

Arno Vogel
Marco Antônio da Silva Mello
José Flávio Pessoa de Barros

GALINHA D'ANGOLA

INICIAÇÃO E IDENTIDADE
NA CULTURA
AFRO-BRASILEIRA

ILUSTRAÇÕES
Raul Lody



Copyright©1993
Arno Vogel, Marco Antônio da Silva Mello, José Flávio Pessoa de Barros

Editora
Cristina Fernandes Warth

Produção editorial
Pallas Editora

Revisão
Marco Antônio Correia

Revisão dos termos em Iorubá
Altair B. Oliveira

Diagramação
Cid Barros

Capa
Leonardo Carvalho

Foto de capa
Arquivo de José Medeiros MAM – RJ

Ilustrações
Raul Lody

Todos os direitos reservados à Pallas Editora e Distribuidora Ltda. É vetada a reprodução por qualquer meio mecânico, eletrônico, xerográfico etc., sem a permissão por escrito da editora, de parte ou totalidade do material escrito.

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE.
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ.

V868g
3ª ed.
2ª reimp.
Vogel, Arno. 1946
A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira / Arno Vogel, Marco Antônio da Silva Mello, José Flávio Pessoa de Barros; prefácio de Antônio Olinto; ilustrações de Raul Lody; – 3ª ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
228p. : il.
Bibliografia
Glossário
ISBN 978-85-347-0272-0
I. Candomblé – Cerimônias e práticas. 2. Galinha – d'angola nos candomblés. 3. Negros – Brasil – Religião – influências africanas. I. Mello, Marco Antônio da Silva. II. Barros, José Flávio Pessoa de. III. Título.

98-0507

CDD 299.67
CDU 299.6.3

Pallas Editora e Distribuidora Ltda.
Rua Frederico de Albuquerque, 56 – Higienópolis
CEP 21050-840 – Rio de Janeiro – RJ
Tel/fax (021) 2270-0186
www.pallaseditora.com.br
pallas@pallaseditora.com.br





Prólogo

Esquadrinhamos, em primor lugar, o discurso sobre a galinha d'angola. Além de registrar descrições naturalísticas, populares ou eruditas, escutamos mitos, anotamos pronunciamentos oraculares, ouvimos cantigas sacrificiais e comentários litúrgicos. A riqueza dessas informações revelou-se assombrosa pela abundância e variedade. Os episódios da saga mítica da galinha d'angola, em particular, representaram, para a pesquisa, um primeiro momento de vertigem e iluminação. Tudo parecia, de repente, fazer sentido. Tanto sentido que era quase impossível traduzi-lo em palavras.

Os ritos ajudaram a resolver esse problema, pois, na verdade, é tão instrutivo o que os homens dizem sobre os seus símbolos, quanto o que fazem com eles. Aqui, talvez caiba uma paráfrase da epígrafe de Paul Valéry com que Lévi-Strauss abre o seu texto sobre a poesia de Apollinaire: o rito é o lugar dos pontos eqüidistantes entre o puro sensível e o puro inteligível – no campo da ação. Por esse motivo, freqüentamos os diversos contextos cerimoniais onde contávamos encontrar a galinha d'angola. Percorremos o

mercado, onde pode ser adquirida para os sacrifícios; assistimos as saídas festivas e públicas dos barcos de iaôs; procuramos rastrear o caminho feito pelos neófitos, desde sua consagração no borí, até o ritual da quebra de interditos, que culmina com a romaria. Em cada uma dessas situações etnográficas encontramos desdobramentos do seu papel sacrificial, esclarecendo, cada contexto, uma faceta diferente do símbolo.

Todos os ritos são agregados de símbolos que se relacionam, formando uma rica e refinada trama expressiva. Cada símbolo, entretanto, reúne e distingue, sob a forma sensível de um artefato, todo um conjunto de valores, normas, crenças, estatutos e sentimentos. Por isso, os símbolos não ocorrem solitariamente. Existem, por assim dizer, em constelação. Cada rito constitui, neste sentido, uma forma peculiar de conjunção e conjugação simbólica. Em cada uma delas, a magnitude e o brilho não são iguais para todos os símbolos que a integram. Alguns, mais elaborados, estão no centro da ação ritual. São estes os símbolos focais ou dominantes. Essa posição não se define, porém a priori. Um símbolo, cuja luz ofusca os demais num determinado contexto, pode-se eclipsar, modestamente, em outro.

No caso específico do candomblé, entretanto, a complexidade do quadro etnográfico é ainda maior em virtude das peculiaridades de sua morfologia social, onde se verifica uma clivagem litúrgica entre nações, potencialmente significativa para a interpretação dos símbolos rituais. Por esse motivo, buscamos as nossas evidências dentro de um espectro o mais amplo possível tradições religiosas afro-brasileiras. Nossa trajetória etnográfica começou nos terreiros de rito angola, deteve-se no cerimonial ketu, para terminar numa incursão ao universo litúrgico jeje.

Em obediência a um princípio recomendado por Marcel Mauss "il faut toujours relire", tratamos de buscar na literatura etnográfica consagrada, de Nina Rodrigues e João do Rio aos contemporâneos, toda a informação elucidativa para o nosso problema, não importa quão fragmentária.

Nosso empreendimento, entretanto, não nos levou apenas para o âmago dos rituais com suas constelações simbólicas. Conduziu-nos, também, ao coração do mundo afro-brasileiro com os seus problemas de identidade e inserção nas nossas hierarquias sociais. Por isso, somos devedores não só de todos aqueles que nos franquearam a etnografia do candomblé, mas, também, daqueles que se aventuraram na sempre arriscada tarefa de propor interpretações da sociedade brasileira como tem procurado fazê-lo, em muitos de seus trabalhos, Roberto da Matta, sobretudo mediante a interpretação, de suas dimensões simbólicas e rituais.

Para tornar agradável e proveitosa o relato desse empreendimento, recorreremos aos artifícios dos próprios ritos de passagem: contamos mitos; apresentamos artefatos; propusemos enigmas e charadas; comentamos cantigas; reproduzimos fórmulas litúrgicas e descrevemos etiquetas.

Para os mais diversos efeitos serviram-nos os trabalhos dos predecessores, cronistas ou etnógrafos, iniciados ou não. Estivemos em boa companhia. Apesar disso, nos sentimos, por vezes, sós. A responsabilidade e o risco da invenção foram, durante todo o percurso, a nossa sombra implacável. Ousamos, pois, pedir aos nossos leitores o que indistintamente se pede a noviços e veteranos – a virtude da paciência. Cremos que, desse modo, poderão alcançar, para além da mera informação etnográfica, a graça e a beleza dos ritos de iniciação, e descobrir, ao final, como e por que a galinha d'angola é, de pleno direito, o símbolo focal do candomblé.

*Ao longo do caminho que tivemos de percorrer, o que nos guiou não foi um cerrado e exaustivo projeto de investigação. Foi, antes, a adesão a um conjunto de atitudes que constituem, no sentido próprio do termo, o que Descartes chamava *Regulae ad directionem ingenii*, e que Dumézil resume, em uma espécie de pentálogo:*

Utilizar toda a matéria que se oferece, sejam quais forem as disciplinas especiais que a partilhem provisoriamente e sem operar nela, nós mesmos, recortes arbitrários; olhar

detidamente o dado, com suas evidências, que são por vezes menos que evidências, e suas miragens, que são às vezes melhores que miragens; desconfiar dos julgamentos tradicionais, mas, da mesma forma, das opiniões singulares e das novidades em moda; evitar comprometer-se por uma linguagem técnica prematura; não considerar a ousadia nem a prudência como a virtude por excelência, mas valer-se de uma e outra, verificando sem cessar a legitimidade de cada procedimento e a harmonia do conjunto...*

A nossa teoria nasceu com o primeiro olhar atento para a galinha d'angola, e não parou de apurar-se desde então, seja pela inclusão de novos conceitos e dados etnográficos, seja pelo refinamento ou abandono dos antigos.

Quanto a essa disposição que conduz do olhar ao considerar, do considerar ao meditar e do meditar ao relacionar, e, portanto, alimenta a atividade teorizante, Goethe faz uma advertência que pode ser tomada como um adendo às cinco regras essenciais, enunciadas por Dumézil:

Mas há de fazer-se isso com plena consciência, com conhecimento de si mesmo, com liberdade e, se nos é permitido o atrevimento, com ironia, para que a temida abstração resulte inócua, e palpitante e proveitoso o fruto empírico desejado.**

Da observância mais ou menos escrupulosa desses preceitos resultam os possíveis acertos do nosso método, que, ao invés de preceder o objeto, se desenvolveu com ele, curvando-se às necessidades do caminho, para transformá-las em virtudes.

* Discípulo de Marcel Mauss e Marcel Granet, Georges Dumézil sintetiza desse modo suas diretrizes metodológicas em *Mitra-Varuna – Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté* (1948).

**Essas palavras de Goethe encontrarm-se na introdução a *Zur farbenlehre – Didaktischer Teil* (1963:6).

NOTA DO EDITOR: os termos derivados da língua iorubá que designam cargos na hierarquia dos Terreiros, e nomes privados de Orixá, foram mantidos em sua forma aportuguesada. A versão e tradução das cantigas foram mantidas, por sua vez, em sua "forma original", entenda-se em grafia fonológica, para facilitar eventuais consultas, por parte dos leitores, de obras de referência (dicionários, p. ex.) em língua iorubá.



1

O MERCADO

A dimensão sociológica e cosmológica de uma lição-de-coisas

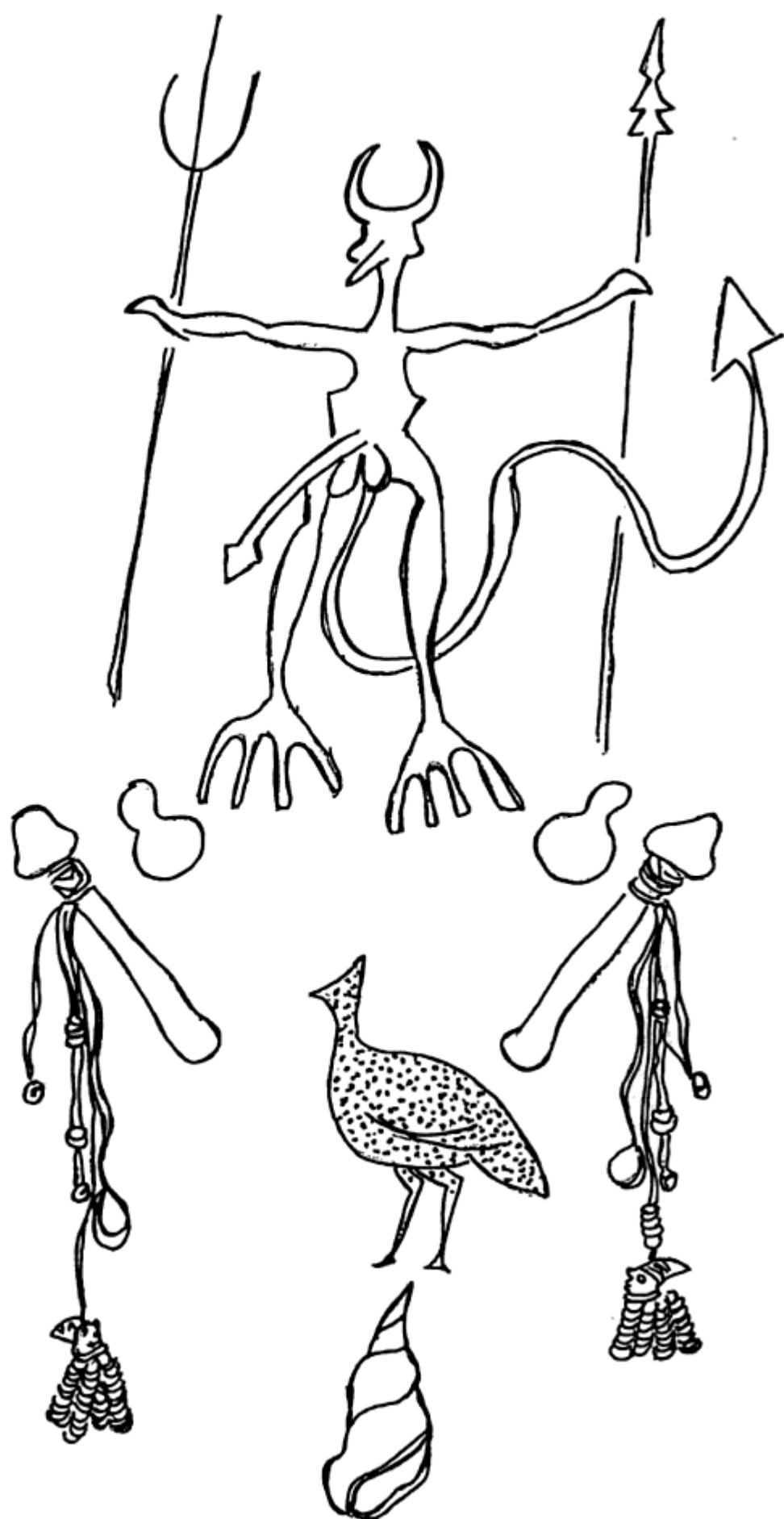
“... diziam que os Orixás estavam proibidos, mas dentro do mercado é como se não houvesse proibição alguma, talvez o mercado fosse o refúgio dos Orixás. . .”

(Antonio Olinto — *O Rei de Keto*)

Uma viagem ao mundo afro-brasileiro começa no mercado. Nas Sete Portas, no Mercado Modelo ou na Feira de Água de Meninos, pois a Bahia é, como gostava de dizer mãe Aninha, uma “Roma africana”. Mas pode começar também no Mercado de Madureira, subúrbio carioca da Central, ou em qualquer um de seus congêneres, no Recife, em São Luís ou em Belém do Pará. Em todos eles se destaca, de imediato, a enorme concentração de negócios voltados para o atendimento da demanda dos cultos afro-brasileiros — candomblés, xangôs, tambores-de-mina, batuques e parás, catimbós, macumbas e babaquês, ou como se chamem as diversas variantes dessa religião em seus respectivos contextos regionais.

A presença desses cultos em quase todas as grandes cidades do litoral é notável. O estranho não pode deixar de ver os seus indícios; ora sob a forma de vestígios silenciosos — restos de “despachos”, nas encruzilhadas, esquinas, praias ou cachoeiras; ora sob o aspecto animado de grupos e cortejos rituais, nas “lavagens” e nas “romarias”.

A força e a amplitude dessa presença se evidencia, sobretudo, no mercado. Revelam-se aí com toda a densidade e multiplicidade que as ca-



racterizam no quadro urbano das metrópoles. São numerosíssimas as lojas dedicadas ao comércio especializado de artigos religiosos e quase poderíamos dizer que não há nas demais nenhuma onde não se ofereça algo destinado a alguma prática do culto.

Por isso, os mercados quer na sua forma permanente, quer sob o aspecto periódico das feiras, essas "cidades de um dia" a que se refere Lévi-Strauss sempre chamaram a atenção dos viajantes e cronistas, não só como centros de intensa vida social, mas também pelo que ofereciam de pitoresco à contemplação do visitante, ávido de exotismo. Com suas sonoridades e aromas peculiares conseguem chocar ou seduzir, às vezes ambas as coisas ao mesmo tempo. Como lugar de encontros, transações, novidades e escândalos, possuem um ritmo próprio, sempre mais ou menos intenso, em virtude da aglomeração inquieta de corpos e objetos num espaço que parece, por vezes, demasiado exíguo para contê-los a todos. A conversação e o divertimento; as rixas e alterações; as amizades e competições; as intrigas, políticas ou amorosas, fazem parte desse movimentado universo "onde são intercambiadas mais saudações, informações e estórias do que mercadorias e dinheiro".¹ Tudo isso numa linguagem eivada de expressões e referências que, tanto quanto os nomes nas tabuletas, o caráter dos comentários e mexericos, e a natureza peculiar das mercadorias, remete, incessantemente, às diversas formas da piedade afro-brasileira.

Dinheiro e mercadorias; narrativas, informações e cumprimentos têm em comum o fato de serem coisas trocadas. São regidas pelo princípio que governa todas as formas da troca. E porque a troca é movimento e o movimento implica transitividade, todas elas estão subordinadas a *Èsù*, o grande princípio dinâmico na cosmovisão do candomblé. Não é pois de estranhar-se que dentre os títulos de *Èsù*, que são muitos, se encontre também o de *Olóṣà*, isto é, "dono-do-mercado".

O mercado é, juntamente com os caminhos e suas encruzilhadas, o domínio por excelência de *Èsù*. Esquecê-lo, quando se vai às compras, é nefasto para os negócios. Por isso, quase sempre encontramos, junto à entrada do mercado, um assentamento sumário, onde se deposita o tributo devido ao senhor-dos-limiares e das passagens. Com ele pretende-se conquistar a sua benevolência, tão importante para o êxito das transações num universo onde o intercurso social nem sempre é harmonioso, tranqüilo e bem-sucedido. Nesse universo, é, por vezes, difícil encontrar o que se procura, decidir o que é melhor e pagar o que é razoável. Por isso, não bastam as conversas e barganhas. É preciso a complacência ou mesmo a ajuda do *Olóṣà*.

Isso é verdade, sobretudo, quando se trata de comprar as coisas necessárias para os rituais. O mercado é um meio diverso e complexo onde há não só um comércio especializado, mas onde as trocas são comandadas por uma série de variações, sazonalidades e ritmos que, em maior

ou menor grau, condicionam a oferta e a demanda. Para comprar bem e certo é preciso levar em conta essas determinações, que obedecem ao calendário litúrgico dos *terreiros*. O mesmo vale para quem quer vender certo e bem. Não basta conhecer os circuitos de produção e as idiosincrasias da pauta de consumo. Pelo menos no que tange ao comércio especializado, exige-se um algo mais, que é a participação na vida cerimonial das casas-de-santo, seja como iniciado, como benemérito ou como simples membro do grupo de culto.

Essa freqüentação tem implicações para o próprio negócio. Em primeiro lugar porque se estabelece desse modo um nexos necessário e fundamental entre um fornecedor e seus possíveis clientes. Esse nexos é tão mais importante quanto mais pesam as peculiaridades dessa esfera de consumo. É como se, para servir adequadamente os seus fregueses, tivesse o comerciante de conhecer o próprio modo pelo qual se consomem os itens de seu comércio. O conhecimento do modo de consumo, no entanto, já é, em larga medida, conhecimento dos cultos. E isto por dois motivos. Primeiramente, porque tais cultos se distinguem no seu conjunto pelo dispêndio ritual, a ponto de se poder falar deles como verdadeiras religiões de consumo. Em segundo lugar, porque não estando ainda, em que pesem tendências observadas nesse sentido, eclesificados² e não se encontrando pois subordinados a um dogma, os cultos se diferenciam, no seio dessa totalidade, por seus respectivos maneirismos litúrgicos; pelas suas respectivas distinções quanto ao modo de efetuar o dispêndio cerimonial. A autonomia dos terreiros se estabelece e mantém pelas diferentes escolhas que fazem no mesmo conjunto de meios destinados ao consumo votivo. Assim se diferenciam, umas das outras, as grandes nações do candomblé, pois *kétu*, *jeje*, *ijèsà*, *angola*, *congo*, bem como os candomblés-de-caboclo, não fazem os seus *santos* exatamente da mesma forma; não usam as mesmas coisas, da mesma maneira, nos rituais do mesmo ciclo. No âmbito da mesma *nação*, entretanto, encontramos também diferenças de uma *casa* para outra. E novamente estas se estabelecem pelo uso litúrgico, por sua vez informado por diferentes versões do sistema cosmológico.

Mas se o consumo permite reconhecer as diferenças que separam os *terreiros*, é igualmente ele quem aproxima certas *casas* em virtude de seus laços genealógicos, atestados pelo modo comum de realizar os ritos.

Finalmente, cabe lembrar que os próprios *santos* se distinguem e identificam por meio de suas preferências em matéria de consumo; pelas peculiaridades do gosto de cada um deles. Uma divindade privilegia certas cores e texturas, nas suas vestimentas; certos sabores e aromas, nas suas comidas; determinados paladares, em suas bebidas; determinadas essências, nos seus "defumadores"; certos metais, nos seus adereços e emblemas; certas pedrarias, nas suas jóias.³

Quem quer que pretenda se qualificar como fornecedor deve, antes de tudo, qualificar-se como conhecedor. É nessa última condição que goza da confiança de pais, mães e filhos-de-santo. Graças a ela será indicado e procurado, podendo assim exercer e reforçar o seu conhecimento. Com o seu prestígio, cresce a sua freguesia. E, com ela, naturalmente, o renome e a prosperidade do seu negócio, elevando-o na hierarquia do mercado.

Assim, o mercado contribui para a articulação sociológica da nebulosa constituída por essa infinidade de *centros* e *terreiros*, que se espalham pelos mais remotos recantos da grande cidade. Os pontos dessa nebulosa distinguem-se uns dos outros. Não só como se cada qual tivesse a sua própria luz, mas, ainda, como se essa luz tivesse também a sua qualidade própria. Constelações de variada magnitude e configuração, os traços que as distinguem são numerosos, como são numerosas as tensões nesse campo de forças. O seu conjunto, entretanto, a despeito das diferenças e distâncias relativas, alimenta um comércio de especiarias.

A idéia do comércio de especiarias não é descabida. Deve ser tomada, num sentido mais amplo e metafórico, como um tráfico de produtos exóticos, provenientes de lugares muito diversos e, às vezes, muito distantes.

O mercado reúne os diferentes ramos desse comércio. Aí vamos encontrar os armazinhos que expõem toda sorte de tecidos, do mais simples morim à mais fina seda, passando pelos fustões, cetins, linhos, veludos, organzas e tafetás; javanesas, viscoses e filós. Há padronagens de todos os tipos e os matizes compõem um minucioso recorte da escala de cores. São oferecidos ao comprador, além disso, cadarços, rendas, fitas, gregas, botões, fechos e sianinhas numa variedade cromática que acompanha a dos tecidos.

Outras casas proporcionam a escolha dos vários tipos de complementos da indumentária, apresentando ao cliente uma seleção extremamente diversificada de contas, missangas, guizos e corais; pulseiras e colares; brincos, pingentes e anéis. Encontram-se também sabões, sabonetes, colônias, perfumes e bálsamos, sem falar nas resinas e essências como o estoraque, a alfazema, o benjoim, o patchouli, a mirra, o almíscar e o alecrim, com que se compõem os defumadores e aromatizam os banhos rituais.

Há estabelecimentos que ostentam produtos como vamos encontrá-los nos armazéns e quitandas: variedades de arroz, feijão, farinhas, milho, mileto e amendoim; gengibre, sagu e tapioca; inhames, carás e abóboras; taioba, bertalha, espinafre, quiabo e agrião; cebola, colorau e alho; favas e sementes de todo tipo; mel, melado, azeite-doce e azeite-de-dendê; coco-da-baía, pimenta-malagueta e do reino, além de esteiras, cestos, vassouras, abanos, para os fogareiros à carvão, e peneiras-de-taquara.

Igualmente pela variedade, surpreende uma tipologia de recipientes que abrange toda gama de materiais, formas e tamanhos, a começar pelos vasilhames de argila, incluindo alguidares, quartinhas, púcaros e porrões; bacias e canecas de ágata; gamelas talhadas na madeira; pratos, xícaras, travessas e sopeiras de louça branca, ou de vidro; cabaças de formatos e tamanhos diversos, pintadas ou não; vasos de cerâmica, porcelana ou latão; potes e panelas de ferro ou alumínio, e assim por diante, bem como objetos de cutelaria — tesouras, navalhas, facas, machados, etc.

Encontra-se, ainda, uma estatuária votiva, da qual fazem parte desde toscas figurinhas, compostas de pedaços de ferro, com solda, até representações plásticas, que incluem a talha, a terracota, o gesso e a porcelana, em variados níveis de elaboração e acabamento. Com elas, compõe-se uma extensa iconografia afro-católica, integrada pelas representações estereotipadas desse panteão que inclui o Senhor do Bonfim, São Lázaro, São Sebastião, os vários tipos de Nossas Senhoras (da Conceição, da Glória), Sant'Ana, Santa Bárbara, São Jerônimo, São Jorge, São Judas Tadeu, São Lourenço, Santo Antônio, sem falar dos "pretos-velhos" e "caboclos", dos *Èṣù* e das Pombas-Giras. Um tipo especial de representação plástica são os ex-votos em cera, conjunto do qual não se exclui um órgão sequer, dos que integram o corpo humano, e ao qual pertencem, igualmente, todas e quaisquer representações do desejo, que tenham sido objeto da angústia ou da ansiedade dos crentes.

Não faltam tampouco atabaques e angombas; agogôs, *aaja* (adjás) e adufes; caxixis e ganzás; agüês e berrantes, pois não há culto sem sonoridade e ritmo.

Há bancas de peixe, onde se encontram também caranguejos e siris, tipos variados de camarão fresco, salgado ou defumado, ostras e caramujos. Determinadas lojas oferecem conchas, cavalos-marinhos, sapos e camaleões secos. Outras, ainda, vendem flores, samambaias e avenças, árvores-da-felicidade, espadas-de-São Jorge e dracenas. Há bancas de frutas, onde a variedade é condicionada pela estação: o melão de *Òṣun*, o abacaxi de *Ọbalúwàiyé*, a manga e o cajá de *Ògún*, o mamão e a laranja de *Yemoja*, a banana de *Èṣù*, a jaca de *Ṣongó*. . .

Nos ervanários, podem-se obter as folhas indispensáveis para os *amacis*, como o sangolovô, a andiroba, o alecrim, o manjerição, o assapeixe, o bradamundo, o bétis, o anis-estrelado e os "cheiros" com que se temperam as comidas: cravo, canela, hortelão, noz-moscada, louro, cominho, alfavaca, a segurelha, o coentro e a erva-doce. Mas são as plantas de uso medicinal que ocupam mais extensamente os tabuleiros — boldo, camomila, erva-de-santa maria e carrapateira; casadinha, betônica e babosa; angico-branco, sete-sangrias, sassafrás, sálvia e salsaparrilha; saião, poejo, pau-d'alho, manjerona e quebra-pedra; malva, fícus, fedegoso, melão-de-São Caetano e erva-cidreira; erva-de-Santa Luzia, arruda,

aroeira e espinheira-santa, enfim, há de um tudo nesse arsenal fitoterápico que a medicina popular conheceu e utilizou sempre, sem pretender separar os seus elementos das referências mágico-religiosas, que serviram para desacreditá-los, quando do avanço do saber terapêutico moderno.*

Essa quantidade de coisas distintas entre si pelas substâncias, cores, texturas, aromas, formas e tamanhos é agrupada e exposta de acordo com certas lógicas que por si só mereceriam uma consideração mais atenta. Além disso, diferenciam-se em virtude de sua procedência, pois, no mercado, encontra-se, ao lado do azeite-doce de Portugal, com sua tonalidade dourada, o carregado e sangüíneo dendê da Bahia.

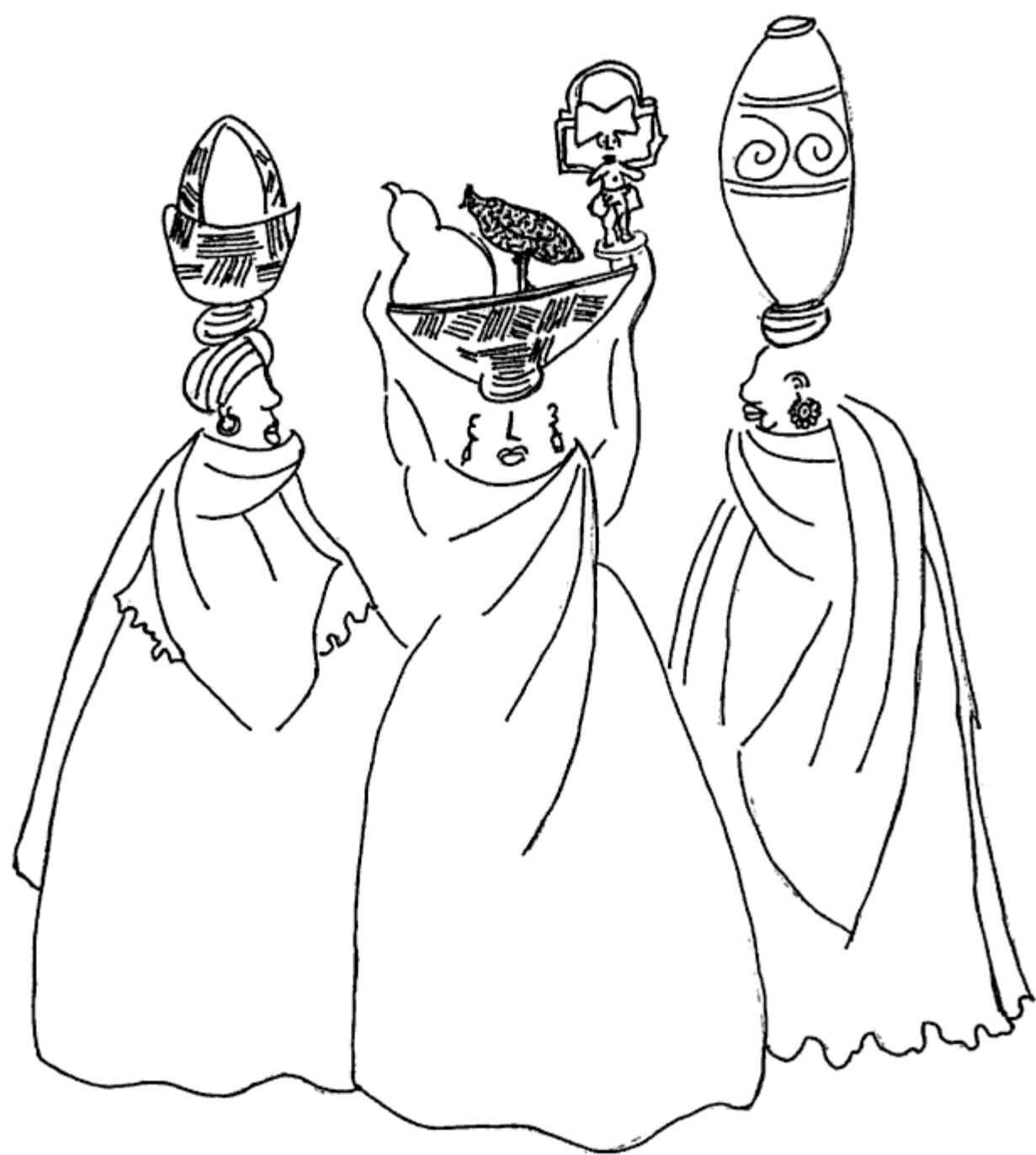
Há búzios, *obi*, *orógbó* e *favas de áridan* provenientes da África, como os chifres de antílope e as penas do papagaio-da-costa, ou, ainda, a palha, a pimenta, o pano e o sabão dos quais se diz, igualmente, que são "da Costa"***. As "firmas", peças cilíndricas de basalto negro, ocre ou grená, torneadas pelos artífices africanos, também autores de trabalhos em ébano e marfim, rivalizam com as contas multicoloridas de vidro ou porcelana vitrificada da Tchecoslováquia. Chás silvestres, chocalhos de cascavel, camaleões secos e couros de cobra procedentes de remotos rincões do sertão brasileiro coexistem com *boás d'autruche*, *paetês*, *filós*, *ráfias* e *purpurinas*, sedas, brocados e lamês, vindos de São Paulo ou de Paris. Há ovos de avestruz e *banha-de-ori*, da África, bem como balangandãs de prata, da Bahia. Há *pembas*, índigo e urucum, tinturas e pigmentos, produzidos a partir de recursos nativos. No próprio mercado floresce, com imaginação e requinte, um artesanato de insígnias, coroas e diademas e outros objetos de prata, cobre, ferro, latão ou, até mesmo, de ouro e pedrarias, o qual vai de par com o preciosismo dos produtos das costureiras, bordadeiras e figurinistas.

Nesse ambiente marcado pelo burburinho das conversas, dos risos e das rixas, pela expressividade dos matizes, envolta no aroma das frutas, das comidas*** e dos *defumadores*, no cheiro das velas e das ervas e

* Para as classificações científicas e nomes litúrgicos das ervas utilizadas nos *candomblés jeje-nagô* consultar Pessoa de Barros, 1983.

** A expressão "da Costa" sofreu uma atualização semântica. Outrora, servia para qualificar os produtos pela remissão à sua procedência, no caso o litoral do Golfo da Guiné, ao longo do qual se alinhavam a "costa do ouro", a "costa do marfim", a "costa dos escravos", a "costa da Mina", etc. Hoje, trata-se apenas de uma forma de especificar o tipo de pano, pimenta ou sabão, pois esses artigos não costumam vir mais da África.

*** As compras tomam tempo. O motivo não está na tensão das listas ou no vagar que se põem nas ponderações. O mercado é um programa do qual fazem parte as conversas, os encontros e, por isso, a comida e a bebida não poderiam deixar de ter aí um papel destacado. Come-se desde acarajé, acaçá, abará e cuscuz, "comida para comer andando", na expressão de Câmara Cascudo, até os pratos de resistência que são as feijoadas, os mocotós, os angus, as peixadas, os sarapatéis, os vata-pás e os carurus.



no odor acre de aves e animais, circula uma pequena multidão. As pessoas que a compõem formam um quadro vivo cuja variedade parece querer competir com a das próprias mercadorias expostas. São de diferentes categorias sociais, pertencem a grupos de cultos distintos, vêm de lugares distantes, embora não tanto quanto alguns dos produtos, e representam as mais variadas tonalidades da colcha de retalhos que é a população brasileira nas metrópoles do litoral.

O olhar avisado reconhece no meio desse rebuliço uma dupla, formada, em geral, por uma pessoa mais velha, que serve de guia e conselheira à outra mais jovem. O primeiro é um veterano e, nessa qualidade, cabe-lhe acompanhar o mais novo nesse primeiro passo de sua iniciação, que consiste em fazer as compras para o rito de integração ao candomblé.

A lista que o *abiã*, como é designado o novato, traz consigo é comprida e complexa, e, para ele, quase sempre, parte misteriosa. Contém muitas coisas que lhe são desconhecidas quanto à sua natureza e emprego cerimonial. Por isso, não pode tomar sozinho certas decisões, visando à sua aquisição. Precisa da orientação e do critério do *ebômin*, instruído nos afazeres da casa-de-santo e na vivência dos seus ritos. Assim, podemos considerar a ida ao mercado não só como uma preliminar, mas, propriamente, como o começo da aventura da iniciação, uma etapa que já se encontra sob a égide do rito de passagem.

Podemos ir mais longe: as compras desempenham um papel importante na própria instrução do neófito. Verificamos, por exemplo, que são regidas pela etiqueta da pedagogia iniciática. De acordo com ela deve o noviço prestar a máxima atenção, perguntando o mínimo possível, e somente nos momentos adequados. Comprar as coisas do ritual, mais do que uma necessidade, é uma arte. Quanto mais cedo e melhor o filho-de-santo a dominar, tanto maiores serão as probabilidades de êxito em suas *obrigações* e, com isso, sua ascensão na hierarquia da seita.

As compras piedosas não podem ser inocentes ou improvisadas. Devem seguir rigorosamente as prescrições consignadas na lista que o chefe-de-terreiro compôs para esse fim. No mundo dos candomblés, entretanto, quem faz uma lista se expõe e sabe disso. Uma lista não é simplesmente um *aide-mémoire*, um rol indicativo de itens e quantidades que admitisse substituições ou alterações ao sabor da conjuntura do mercado ou da vontade momentânea do comprador. É, ao contrário, um conjunto fechado e detalhado de encomendas, cuja destinação precisa impõe severas limitações à liberdade de escolha. Uma lista de *feitura* permite estabelecer ou atestar a distribuição social do conhecimento relativo às liturgias afro-brasileiras. Os encarregados de seu aviamento podem, através delas, não só reconhecer um determinado estilo litúrgico (de *casa* ou *nação*) como também avaliar a competência de uma prática sacerdotal. E isso de um ponto de vista privilegiado, pois, graças à sua

posição (isto é, ao fato de estarem no mercado), tem a possibilidade de comparar. Ao comparar, porém, passam do confronto das listas ao das *casas* e, inevitavelmente, chegam ao cotejo do saber e do desempenho de pais e mães-de-santo. As omissões, escolhas discutíveis ou os eventuais equívocos que uma lista revela podem comprometer o bom nome não só do titular, como, através dele, o do *terreiro*. Pelo lado positivo, as listas permitem avaliar não só quem observa mais “corretamente” os ritos, como também os *barcos* mais numerosos, os *santos* mais bonitos, os sacrifícios mais opulentos, as cerimônias mais ricas e as festas mais suntuosas.⁴

Além de consolidar ou abalar reputações sacerdotais, o mercado funciona, pois, como uma verdadeira caixa de ressonância da comunidade onde se praticam os cultos. Por isso, vamos encontrar nele não só as mercadorias que lhes são destinadas, mas todo um processo de divulgação, legitimação e controle social. Os convites e proclamas apregoam as efemérides das casas-de-santo, ao passo que os comentários e rumores ora sancionam os sucessos, ora os percalços da vida nos *terreiros*.

Tudo isso lhe confere importância e, na razão direta dessa importância, contribui para torná-lo, ao mesmo tempo, temível e sedutor. As casas-de-candomblé não podem confinar-se à sua esfera ritual intramuros. Sua busca de vitalidade as impele, necessariamente, a se tornarem mais e mais visíveis no espaço público. O mercado vem ao encontro dessa pulsão, na medida em que lhes proporciona não só os meios, como também o palco de sua representação diante da opinião pública. Sua presença nessa esfera tende a colocá-las em competição com suas congêneres, ao mesmo tempo em que as submete a um processo de legitimação que depende também destas. Não é outra a razão pela qual esses cultos vêem o mercado como uma instituição cujo funcionamento é preciso conhecer e dominar, com eficiência.

A sedução e o poder do mercado, no entanto, não derivam apenas do controle social e das imposições aquisitivas de uma religião de consumo. Suas raízes mergulham profundamente na tradição africana, pois, se em toda parte há mercados, com o seu existir tumultuoso e pitoresco, foi em determinadas sociedades da África que se lhes atribuiu a condição de um domínio cujo valor, além de sociológico, é cosmológico.

Na sua, infelizmente pouco lembrada, *Contribution à l'étude sociologique des marchés Nagó du Bas-Dahomey*,⁵ Bastide e Verger ilustram, com abundantes dados etnográficos, não só a densidade dessa instituição, do ponto de vista sociológico, mas a sua inserção na cosmologia das sociedades do Sudão Ocidental. Mostram que “não há ato importante da vida tradicional que não se inscreva no quadro sagrado do mercado”,⁶ pois não só os recém-nascidos devem apresentar-se aí, particularmente quando se trata de gêmeos, como também os mortos, antes de os enterrar no chão de suas casas, são obrigados a uma volta

no mercado. O mesmo vale para os recém-iniciados nas confrarias religiosas; para os recém-casados e, no caso dos muçulmanos, para os recém-retornados da peregrinação que o seu culto lhes prescreve.*

O caráter cosmológico dos mercados evidencia-se quer pela sua obrigatoriedade como lugar de romaria dos ritos de passagem, quer pela explícita invocação sob a qual estão, necessariamente, colocados. Todos, sem exceção, se beneficiam da proteção de *Êsù*, combinada com a de uma segunda divindade, geralmente de cunho local, que contribui para reforçar a sacralização da praça-de-mercado.⁷ No Brasil, essa duplicidade de invocações sofreu uma reprodução estereotípica. Assim, vamos encontrar, ao lado de *Êsù*, os santos católicos, de acordo com o peso e a preferência das devoções locais.

O conhecimento corrente sobre *Êsù*, entre o povo-de-santo, conjuga uma série de lugares-comuns, de modo algum irrelevantes. Vale a pena alinhar os mais importantes deles. Todo filho-de-santo sabe que ele, além de primogênito da criação, é o mensageiro dos deuses; que é quem abre ou fecha os caminhos, sendo, além disso, o senhor-das-en-cruzilhadas; que, em se tratando do princípio dinâmico da comunicação e expansão, nada pode dar certo sem o seu concurso; que é dono de um temperamento vingativo e parcial; portador da fortuna ou do infortúnio, segundo o merecimento dos fiéis, em virtude da realização ou do esquecimento das oferendas. Tudo isso são apreensões fragmentárias de um papel, cuja motivação cosmológica se compreende melhor a partir das narrativas míticas**.



Conta-se que num tempo muito distante, tão distante que dele não há notícia histórica, os deuses foram assolados pela fome. Seus filhos passeavam na Terra esquecidos de mandar-lhes comida. Além disso, reinavam entre as divindades a discórdia e a guerra. Diante da penúria que os afligia alguns resolveram caçar, enquanto outros iam à pesca. Os raros antílopes e peixes que conseguiam abater não eram suficientes para saciá-los por muito tempo. Os descendentes dos deuses, no entan-

* Em comunicação pessoal (1988), Pierre Verger relatou-nos que após sua iniciação em Kotonu, no Benin, foi exibido por três vezes no mercado daquela cidade.

** A relação de *Êsù*, com o mercado confirma-se através de algumas dessas fórmulas laudatórias que sintetizam feitos ou atributos dos orixás. Há três *oriki* cujo significado deixa pouca margem à dúvida, quando se trata da relação de *Êsù* com o mercado. O primeiro afirma: "Sua mãe o pariu logo depois de voltar do mercado". O segundo diz: "Ele compra no mercado sem pagar". O terceiro completa: "Ele faz que, no mercado, não se compre nem se venda até o cair da noite". (Bastide e Verger, 1952:55).

to, continuavam a perambular pela Terra esquecidos dos seus ancestrais. Estes, por sua vez, davam tratos à bola para encontrar um jeito de fazer com que os homens voltassem a alimentá-los. E nada. Nenhuma oferenda para aplacar a sua fome. Foi então que Êşù se pôs a caminho. Procurou Yemoja e perguntou-lhe se havia algo capaz de granjear-lhes novamente o cuidado dos homens. Yemoja foi pessimista: "Não adianta. Xampanã, que é Obaluaiê, já tentou. Mandou uma epidemia. Os homens adoeceram, mas não vieram lhe oferecer sacrifícios. Ele vai acabar matando todos sem que eles lhe dêem de comer. Xangô também. Mandou raios e matou homens. Mas os homens nem ligaram para ele. Morrem, mas não fazem sacrifícios. Por isso, é melhor procurar outro jeito, porque eles não têm medo de morrer. Acho melhor dar-lhes uma coisa tão boa que os faça querer mais e que por isso os anime a continuar vivendo". Êşù ouviu com atenção e continuou sua viagem. Chegou, então, à casa onde Orungan, filho de Yemoja e Agonjú vivia. Este lhe disse: "Já sei. Os deuses têm fome. É preciso satisfazê-los. Eu conheço algo que pode ajudá-los. É uma coisa ótima. São dezesseis coquinhos de palmeira. Quando você os conseguir, e souber o que querem dizer, poderá reconquistar os homens". Êşù foi até um lugar onde existiam muitas palmeiras. Convenceu os macacos a lhe darem dezesseis coquinhos. Olhou-os com atenção, mas não entendeu nada. Os macacos perceberam sua dificuldade. Então, disseram-lhe: "Você não sabe o que fazer com eles, não é? Então vamos lhe dar um conselho. Você foi muito esperto ao conseguir esses coquinhos. Resta-lhe ir pelo mundo à fora e perguntar, por toda parte, o que significam. Em cada uma das dezesseis regiões do mundo você recolherá dezesseis oráculos. No final de um ano, você terá aprendido a compreender dezesseis vezes dezesseis oráculos. Basta ensinar aos homens o que você tiver aprendido e eles voltarão a temer você". Êşù fez tudo conforme a indicação, depois voltou e contou tudo aos deuses. Estes ficaram contentes. "Isto é muito bom!", disseram. Depois ensinaram tudo aos homens. E estes puderam saber, todos os dias, qual era a vontade dos deuses e que futuro os esperava. Quando descobriram a quantidade de desgraças que lhes reservava o porvir, e que, fazendo sacrifícios poderiam proteger-se delas, volveram a imolar animais e oferecê-los aos òrìṣà. Foi assim que Êşù trouxe aos homens, além do Sol, os coquinhos da palmeira que são o oráculo de Ifá⁸.



De acordo com as representações vigentes, seja no senso comum, seja nos mitos etiológicos do povo-de-santo, podemos compreender o que é que Êşù tem a ver com o mercado. Como se constata no relato mítico, coube a Êşù a restauração do sacrifício e, com ela, tanto os

deuses quanto os homens se tornaram seus devedores. Os primeiros porque voltaram a ter comida e bebida com fartura. Os últimos porque, através do oráculo, puderam conhecer o futuro e a vontade dos *òrìṣà*. Graças a isso, tiveram não só motivo, como também os meios para se comunicarem com as divindades, dispondo-as favoravelmente aos seus anseios de bem viver. Puderam retomar a prática piedosa do dispêndio sacrificial, retribuindo, por intermédio dele, a benevolência divina.

A pedra angular da piedade afro-brasileira é o sacrifício. Sem ele nenhuma passagem pode efetuar-se com êxito. Os sacrifícios, no entanto, requerem que se ofereçam aos deuses as coisas de sua preferência. Como saber quais são? “*Afanya*”, *Ifá* nos dirá. Quaisquer que sejam, no entanto, é no mercado que vamos encontrá-las. E será *Èsù* o seu portador.⁹

Quanto mais importante a passagem, mais dramático o sacrifício. Nos minúsculos transes do cotidiano, basta o dispêndio modesto e plácido das libações, defumações e oferendas culinárias. As grandes passagens, no entanto, requerem os grandes sacrifícios, o sangue derramado, as hecatombes.

Na relação dos homens com os deuses, o sacrifício animal constitui o penhor mais precioso. É indispensável para abrir o caminho em todos os grandes ritos que visam transformar radicalmente a forma de existência dos seres humanos. Dentre todos eles a iniciação, mais do que qualquer outro, precisa oferecer vida por vida.

Ninguém se surpreenda, pois, ao encontrar no mercado todo tipo de bicho capaz de satisfazer a enorme variedade e complexidade da demanda sacrificial. Dividem-se geralmente em três grandes categorias: os animais “de quatro pés”, como a cabra, o porco, o bode, o carneiro, a novilha, o boi e o veado; os animais “de dois pés” ou “bichos de pena”, como galos e galinhas, pombas, patos, gansos e pavões, faisões e conquês; e, por último, os demais, incluindo rãs, caracóis,* cágados e tatuzos, os quais, por variados critérios, não estão incluídos nas duas anteriores.¹⁰

Todos esses animais têm, ao mesmo tempo, o caráter de sustento e símbolo.¹¹ São compreendidos como sustento pela exegese nativa, quando esta os reconhece como itens preferenciais ou obrigatórios do cardápio de determinados *santos*. Costuma-se dizer, por exemplo, que o carneiro é comida de *Ṣòṅgò*, o pombo de *Òṣàálá*, peixes e camarões, de *Yemoja*, o bode e o galo de *Èsù*, o tatu de *Òṣòṣì* e *Òṣùmàrè* e assim por diante.

* A rigor, o caracol — *ìgbín*, integra a categoria dos “bichos de quatro pés”, pois é, para efeito sacrificial, o “boi de *Òṣàálá*”.

Os mesmos animais oferecidos a determinado *òrìṣà*, e dos quais se diz que ele os “pede”, são, no entanto, interditos de outros, que não gostam deles, para quem são tabus, de quem são o *èwò* ou a *quizila*.

Desse modo, cada bicho se reveste, no candomblé, de um aspecto simbólico. Nessa religião, porém, o próprio dispêndio tem uma dimensão imediatamente expressiva, pois cada item da pauta de consumo — comida, bebida, roupa e adereços — serve, isoladamente ou junto com os demais, para circunscrever a *persona* de uma divindade, integrando pois a sua representação convencional. Razão a mais para a existência de uma autêntica etiqueta das compras piedosas que determina não só ritos propiciatórios, como ainda modos de aquisição, maneiras de transportar e formas de acondicionamento.

Dentre os animais que o mercado proporciona aos fiéis para que estes possam oferecê-los aos deuses, constando particularmente da lista de todo *abiã* (junto com o pombo), encontra-se a galinha-d’angola. Esta apresenta uma singularidade que merece consideração, pois, além de não haver *feitura* sem ela, cabe-lhe a condição de oferenda preferida, senão de todos os *òrìṣà*, pelo menos da maioria deles. Acrescente-se que sua cabeça é um interdito para *todos* os filhos-de-santo, sem exceção.

O caráter simbólico, que a galinha-d’angola tem em comum com todos os outros bichos que integram o elenco de vítimas sacrificiais, apresenta-se, no caso dela, tão marcante a ponto de se justificar a hipótese de estarmos diante de um símbolo focal, verdadeira chave-de-abóboda do rito iniciático nos candomblés.

Quem vai ao mercado descobre que a galinha-d’angola tem nomes em profusão. É chamada de “galinhola”, “guiné”, “angolinha”, “capote”, “*ètù*”, “cocar”, “picota”, “pintada”, “tofraco” e “conquém”*. Os dicionários^{1 2} e os tratados de ornitologia^{1 3} registram, ainda, as denominações de “galinha-da-índia” ou “sacué”**.

Todos esses nomes se utilizam, para designá-la, de traços relacionados, seja com a sua procedência, seja com as qualidades que a distinguem, isto é, com a sua morfologia, valendo-se de aspectos relativos, seja à forma, tal como se desvenda para o sentido da visão, seja à voz. Foram essas igualmente as variáveis consideradas por Marcgrave na sua

* Raul Lody, por ocasião de um levantamento efetuado para fins de tombamento da casa de Pai Adão, terreiro nagô do Recife, Pernambuco, coletou ainda a denominação *tolutolu* (comunicação pessoal).

** Jorge de Iemanjá, titular da mais importante casa *jeje* do Rio de Janeiro, em comunicação pessoal, registra o nome *catrai* na língua litúrgica daquela *nação*. Também Nunes Pereira (1979:31) refere *catraio* para a Casa das Minas, no Maranhão.

História Natural do Brasil que integra o *Theatrum Rerum Naturalium Brasiliae*, conjunto das obras produzidas sobre o Brasil, sob os auspícios de Maurício de Nassau e depositadas na Biblioteca Jagellonica de Cracóvia.

A descrição de Marcgrave é importante, porque corresponde ao primeiro registro da galinha-d'angola em terras brasileiras. Nas palavras do naturalista holandês:

"Galinha Africana. Natural da ilha de Majo, semelhante às nossas galinhas no tamanho e na figura; é quase como a perdiz; tem uma coroa no pescoço e a cauda caída, igual à da perdiz; os pés são como os da galinha. O bico é amarelo, e na cabeça se encontra uma crista de pele fusca; dos lados brancos da cabeça e de cada lado, junto do corpo surge uma crista vermelha. O corpo é coberto de penas pretas, marchetadas de elegantíssimas manchas brancas, oblongas nas asas e redondas nas outras partes, um pouco menores no dorso, do que no corpo. Semelhantes a esta vi umas trazidas da Serra da Leoa, mas tinham o pescoço cercado ao redor ou envolvido por uma faixa membranosa de um cinzento-azulado. Guarnece-lhe a cabeça uma crista arredondada, múltipla, formada de penas elegantemente pretas; uns pontos brancos salpicam-lhe a extensão corpórea mais uma sombra verde-mar. Esta ave é chamada de Quetele pelos habitantes do Congo."¹⁴

A primeira representação iconográfica, atestada para o Brasil, encontra-se também no *Theatrum*. Está no *Libris Principis*. A autoria da gravura é controvertida. Costuma-se atribuí-la ora a Marcgrave, ora ao próprio Nassau, do qual é, ao que tudo indica, a legenda manuscrita que a acompanha.

Nas obras dos naturalistas do século XVIII, "com freqüência mais atentas do que as modernas aos aspectos sensíveis das coisas"¹⁵, encontramos também representações figurativas da galinha-d'angola, tanto em Buffon (prancha 108) quanto em Brisson (prancha 18). A Lineu, entretanto, coube classificá-la, atribuindo-lhe o nome científico pelo qual é, até hoje, conhecida — *Numida meleagris*. (Ordem: Galliformes; Família: Numididae; Gênero: Numida; Espécie: Numida meleagris.)¹⁶

As duas referências contidas nesse nome científico não são irrelevantes. A palavra *meleagris* remete-nos ao mundo grego* onde "uma ficção mitológica fez chamar assim a pintada, cuja plumagem representava

* Na descrição dos animais feita por Aristóteles há uma referência de duas linhas à pintada. Seu discípulo Clito de Mileto, no entanto, dedica-lhe uma descrição minuciosa.

as lágrimas derramadas pelas ternas irmãs de um caçador desafortunado”, como lemos no *Dictionnaire des Sciences Naturelles*¹⁷. O termo *Numida* significou, para a cultura latina, não só a região da Numídia, mas, para além dela, a África em geral. Torna-se, pois, fácil compreender a insistência com que as denominações da pintada apontam para esse continente. Diz-se, além de galinha-d’angola e galinha da Guiné, galinha africana, galinha da Berbéria, de Túnis, da Mauritânia, da Líbia, do Egito e do Faraó.

O agrônomo latino Colummela, no seu tratado *De Re Rustica* (VIII, 2), do qual já se disse que era mais agradável ao homem de letras do que útil ao agricultor, distingue a *gallina africana* ou *numídica* da *meleagris* grega, dado que nos permite concluir favoravelmente à idéia de que a presença da pintada no Mediterrâneo tenha resultado, na verdade, de duas introduções, uma pelos gregos e outra pelos romanos¹⁸.

O destino da pintada na Europa mediterrânea parece ter-se confundido a tal ponto com a vigência do Império Romano que, após a queda deste, também ela desapareceu das sociedades do meio-dia europeu. Sua reintrodução, após o, para ela, longo eclipse medieval, deu-se por intermédio dos portugueses na época dos descobrimentos. Já em meados do século XVI, vamos encontrá-la descrita e figurada, com o nome de *gallus mauritanus*, num documento enviado por John Caius a Gesner, que o publicou nos *Paralipomena*, em 1555. No mesmo ano, encontramos-a também numa notícia de Belon, acompanhada de uma xilogravura, na qual se pode ver a *pouille de la guinee*¹⁹. Sempre, e por toda a parte, a mesma referência à África. . .

A partir da primeira década do século XVI, os marinheiros do caminho das Índias trouxeram-nas para a América, onde se difundiram, do litoral brasileiro às Antilhas. Nas ilhas francesas do Caribe receberam o nome de *poules marrones*. Essa denominação vem do fato de terem aí retornado ao estado selvagem, o que obrigou os colonos de São Domingos a importar exemplares menos ferozes da África, para poderem voltar a “criá-las e multiplicá-las nos quintais.”²⁰

“Cimarrón, voz antilhana, significa ‘flecha que busca a liberdade’. Assim chamavam os espanhóis o touro que fugia para o monte, e depois a palavra ganhou outras línguas, cimarrão, maroon, marron, para batizar o escravo que em todas as regiões da América busca o amparo das selvas e pântanos, dos vales profundos, e, longe do amo, levanta uma casa livre e a defende abrindo caminhos falsos e armadilhas mortais.”²¹

A palavra *marron* (ou *cimarron*) não se refere apenas aos animais tornados bravios, mas também aos escravos fugidos. Refere-se, portanto, a dois tipos de população cujo destino foi o de partilharem as vicis-

situações da diáspora africana. Por isso, não podemos ignorar o paralelismo inscrito nos seus respectivos comportamentos. São ambas populações cativas; e em ambas vamos encontrar a mesma rebeldia contra os poderes que lhes impõem a domesticação.

Na primeira parte do volume XI de sua *General Zoology*, Stephens também as caracteriza como procedentes “da África e de suas ilhas adjacentes”, afirmando que daí se espalharam “por toda a parte da Europa, Índias Ocidentais e América”.^{2 2}

A maioria das descrições da galinha-d’angola ocupa-se da voz, procurando caracterizá-la por meio de formas onomatopáicas, algumas das quais deram origem a certas denominações populares. É o caso de *conquém*, restituição sonora da voz dos machos. Empoleirados nos galhos altos das árvores, estes alertam o bando, diante da aproximação do perigo, gritando forte *quém, quem, quem*. . . numa sucessão de ritmo acelerado e tom estridente. Brown^{2 3} chama-a, por isso, na sua obra de naturalista, de *galus clamosus*, observação registrada igualmente por Stephens, que a completa, ao descrevê-la como *a restless and clamorous bird* (uma ave inquieta e clamorosa).^{2 4}

Com isso, abre-se o capítulo sobre o seu comportamento. Descobrimos, então, que vive em bandos, deslocando-se em fila indiana* e dormindo empoleirada no arvoredor. São aves difíceis de reproduzir em cativeiro, pois gostam de nidificar na capoeira onde escondem os seus ovos. São prolíficas, pondo de 15 a 18, ou até mesmo 24 ovos. Um só ninho apresenta, por vezes, quantidades de até 100 ovos, em camadas superpostas.^{2 5} Quanto ao temperamento, são inquietas e turbulentas. Sua vivacidade as transforma logo em donas do terreiro — “verdadeiro flagelo das outras aves, elas as perseguem sem cessar e lhes movem uma guerra contínua e obstinada”.^{2 6}

As partes mais elaboradas das descrições dos naturalistas, entretanto, ocuparam-se das formas e das cores da galinha-d’angola. Os detalhes observados são tantos e tão cuidadosos os recursos empregados para distingui-los exaustivamente, que não resistimos à tentação de apresentar aos nossos leitores pelo menos um exemplar dessa minudência sistemática. Stephens traça o seguinte quadro:

“(. . .) bico cor de chifre avermelhado; sua cabeça não tem penas, está coberta por uma pele nua de cor azulada; no alto da cabeça

* Em *Brehms Tierleben* (1911:44) lemos: “como os índios no sendeiro da guerra, essas aves andam em longas filas, uma atrás da outra, e o que uma faz as outras imitam. Pares isolados se encontram mui raramente, famílias constando de 15 a 20 indivíduos já são mais freqüentes, comumente, entretanto, vemos encadeamentos muito numerosos, que, de acordo com as circunstâncias, se compõem de seis a oito famílias. As famílias mantêm-se estreitamente unidas também dentro do bando”.

há uma protuberância cônica de cor vermelho-azulada, e achatada dos lados; de cada lado da mandíbula superior, junto à base, pendem soltas uma barbelas, que na fêmea é vermelha e no macho de cor azulada; a parte superior do pescoço é quase inteiramente calva, guarnecida somente com algumas poucas penas arrepiadas que se parecem com cabelos; a pele é de um cinza-azulado; a parte inferior do pescoço está coberta com plumas de tonalidade purpúrea; o resto da plumagem é preto-azulada, marcada por pintas brancas de diferentes tamanhos, em todas as penas, excetuado unicamente o peito, que é de um cinza-azulado uniforme; as penas maiores são brancas; e as restantes são similares às partes superiores da plumagem, sarapintadas e com barras longitudinais brancas; a cauda da mesma forma.²⁷

Os colaboradores do *Dictionnaire des Sciences Naturelles* são ainda mais minuciosos, observando a disposição simétrica das pintas e diversificando os matizes para incluir o violáceo do papo e o amarelo das garras, bem como o cinza-amarronzado dos pés. Seus cuidados descritivos vão mais longe, quando, a propósito da protuberância córnea, citam comparações como a de Gesner, que vê nela uma forma assemelhada ao barrete ducal dos doges de Veneza. Ou, ainda, quando se dão ao trabalho de referir as conexões mitológicas e as descrições dos antigos.

Os gregos fizeram das pintadas personagens míticos. São as irmãs de Meleagro. Seu pranto pela morte trágica do herói é tão dolente e desesperado que Ártemis, compadecida, resolveu transformá-las em galinhas-d'angola, estampando-lhes no manto do seu luto, para sempre, a efusão incontida das lágrimas. Homero (II, IX. 527-600); Apolodoro (I. 8.2-3); Pausânias (IV. 2.5, VIII. 4.7 e X. 31.2); e Calímaco, no seu Hino a Ártemis (220-24), registram essa lenda que era também conhecida de Diodoro Sículo (IV. 48); de Higino (Fab. 171, 174 e 273) e Ovídio (Met. VIII, 270-545).²⁸

A mais famosa das versões latinas é a das *Metamorfoses*: "Tivesse um deus me concedido cem bocas ressonantes, um grande engenho e todos os dons do Hélicon, e ainda assim não poderia descrever os tristes lamentos das desventuradas irmãs. Descuindando-se da beleza, esmurram repetidamente os peitos lívidos, e, enquanto o corpo permanece inteiro, elas o aquecem e reaquecem, cobrem-no de beijos, beijam o leito colocado na fogueira; e, depois de reduzido a cinzas o corpo recolhem a cinza e a apertam contra o peito. Deitadas sobre o túmulo, abraçam o nome escrito na pedra, cobrem-no de lágrimas. Afinal, a filha de Lato-na, saciada a sua vingança contra a casa de Partaon, faz, salvo em Gorge e na hora da nobre Alcmene, nascer em seus corpos penas que as levantam no ar, transforma os braços em compridas asas, muda as suas bocas em um bico e, transformadas, as lança no ar".²⁹

Quanto à descrição da ave, os romanos diziam-na *varia*, isto é, de diversas cores; *guttata*, quer dizer salpicada de pintas; e, ainda *gibbosa*, ou seja, corcovada. Essa última característica, porém, revela-se falsa, bastando depenar a galinha-d'angola para descobrir-se a ausência de outra convexidade que não a configurada pela plumagem.

A par de considerá-la como motivo poético, o notório pragmatismo dos romanos cedo parece tê-los convencido de que a galinha-d'angola era, sobretudo, boa para banquetear-se, pois seu paladar não a tornava em nada inferior à tão apreciada carne de faisão³⁰.

A mesma objetividade encontra-se nas observações de Guilherme Piso, médico de Maurício de Nassau e chefe dos serviços médicos das Índias Ocidentais, além de digno rebento do expansionismo de um povo de mercadores. Na sua *História Natural e Médica da Índia Ocidental*, descreve a galinha-d'angola usando o termo Quetele. A descrição é tão parecida com a de Marcgrave* que não vale a pena transcrevê-la. O texto de Piso, no entanto, preocupa-se em comentar o caráter de iguaria da ave que parece ter feito parte do quotidiano culinário das Índias Ocidentais, e cujo paladar o naturalista, a julgar por suas próprias palavras, não desconhecia:

"A carne, apreciada como deliciosa, não cede à da galinha de nossa terra. E até cevada com uma boa alimentação, à maneira das perdizes, aproxima-se do valor delas."³¹

Certamente não lhe era dado imaginar, então, a importância do papel destinado à galinha-d'angola no Novo Mundo. E não sabemos se ficaria surpreso com o fato de ter ela se transformado em verdadeiro manjar dos deuses, e dos homens, quando reunidos às divindades, nos sacrifícios e ágapes rituais dos cultos afro-americanos.³²

Esta, no entanto, é precisamente a razão da sua preeminência no mercado. Compra-se por cabeça, não importando peso ou porte, mas perfeição – plumagem completa, cor definida, forma sem defeito e, de acordo com as circunstâncias, o sexo da ave. É mais cara do que as aves comuns, os galos, pombos, patos e galinhas. Ocorre na sua forma clássica, isto é, pintada, e nas cores branca ou preta, distinguindo-se, desse modo, quanto à serventia no ritual.

* Na *História das Expedições Científicas no Brasil*, Mello-Leitão cita Juliano Moreira: o qual observa, a propósito da nova edição da obra de Piso, em 1658, sob o título *De India utriusque re naturali et medica*, que "melhor seria que não houvesse ele modificado o plano da obra, suprimindo, como fez, todo o livro de Marcgrave e incorporando aos seus capítulos o que só a este pertencia, citando-lhe apenas o nome". (Mello-Leitão, 1941:203.)

A cosmologia afro-brasileira incorpora a galinha-d'angola como personagem de muitos de seus mitos, contados nos *terreiros*. Confere-lhe, ao mesmo tempo, um lugar de honra no seu sistema sacrificial. Vai mesmo a ponto de construí-la e mostrá-la como artefato simbólico nas cerimônias de iniciação.

Através do contato com esse rito de passagem inaugurou-se, para nós, o que viria a se transformar, ao longo dos anos, no contexto etnográfico de uma idéia,

A referência inicial à galinha-d'angola surgiu, em 1976, a partir dos comentários e discussões em torno de uma lista de *feitura*, na qual estava incluída como item dos mais importantes — “de muito fundamento”, nas palavras de Mãe Carmela, *ialorixá* de uma casa *angola*. Essa referência continha não só uma indicação de sua relevância como requisito do ritual, mas ainda a primeira remissão ao mercado.

Esse primeiro vislumbre da provável existência de um nexos simbólico entre a conquém e a pessoa a ser iniciada cedeu lugar à clara intuição da natureza desse vínculo, no decorrer dos dois anos subseqüentes. O momento exato em que isto se deu não pode ser recuperado para a crônica da pesquisa. Sabemos apenas que foi por ocasião de uma das várias saídas-de-iaô às quais se assistiu.

Um ano mais se passou, no entanto, até que essa intuição se transformasse numa descoberta, quando em casa de *Kauêzedi**, do *Àṣẹ* Tumba Junssara, vários filhos-de-santo se pronunciaram explicitamente sobre o assunto. Revelou-se, então, que, para eles, a relação metafórica e ritual entre os neófitos e a galinha-d'angola era um dado consciente.

As circunstâncias nas quais a conversa se desenrolou eram elas mesmas significativas. Uma saída-de-santo acabara de realizar-se. A *Òsun* de *Zinguerê* e a *Ìyásán* de *Guereôji* haviam dado os seus nomes. O rito terminara. O ambiente estava ainda impregnado da alegre excitação que costuma acompanhar esse tipo de cerimônia. As filhas-de-santo cuidavam de encaminhar os pratos de comida que eram distribuídos aos convivas. A quem as observasse na sua azáfama, não haveria de escapar um detalhe — muitas delas traziam na cabeça, como enfeite, uma pena de galinha-d'angola. Além disso, nas vigas da meia-água que cobria a cozinha, notaria, pendurados ao longo dos caibros, pés e cabeças de galinhas-d'angola, escurecidos e ressecados pelo picumã do fogão à lenha.

* Nomes como este, e os dos filhos-de-santo que se seguem, correspondem ao que, nos candomblés da nação *angola*, costuma chamar-se *dijina*. O termo vem do quimbundo onde significa “nome”. Após a iniciação, o filho-de-santo passa a ser conhecido nos círculos de culto por sua *dijina*, composta pelo nome do “santo”, ao qual se acrescenta seu local de origem e sua qualidade (cf. Cacciatore, 1977: 105).

No calor da hora, *Undewalá*, *Kamunã* e *Kaiá-uncy* não se fizeram de rogados. Admitiram de imediato a identificação entre a con-quém e o *iaô*, para nós até aquele momento hipotética. Não contentes com isso, se deram a diversos comentários de caráter ilustrativo. Tal como o *iaô*, observaram, a galinha-d'angola é "catulada e raspada". Além disso, tem seu corpo coberto de pintas. Traz no alto da cabeça um chifrinho, parecido com o *óşu* do *iaô*. Quase fala, como aliás, o próprio noviço. E, como este, é também espantada e arisca. Finalmente, acrescentaram, à guisa de conclusão, que a galinha-d'angola era, pois, um bicho "feito", sendo também nisso semelhante ao *iaô*.

A expressão "feito" remete-nos a dois significados que se relacionam ambos com a questão do aparecimento da galinha-d'angola, questão à qual nem mesmo os naturalistas puderam deixar de referir-se, em geral, para mencionar como justificativa de sua denominação a lenda de Meleagro. Embora não levem a sério a explicação da origem da pintada pelo encantamento de Ártemis, não conseguem fugir de todo à impressão de estarem diante de um artefato, idéia que lhes parece mesmo estar na raiz do nome "pintada". Assim, os professores do *Jardim do Rei* crêem dever completar sua obra descritiva com a seguinte observação:

"Quanto à origem da palavra pintada, ela provém de que as manchas brancas estão colocadas sobre a plumagem com suficiente regularidade para poderem ser reputadas como sendo obra de um pintor." ^{3 3}

Aquilo que para os naturalistas já são domínios definitivamente separados, encontra-se, no entanto, reunido na cosmologia afro-brasileira, cujo pensamento mítico teima em manter juntos e intercomunicáveis, unidos por uma secreta similitude de correspondências e simpatias, tudo que o pensamento científico veio, com sistemática obstinação, dividindo, segregando, classificando e compartimentando.

Lévi-Strauss acreditou poder formular o pensamento mítico como um esforço dedicado precisamente à superação do paradoxo de um universo fragmentado:

"(. . .) nenhuma situação parece mais trágica, mais ofensiva ao coração e ao espírito do que a situação de uma humanidade que coexiste com outras espécies vivas sobre uma terra cuja posse partilham, e com as quais não pode comunicar-se. Compreendemos que os mitos se recusem a tomar esse defeito da criação como original; que vejam em sua aparição o acontecimento inaugural da condição humana e da sua fraqueza." ^{3 4}

Essas virtualidades trágicas, que nos propõe o universo do ser, são também o tema da conversação com que o professor de paleontologia, Dr. Kuckuck, encanta e assombra o falso Marquês de Venosta, no vagão-restaurante do trem noturno para Lisboa:

“A cada passo se encontram no homem relações com o tipo animal. Nele se encontrará o peixe, a raposa, o cão, a foca, o açor e o carneiro. Além disso, uma vez que o nosso olhar se tenha exercitado com esse fim, tudo o que é animal nos aparece como a máscara e a melancólica metamorfose do humano. Oh, sim, o homem e o animal são parentes próximos! Mas se falarmos da origem, o homem nasceu do animal como o orgânico do inorgânico. Alguma coisa se acrescentou a isso.”³⁵

Para os adeptos do candomblé, entretanto, todas as coisas, inorgânicas e orgânicas, plantas, animais e homens são igualmente seres encantados. Com uma diferença apenas: por detrás das suas múltiplas máscaras, sejam elas minerais, vegetais, animais ou humanas, espreita a matéria primordial e divina à qual foram subtraídos.

Aqui, *toda* a criação participa da mesma dimensão trágica, pois encontra-se irmanada na separação que afastou o mundo das criaturas do mundo dos deuses*. Mais uma vez, no entanto, a cultura se singulariza diante da natureza, pois conta com o sacrifício para restabelecer a comunicação entre a dimensão da existência individualizada (no *àiyé*) e a da existência genérica (no *òrun*). E, no sacrifício, serve-se de todos os elementos desse mundo encantado.

Assim, pela condição compartilhada, tanto quanto pelo reconhecimento das virtualidades divinas contidas nas coisas, mesmo nas mais humildes e inertes, as relações entre os homens e os seres apresentam, na cultura afro-brasileira dos candomblés, “essa representação afetiva, porque vivida”³⁶, que define toda e qualquer articulação e troca de símbolos; em particular aquela que se dá nos ritos sacrificiais.

O mercado reúne precisamente tudo que é necessário para a vida ritual. Cada erva, cada bicho, cada pedra ou metal, cada matiz, cada coisa enfim representa, para além de si mesma, toda uma gama de idéias, valores, sentimentos, histórias, preferências e interditos. Tudo que circula, se movimenta e passa através dele é irrecorrivelmente dotado de um caráter simbólico. Não seria pois absurdo deduzir que o mercado possa equacionar-se ao próprio cesto-da-criação, pois reúne todas as coisas que, por meio do sacrifício, e do rito em geral, servem para banhar,

* Para uma apreciação desse aspecto da cosmologia do candomblé, veja-se Elbein dos Santos, 1976:53-71.

vestir, alimentar e divertir os deuses, encantando-os para que venham mostrar-se, nos homens e entre homens, reafirmando, teimosa, solene, orgulhosa e alegremente que o aquém e o além não se encontram nem irredutível, nem definitivamente separados.

Enquanto se oferecerem sacrifícios e os *òrìṣà* vierem, com suas danças, animar as noites dos *terreiros*, a vida continua. A vida-no-santo, porém, não pode, por isso mesmo, dissociar-se do mercado, pois este reúne a pletora de elementos que, subtraídos a cada um dos reinos da existência individualizada, constituem uma espécie de mundo representado.

Tudo que existe no mundo, entretanto, resulta da diversa composição de porções de matéria subtraída ao *òrun*. Surge, pois, como uma dádiva dos *òrìṣà*, que é preciso permanentemente agradecer e retribuir, sendo essa, finalmente, a função dos ritos sacrificiais.

Como a piedade afro-brasileira se confunde, no essencial, com o sacrifício, a demanda de bens, ou de vítimas sacrificiais, tende a renovar-se, da iniciação ao rito mortuário. Assim, a peregrinação do *abiã* ao mercado deverá, se ele persistir no culto, repetir-se a cada novo ciclo de *obrigações*, que marca a sua progressão na carreira iniciática. Por esse motivo, não hesitamos em considerar as compras votivas como parte plenamente integrada a todo e qualquer ciclo ritual do candomblé.

Mas isso não é tudo. A participação na estrutura do ritual coloca o problema da função que cabe a este segmento do todo. A ida do *abiã* ao mercado é a primeira lição-de-coisas das muitas que vão pontuar a sua vida religiosa.

Dizemos *lição-de-coisas* advertidamente. Com isso, pensamos chamar a atenção do leitor para o caráter pedagógico dessa peregrinação. Esta proporciona ao neófito o primeiro contato com a avassaladora multiplicidade de requisitos cerimoniais, cujo significado, uso, valor, correlação e implicações desconhece na grande maioria dos casos. Comprar, no entanto, não será apenas adquirir coisas, mas saber como se chamam, a quem pertencem, que qualidades devem possuir, como se acondicionam e transportam, em virtude de suas muitas consonâncias e antipatias, e assim por diante. É uma verdadeira aula de candomblé, embora seja apenas a primeira, mas que, como tal, não deixa de ter a expressividade e o impacto das explorações inaugurais de qualquer campo do saber, sobretudo quando se trata de um saber gnóstico.

Ir ao mercado equivale a embrenhar-se numa densa e variegada “floresta de símbolos”. Cada uma de suas espécies simbólicas, no entanto, deita raízes profundas no imaginário de uma cultura. E, poderíamos acrescentar, completando a metáfora de Sapir — como gostava de fazê-lo Victor Turner — provoca a germinação de um rebento na consciência dessa mesma cultura.

Se é verdade, como costuma afirmar-se, desde a obra de P. Tem-

pels sobre a filosofia bantu, que as culturas africanas são marcadas por seu caráter totalizador e pela concepção sacralizada de suas estruturas sociais,^{3 7} há muitos pontos de partida para empreender a sua exploração. O mesmo se pode dizer da cultura afro-brasileira. Qualquer ponto, qualquer fio, acaba sempre por conduzir-nos ao sistema.

O mercado constitui, sem dúvida, a maior confluência de elementos simbólicos numa configuração sincrônica. Qualquer um deles pode levar o investigador ao cerne da cosmologia do candomblé, ainda que se trate do mais despretensioso objeto. Isto não impede que existam, ao lado desses caminhos, muitos deles acidentados e tortuosos, as estradas reais, as portas magnas. Mas estas têm, por vezes, a capacidade de passarem despercebidas, mesmo quando parecem escancarar-se, à espera do visitante.

A galinha-d'angola é uma dessas grandes entradas, que, para melhor ocultar-se, aparece com maior aparato. Mas isto é algo que só se pode descobrir ao freqüentar os ritos, sobretudo os da iniciação. Somente nesse périplo o símbolo, que no mito grego fala de morte, luto e lamento, revela o seu sentido na cosmologia afro-brasileira, onde lhe cabe criar a vida, mitigar a fome dos deuses, alimentar o ideal da plenitude, restabelecer o equilíbrio da alma e afugentar a morte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 In Balandier Maquet, 1968:261-263
- 2 Cf. Motta, 1988:31-43.
- 3 Cf. Lody, 1974, 1977, 1979, 1980 A e B.
- 4 Cf. Vogel, Mello Barros, 1987.
- 5 Bastide, Verger, 1959.
- 6 *Idem, ibidem*:56-58.
- 7 *Idem, ibidem*:55.
- 8 Frobenius, 1949:228-230.
- 9 Consultar a propósito Elbein dos Santos, 1977: cap. VII.
- 10 Cf. Lépine, 1982:38 e Augras, 1981:79.
- 11 Consultar a propósito Shanklin, 1985:375 e 403.
- 12 Cf. Laudelino Freire-Grande e Novíssimo Dicionário da Língua Portuguesa, Ed. A Noite. Rio.
- 13 Cf. Sick, 1985:240-241.
- 14 Cf. Marcgrave, 1942:192. Original de 1648.
- 15 Cf. Lévi-Strauss, 1983:292.
- 16 Cf. Sick, 1985:240.
- 17 Vários professores do Jardim do Rei, 1825, Tomo 38, p. 268.
- 18 Cf. *The Encyclopædia Britannica*, A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information, 11th Edition, N. York, 1911 (vol. 12) — *Guinea fowl*.
- 19 Cf. *idem, ibidem*.
- 20 Cf. vários professores, 1825:270-271.
- 21 Cf. Galeano, 1985:30-31.
- 22 Cf. Stephens, 1819:257-261.

Ògún, Ọṣọ̀ṣì, Obalúwàiyé e Ọṣọ̀nyìn, os atabaques tocam, agora, para *Ọ̀ṣùmàrè, Lògún-ede e Ọ̀ngó*, fechando o ciclo das homenagens aos *aborôs*. Em seguida vêm as *iyáàgbà*, as deusas da água doce, dos ventos e tempestades, dos mares — *Ọ̀sun, Íyásan e Yemoja*.

Ialoxundé retorna ao *barracão*. Traz novamente consigo o novico. As roupas deste, iguais às anteriores no feitio, já não são mais brancas e sim estampadas em padronagens floridas. A tonalidade é o azul-claro — a cor de *Ọ̀ṣọ̀ṣì* entre os *kétu*.

O caminho e as cantigas são iguais. A aparência do *iaô*, no entanto, já não é a mesma. As pintinhas brancas desapareceram; da mesma forma o *oṣùu*. Todo o resto permanece. Sobretudo a técnica corporal que o faz progredir recurvo e vacilante. Vem de olhos cerrados como cumpre. O périplo se realiza em menos tempo, pois não há mais saudações às entradas. Outra vez ouve-se a cantiga: “*Èrú jẹ́ jẹ́ iyáwó / Nibo l’òná / Ìyàwó nibo l’òná / Ìyàwó nibo l’òná*”.

O neófito retorna à camarinha. De lá vai emergir pela terceira vez, depois que se tenha louvado *Obá, Yewà e Nàná*. Ressurge agora em grande ornato. O traje de gala apresenta matizes, brilhos e texturas que lhe conferem um caráter especial. O azul é mais vibrante na preciosidade dos detalhes. Luminoso, quando envolve o torso; saturado, profundo, quando chega nas bombachas. Na mão direita o *iaô* carrega uma insígnia de metal dourado — um arco com uma flecha na corda tendida — o *ofá* de *Ọ̀ṣọ̀ṣì* Caçador. Na outra leva o azorrague, símbolo da realeza, apoiado sobre o ombro.

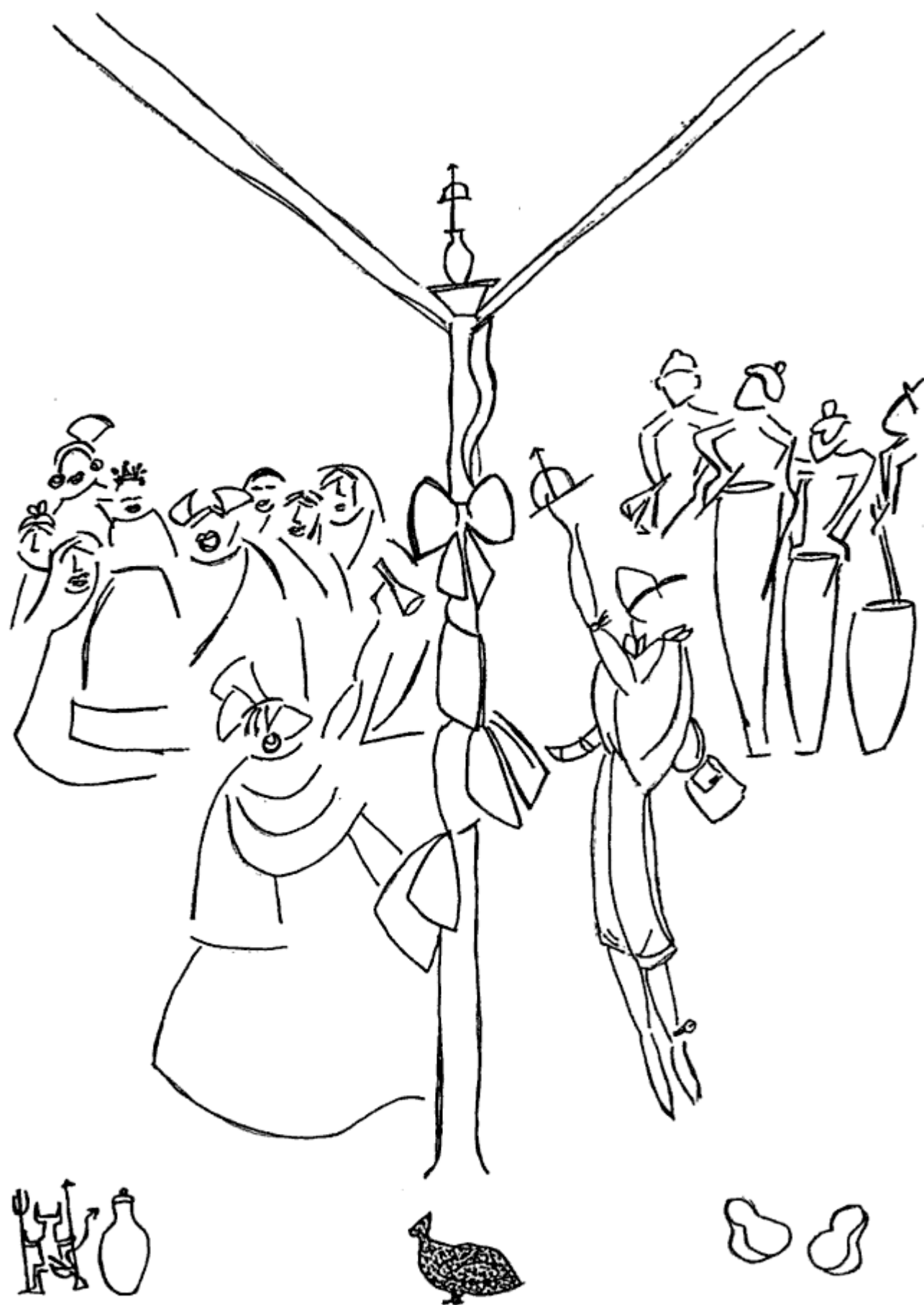
A expressão do rosto é austera, com uma leve cristação; o porte altaneiro. Os olhos permanecem fechados. Sobre a cabeça, ostenta com garbo um chapéu de veludo branco, debruado de azul-claro, acetinado. A aba esquerda descai normalmente, enquanto a direita se prende à copa por um cocar de onde saem três plumas de faisão.

A assistência fica de pé. Forma um anel denso de pessoas com as mãos espalmadas. Em uníssono todos os presentes começam a entoar uma cantiga:

ÀGÒ LỌNÀ O
DÍDE, MÃ D’ÀGÒ
DÍDE, WÁ, NJÉ O

Licença no caminho!
Levante-se vá pedindo licença
Levante-se e venha! Vá respondendo!

De novo forma-se o séquito, acrescido agora do pai-pequeno e da mãe-pequena do *iaô*, que dançam junto da *ialorixá*. Recomeça a volta em torno do poste central, até a proximidade dos atabaques. A roda se



abre. *Ialoxundê* e o neófito se destacam. Com o olhar, a mãe-de-santo busca outra *ialorixá*. Caminha até ela e, com uma medida muda, entrega-lhe o *aaja*. Esta retribui com surpresa e satisfação a prestigiosa incumbência de tomar o nome do novo filho-de-santo. Dá um passo à frente e fazendo uma vênia recebe de *Ialoxundê* as suas bênçãos. Depois, envolve o corpo no xale branco que até então trazia sobre os ombros. O mais completo silêncio reina dentro do *barracão*. Todos os olhos estão presos à *ialorixá*. Esta conduz o *iaô* pelo braço. Começa a caminhar com ele. Dá alguns passos, inclina-se para ele e pergunta-lhe, ao pé do ouvido:

ORÚKỌ TI ÌYÀWÓ?
Qual é teu nome, *iaô*?

Aproxima seu ouvido da boca do noviço para que este lhe responda baixinho. Repete os mesmos gestos e palavras mais duas vezes. A cada uma delas pergunta, à assistência: “— Vocês ouviram alguma coisa?” Ao chegar perto dos atabaques, pára e diz: “— Você agora vai falar bem alto para que todos no mercado ouçam o seu nome!” O *aaja* vibra com mais força. A mãe-de-santo dá dois passos para trás e o *iaô* está só diante de todos.

Lentamente, começa a girar sobre si mesmo. E, num salto repentino, brada o seu nome: “*Odé Taiyó*”, que significa “O Alegre Caçador”.

A tensão que pesava sobre a audiência, até aquele momento, se converte, de súbito, num júbilo incontido. Uma cantiga anuncia:

WÁ INÁ, KÌ MÌ, P’ODÓ, ODÉ TAAYÒ, KÚ ILÉ!
Venha luz, louvar-me, chame o pilão,
Odé Taiyó, seja bem-vindo a esta casa!

Enquanto este verso ressoa, o séquito se encerra em torno do *iaô*. Do lado de fora os rojões espoucam. A trajetória circular transforma-se num desfile triunfal, ao som de outra cantiga:

ÈMI YÈ! ÀLÀ ÑYỌ!
Viva! A pureza está surgindo!

A comemoração da alegria-do-nome chega ao seu clímax, quando todos começam a cantar com entusiasmo:

AGOGO N’IFÁ RÙ, WÁ WÒ
WỌ’LÉ YÌ’O
AGOGO N’IFÁ RÙ, Ó DÁRA

dos persas nossos contemporâneos, vestidos com roupagens de tecidos multicolores, atravessando gravemente e em silêncio, acompanhados por suas comitivas, a multidão que se agitava em sua volta.”¹⁶

Roma, como tantas outras cidades do Mediterrâneo, e a maioria dos centros urbanos do Novo Mundo, era uma cidade mestiça. Poderíamos ser tentados a considerá-la através da metáfora do mosaico, com as suas evocações de contigüidades bizarras, sonoridades discrepantes e riqueza de matizes. Podemos até imaginar a fascinante e perigosa aventura de transitar entre esses pequenos mundos, ao mesmo tempo próximos e distantes. Embora sugestiva, essa metáfora não é de todo satisfatória porque omite a condição fundamental dessa surpreendente coexistência.

Essa imensa variedade pôde conviver no mesmo espaço por ter sustentado a ficção (o artifício sociológico) e a prática dessa “reciprocidade das perspectivas” ou desse “engajamento conversacional” que outrora eram singelamente chamados de sincretismo.¹⁷

As cidades onde nasceu o candomblé eram, também, centros de reunião e intercurso de um grande número de etnias. Os cronistas urbanos e os viajantes retiveram esse aspecto, dedicando-lhes, às vezes, algumas de suas melhores páginas. O tema fez fortuna, igualmente, na literatura. Os estudiosos tampouco deixaram de ocupar-se dele, embora com sentimento misto; sempre entre a admiração e a repugnância.

Essa farândola não só existia, como funcionava. Apesar da balbúrdia das praças, ruas e mercados; apesar da confusão de idiomas; apesar da estranheza das etnias africanas, nativas ou européias. Existia e funcionava, em que pesem percalços e dificuldades, desde os primórdios da colonização portuguesa, no Brasil. Essas cidades eram, pois, um fervilhar de estranhamentos do qual, além de afirmar que funcionava, é preciso assinalar, também, o elevado teor de conflitos potenciais.

A escravidão impôs à sociedade brasileira, desde os seus começos, a presença maciça de negros africanos, cuja acolhida propunha espinhosos problemas de enquadramento social. A situação criada com a imigração compulsória de africanos é constrangedora para todos. A convivência não podia limitar-se à mera contigüidade, pois envolvia, desde o início, um sistema de prestações mútuas, embora não eqüitativas. Os africanos tinham de situar-se, fosse como fosse, no sistema das relações sociais. Sem isso, aumentaria ainda mais o já elevado potencial conflitivo dessa coexistência. A solução desse problema era crucial para ambas as partes.

Como em Roma, também aqui era pertinente a questão do relacionamento entre grupos humanos distintos. E, também neste caso, essa relação envolvia os respectivos deuses e santuários. Os problemas da

hospitalidade, enfrentados pelos antigos no Mediterrâneo, ressurgiram e tiveram de enfrentar-se no Novo Mundo. Pode-se dizer mesmo que nisso se jogava a questão da sua sobrevivência, da sua viabilidade.

A proximidade inquietante com esse “estrangeiro de dentro” que era o africano, foi um elemento marcante da nossa conjuntura inaugural. A propósito dele vai desenvolver-se todo um processo de ritualização da hospitalidade. Entre esses parceiros desiguais da sociedade brasileira, as relações não podiam ser de pura coerção. Não eram suficientes o látego do feitor e os instrumentos do suplício.

A hospitalidade envolve, no entanto, um movimento dialético entre a reciprocidade e a reserva.* Essas duas coisas caracterizam, desde sempre, os contextos sociais criados pela presença, no seio da sociedade, de um *Gastvolk* — de um povo hóspede, ritual, formal ou facticamente segregado.** Por mais insólito que possa parecer esse tratamento da ritualização das relações sociais como um problema de hospitalidade, é exatamente disso que se trata.

O fundamento da lei da hospitalidade é a ambivalência. Estabelece a ordem através do sagrado, torna possível conhecer o desconhecido e substitui o antagonismo pela consideração mútua. Se não consegue excluir totalmente o conflito, tende, no entanto, a reprimir sua manifestação, proibindo qualquer ofensa de parte a parte.¹⁸ As relações de hospitalidade definem, sempre, um campo de relações perigosas. Por isso requerem, ao mesmo tempo, a elaboração de um terreno comum para o entendimento e uma complicada etiqueta de evitações. O resultado dessa trama é o aparecimento do que chamamos uma *ética do compromisso*. Esta consiste em valorizar a ficção do entendimento, acentuando a disposição de acolher, e no concomitante ocultamento da reserva, obliterando a firme decisão de resguardar os limites das respectivas identidades pela manutenção das distâncias e conveniências.

A *ética do compromisso* impõe que não se fale da persistente exclusão do povo-hóspede, no que tange à vertente formal da sociedade. Impõe, ao mesmo tempo, que este último não expresse qualquer veleidade de inclusão formal. A linha de ruptura deve permanecer latente. O sincretismo afro-brasileiro é a expressão mais significativa desse faz-de-conta sociológico, paraíso da consciência ingênua, abalado pelo escândalo da *romaria*. Esta permite desnudar um dos mais zelosamente guardados domínios da ideologia na sociedade brasileira.

O sincretismo estabelece a ficção de que, no seu território, todos os mal-entendidos se desfazem, todas as dificuldades se resolvem e to-

* Para uma síntese dessa questão remetemos à recensão que Isaac Joseph (1986) faz dos livros de Goitein (1967:71, 73, 78 e 83) e Baslez (1984).

** As idéias de Max Weber (1976), juntamente com as de Simmel (1968), Goitein (1967:71, 73, 78 e 83) e Baslez (1984) são fundamentais para essa questão.

das as diferenças se esfumam num surpreendente acordo final. Com isso torna possível a uma sociedade fadada a viver “entre duas ou mais culturas”¹⁹ partilhar, de fato, uma visão de mundo comum. Os africanos crêem que a sua disposição de acolher o sagrado cristão os torna aceitáveis. Os católicos crêem que a disposição que os africanos manifestam de acolher a sua fé converteu-os, transformando-os em negros cristãos.

Na *romaria*, porém, revela-se, de modo brusco e desconcertante, o avesso desse idílio de acolhimento e convergência. Os africanos, convictos do seu direito de reconhecer e saudar os *òrìṣà* sob a espécie dos santos católicos, descobrem que para os católicos isso não passa de uma pretensão. Diante dela esses últimos são levados à recusa do que lhes parece não só uma tradução equivocada de sua cosmologia, como ainda uma violação intolerável das distâncias sociais.

O enquadramento hierárquico, tão habilmente realizado em outros domínios do social, mostra-se nesse momento problemático. Os católicos descobrem, assombrados, a tenacidade das “superstições”. São obrigados a reconhecer o caráter precário da conversão dos “africanos”. Estes, por seu lado, não têm mais como ignorar o igualmente precário da sua aceitação. Evidencia-se, ao contrário, que, sob determinados aspectos, sua exclusão da sociedade brasileira permanece, na esfera pública, ao menos formalmente. É esse colapso, no entanto, que permite desmascarar e compreender aquilo que Nina Rodrigues, sem lograr uma explicação mais satisfatória, chamou, acertadamente, a *ilusão da catequese*.²⁰

A *romaria* reabre, pois, uma das mais profundas feridas simbólicas da nossa sociedade, marca dos seus inícios e estigma de sua formação. De um só golpe esse rito singulariza uma identidade problemática (“estrangeiros de dentro”) e define os limites de suas relações com a identidade social dominante. Por isso, constitui, no verdadeiro sentido da palavra, uma agressão e um desnudamento da consciência ingênua.

Paradoxalmente, essa descoberta ocorre por uma obrigação ritual do ciclo iniciático do candomblé. É como se este só pudesse dar por encerrado o processo de construção da nova identidade depois de transgredir a *ética do compromisso* em virtude da qual há coisas que não devem ser ditas, como por exemplo esta de que, em sociedades hierárquicas como o Brasil, tudo vai bem enquanto cada um souber o seu lugar.*

Dos *iaôs* em *romaria* dissemos que formavam um bando vindicatório,** por tratar-se de um grupo de indivíduos que percorre o centro

* A compreensão mais profunda da importância e do alcance dessa questão, na cultura e na sociedade brasileira, surgiu com um texto assinado por Roberto A. Da Matta — “Você sabe com quem está falando?” (Da Matta, 1978:139-193).

** O bando de *iaôs* parece outrora ter existido, também, sob a forma de bando precatório. Acompanhados por um mais velho, os filhos-de-santo corriam a ci-

ções, pois são muitos e notórios os casos em que sua prática se revela compensadora.

O rito da *romaria* é, assim, o testemunho de uma fina intuição sociológica. Desenvolve uma bem dosada dialética de humildade e arrogância que é o grande segredo da navegação social em contextos onde o prestígio e as posições formam uma sutil escala de lugares, poderes e precedências, onde ninguém é, definitivamente, igual a ninguém.*

Por isso, esse rito singulariza o povo-de-santo, que, através dele, se apresenta no espaço público, deixando de ser esse *negotium perambulans in tenebris* ao qual gostaria de vê-lo condenado "a ilusão da catequese".

Seu alcance, no entanto, não deve ser medido apenas pelos seus efeitos da esfera pública. Tem consequência para ambas as partes. Aventurar-se no santuário do outro traz consigo o efeito inesperado de reforçar os valores dos próprios grupos de culto. No contexto do rito, católicos e filhos-de-santo não têm como escapar à aguda consciência das distâncias que podem, eventualmente, separá-los.

Por esse motivo, a *romaria*, além de evidenciar os escolhos da gramática segundo a qual se conjugam as relações perigosas, desempenha um importante papel na sintaxe do ciclo iniciático. É, ao mesmo tempo, o seu anti-clímax e o seu desfecho necessário.

Cabe, no entanto, indagar qual a sua pertinência sociológica. Isto não conseguiram fazer, no Brasil, as análises clássicas do sincretismo, que prestaram atenção ao que se passava entre os deuses ou dentro da mente dos indivíduos, esquecidas de que a solução do enigma estava nas relações *entre* os homens.

Banzo, Quilombo e Culto, ou "Como o cativo fez a seita"

O cativo traz consigo um desarraigamento radical. A começar pela notória brutalidade do tráfico e das violências, apenas vislumbreadas, que constituem os seus necessários antecedentes. Extraídos à força de seu meio social e natural; condenados à dispersão e à mistura; mercadejados e vendidos como *semoventes*; sem qualquer expectativa razoável de retorno — os africanos encontravam-se diante de uma situação-limite.

A morte — quotidiana ou heróica; individual ou coletiva; trágica ou natural — coloca os seres humanos diante de um limiar. Para além

* Ver a propósito a análise da "fábula das três raças", tal como proposta por Roberto A. Da Matta (1981:58-85).

vas que equivalem à negação peremptória do engajamento conversacional. Além delas, entretanto, houve uma alternativa que não o recusou. Foi esta a via que escolheram os cultos afro-brasileiros. Ao invés da autodestruição ou da guerra, procuraram enfrentar as mais duras condições com a disposição de perdurar. O artifício de que se valeram, com essa finalidade, foi o de transformar o impulso (auto)destrutivo em discurso, domesticando assim as virtualidades ameaçadoras do desespero mudo e do furor.

As terríveis provações da travessia do Atlântico não tinham privado esses imigrantes da memória dos seus deuses, nem da capacidade de reconhecer os deuses alheios, nem tampouco da capacidade de identificar uns com os outros. Com isso, e com a disposição de perdurância,²³ estavam dadas as condições mínimas a partir das quais se desenvolveram os ensaios dessa reciprocidade de perspectivas que o sincretismo afro-brasileiro acabaria por concretizar.

O sincretismo não se exerceu apenas no terreno das tradições afro-católicas. Já nos porões dos tumbeiros começou a ser negociado esse acordo mínimo em virtude do qual se tornou possível pactuar a não menos difícil conversação entre *òrisà*, *inkices* e *voduns*, divindades e espíritos tutelares de etnias separadas, não só pelos seus idiomas e modos de vida, mas, às vezes, pela animosidade profunda da guerra, da conquista e da escravização.*

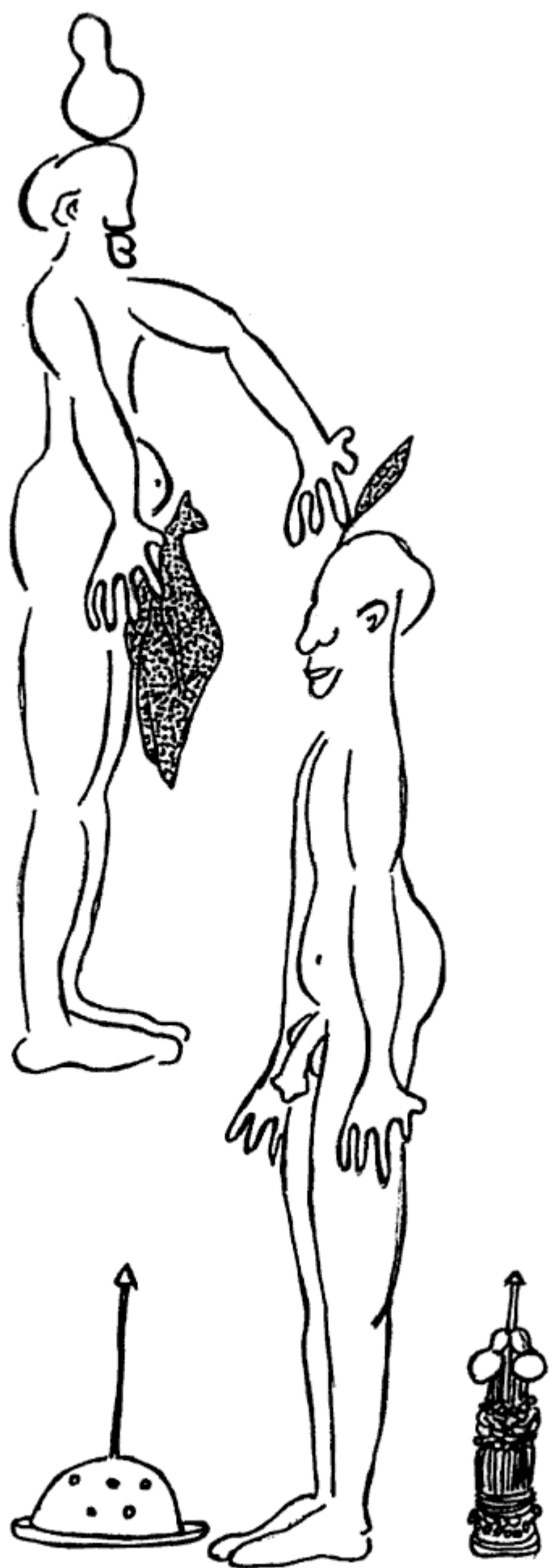
A solução dos cultos afro-brasileiros foi, necessariamente, impura. Ela não teria sido possível se todos tivessem resolvido manter-se intransigentes na sua fidelidade às teologias e cosmologias originais, pois exige uma disposição para o compromisso avessa a todo e qualquer purismo maximalista. Ao recusar este último, foi capaz de produzir esse auto-reconhecimento caleidoscópico da África, que intriga e fascina nos terreiros de candomblé.

À fatalidade da diáspora, os africanos responderam com o banzo, com os quilombos e com os cultos. Estes últimos revelaram-se, finalmente, o mais bem-sucedido esforço dos cativos para remediar a dispersão e a solidão.

O resultado desse esforço urdido nos ensinamentos da dor e consolidado na *ética do compromisso*, foi essa rede de lugares sagrados em torno dos quais os cativos podiam congregar-se e celebrar seus ritos.

Ao se reunirem, entretanto, fizeram-no ao redor de uma imagem tutelar. É essa imagem que vamos encontrar na história de *Citala, babalorixá "de angola"*:

* O melhor exemplo disso é o caso das lutas que opuseram, na África, os *Fón* e os *Yorùbá*. Os últimos, derrotados, foram feitos escravos e deportados em massa para o Brasil pelos seus vencedores. (Devemos este oportuno lembrete ao Professor José Maria Nunes Pereira.)



“Então. . . a galinha-d’angola é um bicho encantado por Obaluaiê. Tanto que o primeiro escravo que viu uma, o Africano, dela fez um iaô. . . Daí tirou um iaô: ‘Se essa galinha é tão bonita, por que eu não posso fazer igual?’ Então ele tirou um iaô. Raspou esse iaô. E esse iaô tinha o nome de Jinan. Por isso, a galinha-d’angola simboliza Obaluaiê, o velho. Aí ele pegou o iaô e pensou: ‘O que eu posso botar na cabeça, simbolizando?’ E colocou o chifrinho da galinha. Pegou a cabeça e pensou: ‘Vou botar’. E fez o *adoxu*. E fez as pintinhas iguais às da galinha-d’angola. Se você reparar bem, a galinha-d’angola anda abaixadinha; a cabeça baixa como deve andar um iaô. A galinha-d’angola só anda em bandos. Nós também. . . Daí foram surgindo filhos e filhos e filhos. E criou-se a seita.”

Ouvimos essa história com a certeza de que se tratava de um achado. Associava, explicitamente, a galinha-d’angola com o cativo. Além disso, ficamos seduzidos pela solução que o mito dá à tarefa de reencantamento do mundo. O “africano”, maravilhado pela conquém, toma a decisão de fazer a seita, servindo-se dela como modelo.

Contudo, só descobrimos o verdadeiro alcance da narrativa a partir de dois comentários, aparentemente inessenciais: o primeiro afirma tratar-se, no caso, de “um bicho encantado por *Obaluaiê*”. O segundo declina o nome do primeiro *iaô*, chamado Jinan. Acrescenta, ainda, de modo algo obscuro, ser este o “fundamento” de *Obalúwàiyé*.

Obalúwàiyé é o orixá das doenças e das curas. Suas cores — o preto, o branco e o vermelho — são as da galinha-d’angola. O nome do primeiro *iaô*, porém, corresponde à expressão nagô *JINNŌN*, que significa “sara”, “estar curado”, “não doer mais”. E é isso que permite restituir o enunciado místico na sua plenitude. *Obaluaiê* encantou a galinha-d’angola. Inspirando-se nela, fez o primeiro *iaô*. Este chama-se Jinan (*Jinnŏn*) — “aquele que está curado”, livre e longe da dor.

Essa imagem tutelar encontra-se igualmente, no rito. Em vários ritos, até. Vimo-la no *borí*, no *orúko* e na *romaria*. Nesta última, conseguimos descobri-la no símile explícito do narrador, quando se refere ao modo de andar que têm os filhos-de-santo, em bandos, com os olhos voltados para o chão.

No *borí*, é um dos ingredientes imprescindíveis à plenitude da existência em gestação. No *orúko*, representa essa explosão de vida que se configura no “barco-dos-iaôs”. Na *romaria*, que submete essa forma de vida à sua primeira prova mais forte, é ainda a galinha-d’angola que proporciona ao grupo, não só o seu aspecto morfológico, como também os parâmetros do seu *ethos*.

Com a *romaria*, a irrupção da estranheza surge como uma espécie de anamnese: o corpo social, sempre disposto a esquecer a sua heteroge-

neidade, vê-se obrigado a constatar a outra vez.^{2 4}

Trata-se, pois, de um desafio difícil de ser recusado. Com o escândalo, os papéis se definem e a passionalidade dos atores chega ao ápice. Os católicos assumem um monoteísmo intransigente, esquecidos das mil e uma maneiras que inventaram para transgredi-lo na vida cristã. A ele os adeptos do candomblé opõem uma versão do culto dos santos que tende a despertar nos católicos o fantasma de suas tentações idólatras. Os filhos-de-santo, por sua vez, são levados a constatar o caráter problemático da sua inserção social, experimentando, com toda a crueza, os custos de sua identidade.

Os cultos afro-brasileiros cuidam, portanto, de sanar esse máximo comprometimento da identidade que fez da condição de escravo uma situação-limite. Lutam contra a desarticulação dos laços sociais provocados pelo desarraigamento. Proporcionam uma maneira de falar da situação do cativo, conferindo-lhe sentido e positividade.

Desse modo, garantem a perdurância dos grupos e dos indivíduos.

Ao banzo, espectro mais terrível da solidão e caminho sem volta do aniquilamento total da existência, opõem a construção de novos nexos sociais. Através deles fundam a convicção de que, apesar de tudo, é possível reconstituir a continuidade, não só entre o *òrun* e o *àiyé*, mas, também, entre a África e o Brasil. Sobretudo alimentam a esperança de que seja possível, contra todas as restrições, e contra a maior de todas elas que é a morte, restabelecer a continuidade e a plenitude da vida.

À Tróia Negra dos Palmares e à implosão anônima do banzo, os cultos afro-brasileiros preferiram a dimensão propriamente humana. Obstinadamente procuraram dar aos seus essa justa medida de solicitude, sedução e ousadia sem a qual não se sobrevive ao cotidiano do cativo. Assim, transformaram a cidade da Bahia na Roma Negra.* Nela erigiram os seus mais notáveis santuários. Não contentes com isso, no entanto, trataram também de elaborar as condições de sua inclusão na sociedade, reivindicando-a, de modo conspícuo, nos templos da religião oficial. É esse o desafio que a *romaria* revive para cada novo *barco* de filhos-de-santo.

Da Capo al Fine: o debate do bedel Pedro Arcanjo com o Prof. Nilo Argolo

Com isso voltamos ao nosso ponto de partida. Por que, afinal de contas, tem o *iaô* de ir à missa? O que torna a *romaria* parte obrigatória

* Não devemos esquecer que a cidade da Bahia não é proverbial apenas pelos candomblés. Dela costuma dizer-se que tem uma igreja para cada dia do ano, atestado de sua catolicidade.

da iniciação nos candomblés? Que sentido tem essa manifestação de piedade fora do seu território de pertinência?

No *bôrí*, assistimos à anunciação do filho-de-santo — “Pai, ele nascerá; ele nascerá galinha-d’angola, conquém”. O *orúkô* viu o seu nascimento e ouviu o seu nome. Nos ritos lúdicos do *panán* e da *quitanda*, encontramos o seu personagem ainda tosco e tenro. Acompanhamos toda essa travessia, desde o início. Com a ida à missa coroa-se a obra do *rito*, pois é o cumprimento deste preceito que permite dizer das *iaôs*, como o faz Édison Carneiro — “*estão feitas*”.

Ir ao mercado e à missa não dá à identidade do filho-de-santo a sua configuração definitiva. É, no entanto, um passo decisivo, uma espécie de primeiro estágio do *iaô* no caminho de sua maturidade. É o momento em que se dá à lâmina recém-forjada a sua primeira têmpera. É esse momento vertiginoso e brusco em que os valores se associam profundamente às emoções. Uma fração de instante onde se dá o contato entre o pólo normativo e o pólo sensorial da existência.* Em que as mais profundas implicações de uma identidade social se fazem, verdadeiramente, sentir.

As pessoas que passaram por isso guardam a memória vívida dos acontecimentos. Falam deles sempre que a ocasião surge. E jamais de forma neutra. Não esquecem, decerto, essa combinação peculiar de ansiedade, temor, susto e constrangimento que marcou essa experiência. A primeira coisa mencionada, no entanto, é a firmeza no confronto, a ousadia, a disposição de desafiar.

Não há exagero quanto às circunstâncias tal como as descrevemos. Basta mencionar o caso das mães-de-santo que, de tanto serem expulsas das igrejas com seus *iaôs*, optaram por abandonar o rito. Suspendem-no como requisito do ciclo iniciático, pois não desejam ver-se, e a seus “filhos”, expostos ao vexame. Escolhem a evitação, que é o partido de certas tendências do Movimento Negro, cujos adeptos recusam a pertinência do ritual da *romaria*. Não crêem mais na possibilidade do compromisso, preferindo considerar a hipótese de uma separação mais radical em favor de um particularismo étnico e religioso. Conhecemos pelo menos um caso de polêmica entre um *babalorixá* e um de seus filhos-de-santo em torno do assunto. O pai-de-santo invoca os cânones rituais. O “filho” os recusa em virtude de considerações políticas e o orgulho étnico. Suas objeções não se limitam ao rito da *romaria*. Também o *panán* lhe merece reparos. Não aceita de bom grado nem o açoitamento ritual

* Para Turner (1957) esta é uma característica tanto dos processos quanto dos símbolos rituais. Ambos são capazes de estabelecer o nexo entre a dimensão social da regra e a dimensão individual do corpo. Desse modo, os valores sociais desgastados pelo cotidiano readquirem a carga afetiva que os torna não só plausíveis, mas desejáveis.



Saúdo A GALINHA D'ANGOLA

— INICIAÇÃO E IDENTIDADE NA
CULTURA AFRO-BRASILEIRA como
tratado que abre horizontes e
eleva nossos estudos de antro-
pologia religiosa a nível não al-
cançado antes, sendo obra emi-
nentemente acadêmica, mas com
uma força primitiva que vem do
osso, das veias e da carne de
nossa presença no mundo como
povo e nação.

Antonio Olinto



ISBN 978-85-347-0272-0



9 788534 702720