

As cidades de São Luís do Maranhão, Recife, Salvador, Rio de Janeiro e Porto Alegre foram os grandes centros urbanos onde, no decorrer do século XIX, as populações africanas, seqüestradas pelo tráfico de escravos, em um admirável e consistente esforço de superação à repressão que as atingia em todos os níveis, agruparam-se em torno de organizações religiosas, tais como o Candomblé, o Tambor de Mina e o Batuque. Nelas se reafirmaram identidades pessoais e coletivas, reinterpretaram-se conceitos, recriaram-se rituais, transmitiram-se mitos e lendas, reelaboraram-se as práticas de adivinhação, reconstituiu-se o rico panteão dos orixás, voduns, inquices e ancestrais. Estes saberes são até hoje resguardados nos templos e nas comunidades que se organizaram em torno deles.

Sábios, prudentes, sacerdotes e fiéis dessas grandes religiões brasileiras de raízes africanas se dispuseram a transmitir aos estudiosos parte desse vasto campo de conhecimento, que a presente publicação divulga por meio de escritos de antropólogos, psicólogos e sociólogos e que se subordinam ao tema da ancestralidade e dos panteões das divindades.



ISBN 85-347-0237-3



9 788534 702379

capa: Leonardo Carvalho



CULTO AOS ORIXÁS

Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.)



Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.)



CULTO AOS ORIXÁS

Voduns e Ancestrais
nas Religiões
Afro-brasileiras

Claude Lépine
Deoscóredes M. dos Santos
Gisèle Omindarewa Cossard
Juana Elbein dos Santos
Monique Augras
Sérgio Figueiredo Ferretti
Vivaldo da Costa Lima



CULTO AOS ORIXÁS

A presente publicação integra um projeto a longo prazo, iniciado há mais de vinte anos, quando seu idealizador, o sociólogo Carlos Eugênio Marcondes de Moura, editou *Olóòrisà — Escritos sobre a religião dos orixás*, o primeiro volume de uma coletânea, a que se seguiram *Bandeira de Alairá, Meu Sinal Está em Teu Corpo, Candomblé — Desvendando Identidades, As Senhoras do Pássaro da Noite* e *Leopardo dos Olhos de Fogo*.

Tem esta série como objetivo: divulgar estudos inéditos de sacerdotes, antropólogos, sociólogos, psicólogos e historiadores em torno da religiosidade de raiz africana; traduzir textos publicados no exterior em publicações de rara ou difícil circulação entre nós; reeditar estudos quase inteiramente fora de circulação, olvidados, encontrados apenas em circuitos especializados, longe do alcance do grande público; organizar uma extensa bibliografia, que se propõe a recuperar fontes e oferecer suporte para futuras pesquisas. O projeto também se abre para a persistência das tradições religiosas afro-americanas nas Américas, notadamente em Cuba, país em que a *Santería*, a *Regla de Palo Monte* e a *Regla Arará* — designações locais, que correspondem aproximadamente ao Candomblé Nagô, ao Candomblé Congo-Angola e ao

CULTO AOS ORIXÁS

Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-brasileiras

Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.)



CULTO AOS ORIXÁS

Voduns e Ancestrais
nas Religiões
Afro-brasileiras

Claude Lépine
Deoscóredes M. dos Santos
Gisèle Omindarewa Cossard
Juana Elbein dos Santos
Monique Augras
Sérgio Figueiredo Ferretti
Vivaldo da Costa Lima

Rio de Janeiro



Copyright© 2004
Claude Lépine, Carlos Eugênio Marcondes de Moura, Deoscóredes M. dos Santos,
Gisèle Omindarewa Cossard, Juana Elbein dos Santos, Monique Augras,
Sérgio Figueiredo Ferretti, Vivaldo da Costa Lima

Edição
Cristina Fernandes Warth

Revisão
Wendell Setúbal
Marcos Roque

Diagramação
Vera Barros

Capa
Leonardo Carvalho

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.

C974 Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras /
1ª ed. Carlos Eugênio Marcondes de Moura [organizador]. – 1.ed. – Rio de
2ª reimp. Janeiro: Pallas, 2006.
260 p.; 16 x 23 cm

Inclui bibliografia.
ISBN 85-347-0237-3

I. Orixás - Culto. 2. Cultos afro-barsieliros. I. Moura, Carlos Eugênio
de, 1933-.

04-1784

CDD 299.67
CDU 299.6.21

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



SUMÁRIO

Introdução	
Coletânea de coletâneas	7
Análise formal do panteão nagô	
Claude Lépine	21
Organização do grupo de candomblé. Estratificação, senioridade e hierarquia	
Vivaldo da Costa Lima	79
A filha-de-Santo	
Gisèle Omindarewa Cossard	133
Quizilas e preceitos – transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo	
Monique Augras	157
Voduns da Casa das Minas	
Sérgio Figueiredo Ferretti	197
O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos Eguns	
Juana Elbein dos Santos e Deoscóredes M. dos Santos	225

INTRODUÇÃO

COLETÂNEA DE COLETÂNEAS

Há vinte anos, este organizador conseguiu persuadir um grupo editorial a lançar uma coletânea de ensaios em torno do candomblé, cujo objetivo era o resgate de autores quem sabe a caminho do olvido, a divulgação da produção do que melhor se vinha fazendo no campo acadêmico, a tradução de textos publicados no exterior, inéditos entre nós, e o levantamento exaustivo de uma bibliografia que não cessa de multiplicar-se. A série alcançou seis volumes, quase todos esgotados, e agora assume nova configuração, graças à iniciativa da Pallas Editora: reedição de alguns desses ensaios, agrupados tematicamente. O primeiro volume foi lançado em 2000 e tem por título *Candomblé: religião do corpo e da alma*. O presente volume reúne textos que tratam do panteão dos orixás e voduns, da organização hierárquica e etapas iniciáticas nas comunidades de candomblé, dos interditos e proibições, as assim denominadas quizilas, vigentes em tais comunidades, e um ensaio inaugural, inovador, sobre o culto aos ancestrais na Ilha de Itaparica, na Bahia.

Ao proceder a uma análise formal das divindades que compõem o panteão nagô, a antropóloga Claude Lépine se propõe a examinar as características próprias do sistema de classificação do pensamento nagô, tal como ele foi reelaborado no Brasil, e a examinar sua estrutura lógica. A autora considera o conjunto dessas divindades como um sistema simbólico, que ela supõe ser constituído por um número restrito de unidades e de termos definidos por relações diferenciais. Ao comparar o caráter e os objetos atribuídos a essas divindades, os orixás, torna-se possível elaborar um modelo combinatório. Cada um dos orixás está associado a elementos da natureza, fenômenos meteorológicos, determinada cor, dia da semana, animais, plantas etc. Supõe, além disso, que os filhos-de-santo herdem e reproduzam o temperamento de seu santo de cabeça, podendo, às vezes, haver certa influência de um segundo orixá, o *adjuntó*, de tal modo que os deuses fornecem modelos com os quais os fiéis se identificam.

Nos terreiros ketu tradicionais de Salvador, onde a autora realizou sua pesquisa, são conhecidos atualmente dezesseis orixás ditos

gerais, cada um deles com um número mal definido de "qualidades" ou formas sob as quais é distinguido. Os princípios que ordenam o panteão das divindades, são essencialmente os seguintes:

1. O princípio da *senioridade*, que regula a hierarquia das classes de idade. Ao combinar-se ao princípio da separação das "nações" africanas (ketu, jeje, ijexá), ele ordena o panteão e os subpanteões que constituem o mundo dos deuses, dos mais velhos aos mais novos.
2. A *divisão sexual das funções*, cabendo às entidades femininas funções vitais, e as entidades masculinas a guerra, a caça, a indústria, a medicina.
3. A *polaridade da direita e da esquerda*, que subordina as divindades da esquerda às da direita. No entanto, dependendo do contexto, esta polaridade, na maioria das vezes, parece reduzir-se à oposição das gerações ou dos sexos.

As divindades, ao nível da religião, definem-se pelo caráter a elas atribuído, assim como a seus filhos. Ao nível do ritual, distinguem-se por relações diferenciais que se manifestam nos colares, roupas, alimentos, assentamentos, ritmos, número simbólico de qualidades. Tais características são pensadas como expressão do temperamento e da preferência dos deuses. O "caráter" dos orixás, explica Claude Lépine, é essencial, à medida que explica e justifica o ritual, as obrigações e os tabus de cada um dentro do candomblé. Como se supõe que os adeptos de cada orixá reproduzem os traços psicológicos essenciais de sua divindade, o caráter dos orixás fornece um meio de classificar comodamente os seres humanos.

Ao comparar o caráter da totalidade dos orixás do panteão nagô, percebe-se que eles se diferenciam uns dos outros do ponto de vista do tipo morfológico, do comportamento sexual, da psicologia propriamente dita e da agressividade, sendo possível agrupá-los em seis categorias: o ar, a água, a terra, o fogo, a cultura, representada pelo ferro, e a natureza, representada pela vegetação e os animais selvagens. Cada orixá resulta da combinação de várias entidades de origens diversas e isto faz com que muitas divindades correspondam a vários elementos simultaneamente. No caso de Iansã, por exemplo, ela aparece como associada ao mesmo tempo à água, ao vento e ao fogo. O fogo, por sua vez, surge ligado tanto a Iansã como a Xangô, Exu ou Iroco.

As características psicológicas de cada qualidade de orixá parecem ser interpretações de algumas das propriedades físicas dos ele-

mentos que tais entidades governam. Atribui-se, às qualidades dos orixás, funções específicas, ligadas aos elementos e às forças primordiais que eles governam. Finalmente, parte dos traços psicológicos que constituem o caráter de uma divindade parece ser interpretação de episódios mitológicos. O caráter atribuído às divindades parece incluir dados da experiência dos membros do grupo de culto, vivenciadas a partir do relacionamento com os filhos de vários orixás, o que vem enriquecer os estereótipos tradicionais.

A partir de tais considerações, muito bem fundamentadas, a autora analisa minuciosamente e por meio de várias exemplificações os atributos das divindades, que permitem classificar vários aspectos da realidade: ritmos e toques de atabaques, colares, vestimentas litúrgicas, oferendas, assentos e, finalmente, o número de qualidades atribuído a cada orixá. Ela observa, entretanto, que há muitos outros aspectos da realidade que os orixás servem para classificar, como, por exemplo, as ferramentas, as danças, os gestos e movimentos corporais, as ervas e os astros etc.

Um pequeno glossário, acrescentado por Claude Lépine a seu ensaio, completa o interesse que ele nos desperta.

Ao iniciar seu ensaio sobre a organização dos grupos de candomblé, sua estratificação, senioridade e hierarquia, o antropólogo Vivaldo da Costa Lima chama a atenção para a ação centralizadora das ialorixás e babalorixás, mães e pais-de-santo, líderes das comunidades religiosas. Trata-se de uma maternidade ou paternidade classificatórias, assumidas com o processo iniciático, quando o conceito de família biológica sempre cede lugar a outro conceito, o da família-de-santo. Esses chefes de grupo estão naturalmente investidos de uma série de poderes, que se evidenciam em sua autoridade normativa.

A estrutura do candomblé – e o autor está referindo-se aos candomblés jeje-nagôs de Salvador – repousa em duas categorias de afiliados: os iniciados como filhos-de-santo até o estágio de feitura do santo e os vários titulares de posições executivas e honorárias no terreiro. É a partir dessas duas amplas categorias que se estrutura a hierarquia dos templos, tanto nos campos espiritual e litúrgico como na organização da sociedade civil, que trata dos assuntos mais seculares do grupo e de seu relacionamento com as instituições públicas e as agências de controle da sociedade global. É costume conceder-se aos

ditos “amigos da casa” títulos meramente honoríficos, que não envolvem qualquer atividade litúrgica ou administrativa.

Filiar-se a um grupo de candomblé é ato voluntário, mas que deve obedecer aos padrões mais ou menos institucionalizados das formas de apelo que determinam a decisão das pessoas de ingressarem formalmente num terreiro, através dos ritos de iniciação. O candomblé, como qualquer outra religião iniciática, provê as circunstâncias em que o crente poderá situar-se plenamente num grupo socialmente reconhecido e aceito, que lhe garantirá *status* e segurança, propiciando-lhe um sentido para a vida.

Partindo dessas colocações de ordem mais geral, o autor apresenta-nos o mapeamento da caminhada religiosa, iniciática, a ser percorrida pelo fiel, e que tem seu primeiro momento nos ritos de iniciação, mediante os quais ele irá estabelecer uma relação permanente com o grupo. Tais ritos comportam várias etapas, também denominadas *obrigações* na rica linguagem do povo-de-santo: simples lavagem de contas, o ritual de feitura, quando é organizado um subgrupo, composto de noviços, que recebe a denominação de *barco* – e é na sua ordenação que começa a prevalecer o princípio de senioridade, de grande importância na organização social dos candomblés. É também nesse momento que começa a delinear-se a terminologia do parentesco-de-santo e os noviços recebem o nome genérico de *iaô*, que os acompanhará nos primeiros tempos de sua vida religiosa. Após a obrigação dita de sete anos, o *iaô* passa à categoria de *ebomim ebame* ou *ebome*, quando terá acesso às hierarquias executivas do terreiro. Chama o autor a atenção para o comportamento que o princípio da senioridade inspira e o controle que ele estabelece nos vários estratos do grupo religioso, já que é um elemento importante no equilíbrio e na hegemonia da organização dos candomblés. É no contingente dos ebomins que os dirigentes do terreiro escolhem aqueles que os ajudarão na direção e na administração da comunidade. Segue-se a enumeração e definição das hierarquias de mando dos templos: *pais e mães-pequenos, ialaxé, iabassê, ia tebexê, iá efun, sarapebé, ajibonã...* Ressalta-se o papel das *equédes*, mulheres consagradas ao serviço dos orixás por meio de ritos iniciáticos, de purificação e confirmação, que não conhecerão jamais a experiência do transe, mas que terão seu orixá *assentado*. Tal modalidade de iniciação acarreta deveres de caráter muito mais pessoal do que aqueles exercidos pelos *ogãs*, homens

que também não serão “feitos no santo”, embora o tenham igualmente assentado. A categoria dos *ogãs*, explicita o autor, também se organiza segundo princípios hierárquicos e funcionais.

Finalmente, além desses postos hierárquicos, cujos membros são auxiliares diretos do líder do grupo, Costa Lima distingue o que ele denomina *hierarquias honoríficas*, constituídas por postos ou nomes que se outorgam nos candomblés, genericamente denominados *oiês*, múltiplos (são conhecidos mais de 40 *oiês*, nos candomblés da Bahia), com que se homenageia uma pessoa amiga, pertencente ou não ao terreiro, mas que demonstra qualquer forma de interesse ou simpatia pelos orixás e seu culto.

O que só faz aumentar o interesse do texto de Vivaldo da Costa Lima é a transcrição dos depoimentos de seus informantes, cuja linguagem coloquial, colorida, comoventemente humana, ele respeita em toda sua integridade.

Iniciada no candomblé pelo lendário babalorixá Joãozinho da Goméia, a antropóloga e hoje ialorixá Gisèle Cossard (Mãe Omindarewa), filha de Iemanjá, ocupa uma posição privilegiada para escrever sobre as etapas iniciáticas atravessadas por uma filha-de-santo, que ela vivenciou, ao tornar-se praticante desta religião. É, portanto, de uma perspectiva “de dentro” que ela escreverá sobre as sacerdotisas do candomblé, situando-as como seres escolhidos pelo orixá, dono de suas cabeças, para que, por meio do transe, eles possam voltar à Terra e manifestar-se entre os humanos. Tem por objetivo a iniciação condicionar a pessoa escolhida, de tal modo que ela entre em transe no momento desejado e em circunstâncias muito precisas e controladas. A *iaô*, isto é, a iniciada, deve exercer também uma segunda missão, pois, através dela, são transmitidas as mensagens que o orixá destina aos humanos, tanto a ela, quanto às pessoas que a rodeiam. Quanto mais antiga a iniciação, mais a personalidade do orixá manifestado aumenta de importância, adquirindo nuances, segundo cada iniciado. O orixá, aos poucos, adquire o hábito de falar e com o tempo e a experiência desenvolvem-se os signos de um saber pessoal: dupla visão, profecia, língua secreta, conhecimento de plantas, remédios etc. Tal evolução se dá sem que a iniciada tenha conhecimento dela, assim como o fato de se tornar filha-de-santo ocorreu independentemente de sua vontade, sem que até mesmo tenha existido um esforço de sua parte para chegar a essa etapa de ingresso na vida religiosa.

O orixá controla diretamente a fisiologia da iniciada e reforça seu potencial vital; age sobre sua vida psíquica, através da criação de uma segunda personalidade ampliada, transmite-lhe ordens ou conselhos através de uma terceira pessoa que, no final do transe, revelará o recado recebido, com a devida cautela para que as revelações não causem um choque excessivo na *iaô*, caso estejam em contradição com sua vontade.

Mãe Omindarewa nos fala sobre a extrema importância da determinação do orixá protetor, na verdade um procedimento mediante o qual se percebe o núcleo das disposições que cada indivíduo recebeu de herança e que constituem sua estrutura somato-psicológica. As primeiras manifestações do transe devem ser observadas com muito cuidado pelo pai ou mãe-de-santo, já que podem fornecer indicações preciosas sobre a natureza do orixá. Por maior que seja a importância desses sinais, eles devem ser confirmados pelo jogo da adivinhação, mediante o qual se conhecerá o *odu*, isto é, o signo que marca cada destino e, através dele, o orixá dono da cabeça do consulente e dos orixás que acompanham e matizam o caráter de cada indivíduo.

Iniciada, a filha-de-santo é depositária da força divina, devendo cuidar para mantê-la intacta, evitando tudo aquilo que possa quebrá-la ou comprometê-la. Precisa, portanto, observar grande número de preceitos a ela ensinados ou aprendidos através da mais atenta observação. A esse conjunto de preceitos e regras de vida dá-se o título de *quizilas*, numerosas e de difícil classificação, algumas delas descritas pela autora.

A *iaô* deve aprender a dominar todo um código de ética e de comportamento em seu relacionamento com os orixás que constituem seu "carrego", com o pai ou mãe-de-santo, com as hierarquias do terreiro ou com seus companheiros de iniciação. O empenho que ela dedica a tal aprendizado facilitará cada vez mais sua inserção na comunidade religiosa e, conseqüentemente, ela se sentirá mais segura. Atenuam-se as distâncias entre ela e os mais antigos iniciados, entra-nha-se nela o conhecimento do ritual, gestos e palavras, danças e melodias acabam por se tornar automatismos indissociáveis.

Passará a *iaô*, até atingir o estágio de *ebomim*, já descrito por Vivaldo da Costa Lima, por uma série de cerimônias, "obrigações", minuciosamente analisadas pela autora, momentos de intensa participação pessoal e comunitária, que reforçam e aprofundam os laços

estabelecidos com seus orixás. A iniciação, mais as obrigações que retornam a intervalos ritualmente prescritos, permitem que a força sagrada, o *axé*, se transmita à filha-de-santo e de várias maneiras: diretamente do pai ou mãe-de-santo para cada iniciada; de uma filha-de-santo a outra, seguindo a ordem de iniciação; de "barco" a "barco", pois cada "barco" forma um todo, no interior do qual cada membro é solidário com os demais.

As regras estritas da vida cotidiana, as oferendas que devem ser feitas aos orixás impõem à *iaô* uma disciplina rigorosa, que também se reflete em sua vida pessoal e profissional. É um processo de crescimento, lento, às vezes doloroso, mas do qual ela sai engrandecida. "Aumentou seu potencial vital", conclui Mãe Omindarewa, "reforçaram-se sua harmonia, seu equilíbrio interior". A nova motivação de sua existência afirma sua personalidade. Através de sua função religiosa, ela ocupa um lugar de primeira linha na comunidade religiosa. Goza da consideração do grupo e, consciente da grandeza de seu papel, submete-se com alegria a uma disciplina e uma certa moral que a elevam aos olhos de todos. É através da filha-de-santo, elemento essencial de acesso ao divino, que a comunidade transcende a condição humana e assegura sua libertação espiritual.

Ao procurar apreender as modalidades de construção da identidade mítica, nos terreiros de candomblé, a psicóloga e antropóloga Monique Augras deparou-se com o fato de que todas as regras de comportamento, dentro do terreiro, remetem a um sistema estrito de preceitos e proibições, nem sempre explicitadas verbalmente. São as *quizilas*, termo formado a partir do étimo quimbundo e que expressa, de modo mais específico, as interdições ligadas às idiosincrasias do orixá de cada iniciado. Esse conjunto de interdições também é designado pelo termo de origem iorubá *euó*, de uso mais restrito no cotidiano dos templos.

As interdições trazem em seu bojo a possibilidade de serem contornadas e até mesmo infringidas. A autora estende-se, em seu ensaio, sobre o tema da transgressão, observando inicialmente que, no caso dos terreiros, trata-se de um mecanismo complexo. Com efeito, a transgressão é, ao mesmo tempo, sancionada e incentivada. No comportamento diário do iniciado, ao longo das primeiras etapas de sua vida religiosa, as falhas são insinuadas e deixa-se de prestar informações explícitas sobre o conjunto de regras que regem as várias dimensões

da comunidade em que o *iaô* ingressou. O conhecimento, sendo iniciático, é mais vivenciado do que verbalizado. O aprendizado dos limites se verifica empiricamente e o sutil incentivo à transgressão tem uma finalidade pedagógica. Proibição, transgressão, sanção e castigo definem-se reciprocamente, remetem às leis rígidas que organizam o campo do sagrado.

Os diversos tipos de transgressão tornaram-se objeto de estudo de várias investigações etnológicas, algumas delas evocadas pela autora, que sobre elas reflete, concluindo que enquanto revelador do sagrado, garantia da lei, movente do sistema e articulador de significações, o exercício da transgressão é puro paradoxo, que provoca uma indagação: no campo do sagrado, é possível deixar de transgredir?

O próximo passo é abordar os autores que estudaram os cultos tradicionais praticados na antiga Costa dos Escravos, entre eles Pierre Verger, Marc Augé, Melville Herskovits, Bernard Maupoil e William Bascom e como eles observam, nas etnias estudadas, a questão das proibições rituais, das quizilas e *euós*. A transgressão de um interdito provoca situações de liminaridade, que levam à assunção da culpa, a qual acaba por reintegrar as coisas em seu devido lugar, é uma das conclusões gerais a que chega Augras.

Já entre os autores, hoje considerados clássicos da antropologia, que realizaram pesquisas de campo no Brasil, Augras não se deparou com estudos sistemáticos dedicados ao tema das proibições, a que autores como René Ribeiro e Roger Bastide apenas fazem alusões. Augras aponta o grande interesse e os limites das investigações de Claude Lépine, Gisèle Omindarewa Cossard e Vivaldo da Costa Lima, cujos ensaios inovadores constam desta coletânea.

A pesquisa de campo de Monique Augras, realizada em terreiros de candomblé do Grande Rio, propôs-se a levantar, do modo mais exaustivo possível, as proibições rituais e as situações de transgressão, bem como as interpretações dadas a tais situações pelos membros das comunidades. Ela se deparou com a grande variedade de proibições, coletivas e individuais, e a conseqüente dificuldade de obter um quadro coerente, a partir de muitas informações contraditórias. Além disso, há matizes a se levar em conta, pois as proibições não são apresentadas como estáveis e mudam de acordo com o *status* do iniciado, ao longo de sua vida sacerdotal. O que chamou especialmente sua atenção foi o complexo sistema formado pelos tabus alimentares, que

constituem a maioria das quizilas que chegaram a seu conhecimento. Quanto a esse aspecto, a autora aponta para a dificuldade de relacionar os tabus alimentares dos orixás com as proibições impostas a seus filhos, reconhecendo embora a existência de certos interditos que ela classifica como “universais”, unanimemente respeitados, sem levar em conta qual o orixá “dono” da cabeça dos iniciados. Em um esforço de superar tais dificuldades, Augras estabeleceu um quadro que ela considera razoavelmente abrangente dos interditos alimentares, mas que não basta para explicar, por si só, a dinâmica e a lógica da quizila. A interdição será melhor compreendida quando se constata que, nela, está embutida a transgressão. A autora evoca Mauss, quando ele afirma que os tabus são feitos para serem violados. No candomblé, a quebra do interdito provoca necessariamente a reparação, que é sempre a oferenda. Ela, portanto, é necessária, pois restaura e expande a força do axé, enfraquecido pela transgressão. Violar um interdito desencadeia um processo de reparação e constitui mecanismo indispensável de organização do mundo e, correlativamente, de construção do homem.

Definindo a organização da mais do que centenária Casa das Minas como uma “gerontocracia matriarcal”, o antropólogo Sérgio Figueiredo Ferretti, em seu ensaio sobre as divindades cultuadas naquele templo de São Luís, chama a atenção para a grande influência que essa comunidade exerce sobre a religiosidade afro-maranhense. Ela teria se estruturado na primeira metade do século 19 e sua fundação possivelmente se deve a Nã Agontimé, mãe do Rei Ghezo (1818-1858), da dinastia que regeu durante séculos Abomé, na atual República do Benin, na África Ocidental. Nã Agontimé, devido a dissensões familiares e políticas, teria sido vendida como escrava pelo rei Adandozan e sua saga é evocada mais de uma vez por Pierre Verger. É esta forte evidência com as matrizes africanas que leva o autor, a partir da bibliografia disponível, a apresentar dados sobre a organização política e religiosa do antigo Reino do Daomé, para que melhor se compreenda a organização do culto na Casa das Minas. O próximo passo é uma descrição circunstanciada dos voduns hoje conhecidos no templo, suas características, organização, mitologia, nome das filhas mais lembradas na casa e, quando possível, estabelecer comparações entre os voduns, na atualidade, e os orixás nagôs. Esclarece preliminarmente o autor que o termo casa de mina ou casa de tambor de mina equivale a candomblé, xangô ou batuques de outras regiões. O

termo mina, por sua vez, refere-se ao forte português de São Jorge de Mina, antigo entreposto de escravos na atual Gana, bem como ao nome de grupos étnicos existentes na região, próxima do antigo Reino do Daomé. O termo vodum seria sinônimo de orixá, prevalecendo entre a etnia fon, do Daomé, chamada no Brasil de jeje.

Historiando a formação do reino do Daomé, cujo estabelecimento e expansão se deram entre 1600 e 1894, Ferretti chama a atenção para a complexidade de sua organização religiosa e política. A dominação exercida por esse reino sobre os reinos vizinhos implicou, entre outros fatos, na incorporação, ao panteão religioso, de inúmeras divindades, decorrentes da conquista e dos casamentos dos reis com mulheres de outras regiões. Os voduns representam ancestrais divinizados ou forças da natureza e são considerados intermediários entre o homem e o Deus Superior.

No reino do Daomé a religião estava subordinada ao poder político através de um ministério do culto. Todas as divindades pertenciam ao rei, que ao morrer também se tornava vodum. É elevado o número de voduns cultuados e, em estudo datado de 1961, Bernard Maupoil estimou seu número entre 200 e 600. Evocando antigas mitologias, Ferretti enumera os principais, encaixando-os em diversos panteões e fazendo especiais referências a Legba, o Exu dos nagôs, o mais novo e forte dos voduns, associado ao oráculo e à divindade da adivinhação, Fã.

A extrema reserva e discrição que cercam a religiosidade, na Casa das Minas de São Luís do Maranhão, dificultam a apreensão da mitologia ou da história das divindades atualmente ali cultuadas. Embora os rituais sejam numerosos e longos, não se fala dos mitos que os fundamentam e, a respeito dos voduns, costuma-se guardar segredo e mistério, o que talvez explique a perda de muitos conhecimentos. Não quer isto dizer que, ainda hoje, não se saibam os vários nomes das divindades, seus cânticos, características, episódios de suas vidas e atitudes rituais a elas apropriadas, bem como o grupo de famílias míticas a que pertencem e suas relações de parentesco com os demais voduns. Esse conhecimento, porém, só se transmite a alguém de confiança e é passado com grande zelo.

Levando em consideração tais empecilhos, Ferretti, ao longo de sua prolongada freqüentação na Casa das Minas, foi aos poucos levantando o perfil do panteão das divindades ali conhecidas e/ou

cultuadas – mais de sessenta – bem como as práticas rituais, públicas, a que teve acesso. Crê-se na existência de um Deus Superior, chamado Evovodum ou Avievodum, distante, pouco acessível e que delegou poderes a seres intermediários. Esse conceito se ajusta perfeitamente à visão que, no candomblé, se tem de Olórum, o ente supremo. Avievodum é identificado com o Divino Espírito Santo. Abaixo dele estão os santos da Igreja Católica, também distanciados da humanidade, pois não “baixam”. Essa missão cabe aos voduns, criados para administrar o universo e que vivem em outros planetas. Um dos diferenciais da Casa das Minas, em relação a outros templos maranhenses, é que lá não se recebem as entidades caboclas. Os homens também não passam pelo processo iniciático que faria deles *vodunsis* e alguns são designados para tocar os tambores e auxiliar em alguns rituais. O grupo é dirigido por mulheres idosas, detentoras do conhecimento.

Ferretti refere-se a vários graus de iniciação, algumas não mais realizadas. Através dessas iniciações manifestavam-se, por exemplo, as *tobossis*, cujo comportamento ritual evoca perfeitamente o dos *erês* do candomblé jeje-nagô, à medida que se assemelhavam a entidades infantis. Eram consideradas espíritos puros e perfeitos e, por sua natureza, davam capacidade às *gonjais*, sacerdotizas de elevado grau iniciático, de prepararem outras gonjais.

Abordando a organização e características dos voduns da Casa das Minas, o autor observa que, como as pessoas, eles podem ser homens, mulheres, velhos, adultos, jovens e crianças. Agrupam-se em famílias extensas ou panteões, estabelecidas em partes específicas do templo. São cinco famílias: a da família real ou de Davice, a de Dambirá, a de Quevioço (as principais) e duas menores, agregadas, a de Savalunu e a de Aladanu.

Os voduns da família de Davice são reis e príncipes, cuja existência histórica foi comprovada em alguns casos por estudos comparativos realizados por Pierre Verger no antigo Daomé. Esta é a família fundadora da casa e ele recebeu, como hóspedes, voduns de outras famílias. O dono da casa é Zomadonu, protetor da fundadora da Casa das Minas e das primeiras mães. Nochê Naé, também conhecida como Sinhá Velha, é a mãe de todos os voduns, a mãe ancestral, mítica. Não “baixa”, mas rege a casa, é superior a todos e decide tudo. A exemplo do que fará para cada panteão, Ferretti oferece uma descrição detalhada dos atributos de cada vodum, de seu comportamento ritual, de

seu relacionamento com os demais voduns, das festas que lhes são prestadas. Os voduns da família de Savalunu, amigos do povo de Davice, foram agasalhados por Zomadonu, são considerados hóspedes e chegaram após a fundação da Casa das Minas. Os voduns da família de Quevioço e de Aladanu, também hóspedes de Zomadonu, estão presentes desde o tempo da fundação. Nagôs de origem, controlam os raios e trovões, combatem ventanias e tempestades, curam com passes, são mudos, para não revelar aos jejes os segredos dos nagôs. O panteão da terra é representado pelos voduns da família de Dambirá. Vistos como reis caboclos, são os pobres poderosos, que combatem a peste e as doenças e suas filhas são sujeitas a muitas proibições alimentares.

Ferreti informa que as histórias dos voduns da Casa das Minas diferem das histórias dos orixás dos candomblés nagôs que lhes correspondem e da mitologia dos voduns do Haiti ou do Daomé, conhecidas na etnografia. Tais diferenças se devem ao isolamento e falta de contatos com outras áreas, por mais de um século. Muitos voduns não têm correspondência com orixás nagôs e não se identificam com nenhum santo católico. Outros são devotos de santos ou reconhecidos como correspondentes a certos orixás nagôs ou voduns do Daomé, embora haja diferenças e divergências nessas identificações. Como aconteceu em outras áreas, na Casa das Minas não subsiste muita coisa da mitologia dos voduns. Trata-se, pois, de uma mitologia fragmentada, em que o passado e o presente se encontram e se reelaboram, com perdas e reinvenções, num contexto ritualizado e sagrado. Tais fragmentos, conclui Ferreti, ainda conseguem manter a força da religião, do rito e do mito, como formas simbólicas de dar sentido à vida e ao mundo.

Tema relativamente pouco abordado pelos autores que se ocupam com o estudo das religiões brasileiras de matriz negro-africana, o culto dos ancestrais deve à antropóloga Juana Elbein dos Santos e ao sacerdote e artista plástico Deoscóredes Maximiliano dos Santos, Mestre Didi, um ensaio de absoluto ineditismo, publicado pela primeira vez em 1969. Sua investigação direcionou-se para a Bahia, mais especificamente para a Ilha de Itaparica, onde esse culto floresceu desde o século XIX e ainda se mantém.

Os nagôs, ressaltam os autores, trouxeram para o Brasil suas tradições e costumes, suas estruturas hierárquicas, no plano secular e

religioso, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, música, literatura oral, mitologia e, principalmente sua religião. Os templos e santuários dos orixás continuam a ser zelosamente preservados, bem como ritos funerários elaborados, por meio dos quais se cultuam os ancestrais familiares e as grandes personalidades que fundaram os mais antigos templos na Bahia. Conhecidos pela designação de *Esá*, são os primeiros ancestrais coletivos dos afro-brasileiros, venerados durante a cerimônia propiciatória do *Ípade* e “assentados” em casa especial, o *ilê-ibó-aku*. Esses ancestrais, cultuados no território iorubá (regiões do sudoeste da Nigéria e sudeste da República do Benim), igualmente venerados no Brasil, representam linhagens familiares, dinastias, protetores de determinadas cidades e regiões e, com funções especiais, diferentes aspectos da morte. Aqueles que assumem formas corporais constituem os *Ègun* ou *Egúngún*. A preservação do culto aos ancestrais, na Bahia, os bem organizados terreiros de *Ègun*, entre eles o florescente Ilé Agboúlá, certificam a origem geográfica e cultural de algumas “nações” que se fizeram representar naquele Estado.

Recorrendo à tradição oral, os autores historicam a origem de vários “terreiros” de *Ègun* fundados por africanos na Bahia, a maior parte deles na Ilha de Itaparica e cuja existência se situou aproximadamente entre 1820 e 1935. Essas comunidades religiosas eram lideradas por um corpo sacerdotal, o dos *òjé*, e herdaram a liturgia, a doutrina, o conhecimento dos mistérios e segredos do culto, além dos *ègun* ancestrais, venerados nos antigos terreiros e, com o passar do tempo, os *ègun* de diversos *òjé* mortos na Bahia e que em vida foram considerados suficientemente eminentes para merecer a honra de serem guardiães imortais da cultura nagô.

Elbein e Santos referem-se ao principal propósito dos cultos dos *Egúngún*, também conhecidos como *Babá Ègun* ou simplesmente *Babá*: tornar visíveis os espíritos ancestrais, manipular o poder que deles emana e atuar como um veículo entre os vivos e os mortos. Os *Babá* trazem para seus descendentes e seguidores conselhos e bênçãos. Aparecem sob forma característica, cobertos por roupas coloridas, que permitem aos presentes perceber vagas formas humanas. Deles emana um poder misterioso e sobrenatural, um mistério – *awo* – que é o aspecto mais importante do culto.

Somente os ancestrais masculinos podem ser imortalizados através dos *Egúngún* e os sacerdotes que lidam com ele são todos homens.

No entanto um orixá feminino, *Oya*, mais conhecida como Iansã, em sua qualidade *Ìgbàlè* é a rainha e mãe dos *Egúngún*. Ela comanda o mundo dos mortos e é cultuada lado a lado com os egúngúns. Os autores evocam mitos que relatam a relação dos ancestrais com *Oya-Ìgbàlè*, com Xangô e aquele que narra como foi criada a sociedade dos *Egúngún*. *Oya-Ìgbàlè* é cultuada em "assento" especial, recebe oferendas em determinadas ocasiões e é celebrada nas cantigas e saudações.

Outro orixá de grande importância no culto é *Onílè*, considerado representante coletivo dos ancestrais. Como tal, deve ser o primeiro a ser cultuado, o primeiro a receber oferendas, o primeiro a ser invocado. Os ancestrais, também conhecidos como *Imolé*, são cultuados ao pé de *Onílè*. Exu, além de tudo o que o caracteriza, representa também o poder dos ancestrais, encarna um de seus aspectos mais importantes, a continuidade da vida. É, portanto, entidade propiciatória e tem assim prioridade nas invocações e sacrifícios. O orixá *Òsányin*, senhor das folhas, padroeiro da medicina, tem igualmente participação essencial nos terreiros de *Ègun*.

Os autores descrevem com muitos pormenores a configuração geográfica dos terreiros de *Egúngún*, composta de três unidades, cada uma delas com funções específicas. Caracterizam as hierarquias dos terreiros, definidas pelos graus de iniciação, duração da afiliação e deveres específicos que lhes incumbem. Detêm-se, com riqueza de pormenores, na classificação dos *Egúngún*, sua fala, trajes e ritos que lhes são próprios e reportam os quatro festivais anuais realizados. Concluindo, abordam a relação que os *òjè* estabelecem com a morte, a qual estão acostumados a lidar, invocar e cultuar. Possuidores de profunda sabedoria de vida, para eles a continuidade da vida e da morte é um acontecimento que flui ininterruptamente. Eles têm a segurança da imortalidade, graças ao pacto que celebraram com a Terra durante sua iniciação e possuem o conhecimento de que, um dia, serão recordados e venerados como pais ancestrais.

Carlos Eugênio Marcondes de Moura

ANÁLISE FORMAL DO PANTEÃO NAGÔ*

Claude Lépine

Os pesquisadores que analisaram a estrutura da cosmovisão dos iorubás, e sobretudo dos jeje, identificaram um sistema de classificação do tipo daqueles estudados no início do século por Durkheim & Mauss¹. Bastide², por sua vez, no seu trabalho sobre "O Candomblé da Bahia", convencido de que a metafísica do candomblé conservava os quadros de pensamentos africanos, referiu-se ao panteão do orixá como a um sistema de classificação que conteria quatro grandes compartimentos, correspondendo aos quatro elementos tradicionais da natureza: água, ar, fogo, terra.

Segundo Bastide³, a lógica do candomblé se define pelo princípio de ruptura, ou princípio do corte, que divide o universo nagô em compartimentos estanques: o compartimento do trovão, de Xangô, do fogo, do carneiro; o compartimento das águas salgadas, de Iemanjá, dos peixes, da maternidade, etc. O princípio da participação, de Levy-Brühl, completa, segundo Bastide, o princípio de ruptura e funciona entre os diversos objetos colocados no interior de cada um desses domínios do cosmos, por exemplo, entre o trovão, Xangô e o carneiro. A estes dois princípios, Bastide acrescenta ainda o princípio das correspondências, de Griaule, que estabelece um sistema de analogias

* Um dos capítulos da tese de doutorado *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé kêtú de Salvador*, apresentada em 1978 ao Departamento de Ciências Sociais, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

¹ DURKHEIM & MAUSS. "De quelques formes primitives de classification". *L'Année Sociologique*. Paris, 1901/2.

² BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia*. Rio de Janeiro: Nacional, 1961.

³ BASTIDE, R. "Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien". *Anais de XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. São Paulo, Anhembi, 1955, pp. 493/503.

horizontais entre os objetos que se situam em compartimentos diferentes, porém num mesmo estrato do real, por exemplo, no nível sobrenatural, entre um orixá ketu, um vodum jeje e um santo católico. Ao contrário do pensamento ocidental, que tende para o raciocínio indutivo, subordinando os fatos a conceitos cada vez mais gerais, a lógica do pensamento nagô tenderia para o raciocínio por analogia: os compartimentos justapor-se-iam, mas não se encaixariam uns nos outros. Tentaremos verificar em que medida tal interpretação está, ou não, fundada.

Uma pesquisa realizada por nós em Salvador, de 1973 a 1975, e atualizada em 1979 em dois terreiros tradicionais: o Alakétu (Rua Luiz Anselmo, 65, Brotas) e o Axé Opô Afonjá (São Gonçalo do Retiro, Cabula) sugere outro tipo de estrutura.

O objetivo do presente trabalho, portanto, é examinar as características próprias do sistema de classificação do pensamento nagô brasileiro e analisar a sua estrutura lógica. Procederemos a uma análise formal e consideraremos o conjunto das divindades como um sistema simbólico, que supomos ser constituído por um número restrito de unidades, de termos definidos por relações diferenciais. A comparação do caráter e dos objetos atribuídos aos orixás deverá nos permitir determinar as unidades formais do panteão e elaborar o modelo combinatório.

Cada um dos orixás está associado a elementos da natureza, fenômenos meteorológicos, determinada cor, dia da semana, animais, plantas etc. Além disto, os filhos-de-santo são supostos de herdar e reproduzir o temperamento do seu santo de cabeça, podendo também haver, às vezes, certa influência do segundo orixá, de modo que os deuses fornecem modelos com os quais os fiéis se identificam. O panteão oferece, portanto, uma classificação dos estereótipos da personalidade, e os orixás são constantemente mencionados, na vida cotidiana, como categorias que permitem definir as pessoas, os tipos humanos.

São conhecidos, atualmente, nos terreiros ketu tradicionais de Salvador, uns dezesseis orixás ditos gerais, cada um dos quais comporta um número mal definido de "qualidades", ou formas sob as quais é conhecido.

Os princípios que ordenam este panteão são basicamente os mesmos que conferem ao ritual a sua ordem e organizam o grupo de culto, que parece, aliás, reproduzir vários aspectos da família africana e da organização palaciana de Oyó. Estes princípios são essencialmente:

1. o princípio de senioridade, que regula a hierarquia das classes dos irmãos de idade, tanto na família iorubá como na família de santo. Combinando-se ao princípio da separação das "nações" africanas (ketu, jeje, ijexá, no caso dos terreiros observados), ele ordena o panteão e os subpanteões que constituem o mundo dos deuses, dos mais velhos aos mais novos:

- 1) Oxalá e os deuses *funfun*;
- 2) Nanã e as divindades da nação jeje;
- 3) as divindades da nação ketu;
- 4) as divindades da nação ijexá;
- 5) Exu.

O princípio da idade determina a ordem das divindades dentro de cada um dos grupos da hierarquia acima, e preside também à classificação das qualidades de cada orixá;

2. em segundo lugar intervém, na organização do panteão e do grupo de culto, a divisão sexual das funções, cabendo às entidades femininas funções vitais, e às entidades masculinas a guerra, a caça, a indústria, a medicina; às mulheres, o culto dos orixás e aos homens o culto dos antepassados;

3. finalmente, poderíamos mencionar a polaridade da direita e da esquerda, que subordina as divindades da esquerda às divindades *funfun*, que pertencem à direita. Mas esta polaridade parece reduzir-se, na maioria das vezes, dependendo do contexto, à oposição das gerações, ou à dos sexos.

O ritual, reproduzindo os princípios que regem o mundo divino, legitima a ordem social; reafirmando constantemente o *status* de cada um no grupo de culto, assegura a perpetuação do sistema de autoridade.

1. Tipos psicológicos e elementos primordiais

Como foi dito, as divindades distinguem-se umas das outras e definem-se, ao nível da religião, tal como é vivida e racionalizada pelo povo-de-santo, pelo caráter a elas atribuído, assim como a seus filhos. Ao nível do ritual, distinguem-se por relações diferenciais que se manifestam nos colares, roupas, alimentos, assentamentos, ritmos, número

simbólico de qualidades... Estas características são pensadas, porém, como expressão do temperamento e das preferências dos deuses. O "caráter" dos orixás, pois, é essencial, à medida que explica e justifica o ritual, as obrigações e os tabus de cada um dentro do candomblé. Por exemplo, Iansã, divindade das alturas e dos ventos, turbulenta, independente, não tolera que seu assento seja instalado num prédio de apartamentos, com vários andares por cima de sua cabeça; sua filha, se quiser levar o assento para sua casa, em vez de deixá-lo no terreiro, terá que morar numa casa térrea, ou no último andar do edifício. Por outro lado, já que os adeptos de cada divindade são supostos de reproduzirem os traços psicológicos essenciais do seu orixá, o caráter das divindades fornece um meio de classificar, comodamente, os seres humanos.

A comparação do caráter da totalidade das entidades que integram o panteão, isto é, da totalidade das qualidades dos orixás, revela que elas se diferenciam umas das outras do ponto de vista do tipo morfológico, do comportamento sexual, da psicologia propriamente dita, e da agressividade, sendo possível reagrupá-las em classes. Estas classes ou categorias correspondem efetivamente aos quatro elementos tradicionais da natureza: o ar, a água, a terra, o fogo, aos quais, contudo, faz-se necessário acrescentar mais duas categorias que qualificarei de "cultura", representada pelo ferro, e de "natureza", representada pela vegetação e pelos animais selvagens. As unidades maiores do panteão são, pois, constituídas por estas classes de qualidades, e as unidades menores pelas próprias qualidades; os orixás não são entidades, unidades, senão aparentemente. Cada orixá resulta da combinação de várias entidades de origens diversas, o que faz com que muitas divindades correspondam a vários elementos simultaneamente, e com que cada uma das seis categorias acima mencionadas corresponda a um grupo de qualidades que nem sempre são pensadas como manifestações do mesmo orixá. Assim é que Iansã aparece como associada ao mesmo tempo à água, ao vento, ao fogo e que, reciprocamente, o elemento fogo surge ligado tanto a Iansã como a Xangô, Exu ou Loco.

Esta primeira aproximação, este primeiro passo de uma tentativa de análise do sistema dos tipos psicológicos do candomblé, no qual parecem surgir seis categorias fundamentais de entidades, não deixa de apresentar algumas dificuldades, como veremos.

1. Ao ar, concebido como frio, associado à criação e à paz, corresponde o grupo constituído por Obatalá e todos os Oxalás velhos:

a) os filhos destas entidades são de constituição frágil, ou mesmo defeituosa;

b) do ponto de vista do comportamento sexual, caracterizam-se pela castidade, a abstinência e, em certos casos, pela impotência, embora Oxalá seja visto como o pai de todos os seres;

c) do ponto de vista psicológico, caracterizam-se pela espiritualidade, pela paz interior, a pureza e o equilíbrio;

d) quanto ao ponto de vista do seu relacionamento humano, são notáveis pela paciência, a tolerância, a tranquilidade.

2. À água dos rios e dos mares, isto é, à "água da terra", distinta da "água do céu" (a chuva de Obatalá), correspondem todas as Iemanjá, todas as Oxum, Euá, várias qualidades de Nanã, a qualidade Iansã ligada ao rio Niger, Obá e também Erinlé; mas não devemos esquecer que este último é simultaneamente caçador. É preciso ainda acrescentar os aspectos femininos de Oxumarê e de Logunedé.

a) do ponto de vista físico, as divindades da água diferem quanto ao vigor e à idade, mas destacam-se pela graça, o charme, a beleza;

b) do ponto de vista da sexualidade, elas representam a feminilidade e a maternidade, não obviamente no caso de qualidades masculinas, mas sempre, independentemente do seu sexo, relacionam-se com a fecundidade e com a riqueza;

c) do ponto de vista psicológico, as divindades das águas apresentam traços bastante heterogêneos, algumas sendo austeras e rabugentas, sobretudo quando velhas, outras meigas, vaidosas ou até mesmo levianas (as fontes), traiçoeiras (o mar), ou ainda profundamente honestas (quando ligadas mais intimamente à terra, como a água lamacenta dos pântanos); mas todas elas têm em comum a sensibilidade e a emotividade;

d) enfim, caracterizam-se também pela tranquilidade e a ausência de agressividade.

3. À terra, quente, seca, dura e pesada, associada à fertilidade, mas também à esterilidade, à doença e à morte, correspondem diversas qualidades de Nanã (Iábahin, Ajapá, Burucu), todos os Obaluaiê (salvo em certa medida Omolu), Odudua.

Este grupo de divindades destaca-se dos outros:

a) como tipo físico e morfológico, pelo aspecto pesado e desgracioso associado ao elemento terra;

b) pelo fracasso no amor e na sexualidade; são mal-amados, abandonados, tímidos, inibidos. Devemos sublinhar ainda sua relação com a fertilidade dos campos, a fecundidade do ser humano, a doença e a morte;

c) por sua falta de habilidade no trato social, seu caráter solitário, desajeitado, a falta de espontaneidade, a obstinação, o apego ao passado e às tradições, a preocupação com a respeitabilidade e o amor pela justiça;

d) assinalam-se em particular pelo caráter irascível, agressivo e vingativo, associado à hostilidade do elemento terra.

4. Ao elemento fogo correspondem Insã, Xangô, algumas qualidades de Exu, de Obaluaiê e Loco, que se caracterizam:

a) pelo tipo físico vigoroso, nervoso, dinâmico;

b) pela sexualidade intensa, as tendências libidinosas, o caráter apaixonado e volúvel;

c) por seu temperamento impulsivo, turbulento, atrevido e imprevisível;

e) pela agressividade, assim como por qualidades de liderança; o gênio imperioso, prepotente.

5. Ao princípio da cultura correspondem as diversas qualidades de Ogum e algumas de Oxóssi, que se salientam:

a) pela constituição atlética, musculosa, pela força bruta;

b) pela virilidade, a misoginia e a brutalidade, assim como por sua relação com a fecundidade;

c) pelo dinamismo, a rapidez na ação, a impulsividade, a extroversão, a impaciência;

d) pela agressividade e a impertinência de um tipo plebeu que ignora os requintes da sensibilidade e da etiqueta.

6. À natureza selvagem e à floresta correspondem as várias qualidades de Oxóssi e de Ossaim, o aspecto masculino de Logunedé e Oxaguiã, que têm em comum diversos traços:

a) distinguem-se pela beleza, a elegância, o encanto da juventude; são altos, esbeltos, majestosos, mas não muito vigorosos, se comparados com os tipos Ogum ou Xangô;

b) pelo caráter romântico dos seus amores e por sua relação com a fecundidade;

c) pela inteligência, a intuição, o caráter emotivo e instável;

d) são valentes e podem inclusive ser perigosos, mas não são agressivos. São, pelo contrário, amáveis, sociáveis e requintados.

Estas seis categorias distinguem-se claramente, representando tipos morfológicos diferentes, atitudes possíveis diante do amor e da sexualidade, tipos de personalidades e de comportamentos distintos. As duas primeiras, Oxalá personificando o ar, e Iemanjá e Oxum, principalmente, simbolizando a água, parecem constituir um grupo distinto, caracterizado pela tranquilidade e a paz, opondo-se às demais, que se assinalam sempre por um grau maior ou menor de agressividade ou de turbulência. Mas percebe-se que esta classificação das entidades do panteão apresenta alguns problemas. O primeiro seria o de saber se Iansã deve ser considerada, enquanto divindade do vento, como pertencendo à categoria representada pelo ar; porém o problema é apenas aparente, pois a natureza de Iansã não é o ar propriamente dito, mas o movimento do ar. O segundo problema coloca-se a propósito de Erinlê, entidade masculina associada simultaneamente às águas e à caça. As águas têm habitualmente conotação feminina e a caça, conotação masculina. Poder-se-á objetar que Logunedé também está simultaneamente associado às águas e à caça; mas trata-se precisamente de uma divindade bissexual, feminina quando vive nas águas, e masculina quando vive na floresta, o que não ocorre em Erinlê. Temos ainda o caso de Iansã, divindade feminina, igualmente ligada à caça e às águas; mas aqui estas funções foram atribuídas a qualidades diferentes do orixá. No caso de Erinlê, não houve esse processo de dissociação da divindade decorrente do fato de ela acumular funções diversas e dificilmente compatíveis. Finalmente, o terceiro problema: constitui a água uma categoria real? Com efeito, ela pertence simultaneamente a Obatalá, associada ao céu, de conotação masculina, e às divindades femininas da terra, dos rios e dos mares. Deveríamos considerar a chuva, água do céu, masculina, como uma categoria diversa das águas da terra? Em realidade, nos dois casos, a água é pensada como elemento branco, *funfun*, ligado à criação. Parece, portanto, que este elemento representa realmente uma categoria, porém ambivalente.

São vários os tipos de associação mental que caracterizam o pensamento do candomblé e explicam o simbolismo dos elementos da natureza. Em primeiro lugar, as características psicológicas de cada

qualidade de orixá parecem ser interpretações de algumas das propriedades físicas dos elementos que estas divindades governam. A terra é pesada, quente, dura; o ar e a água são frios e tranquilos; o fogo é quente e agitado. As propriedades destes elementos, que foram selecionadas, são qualidades sensíveis, que dizem respeito essencialmente à temperatura (frio/quente), à umidade (fresco/seco), ao peso (pesado/leve), ao movimento (imobilidade/movimento). A categoria da cultura é associada ao ferro e ao trabalho, à agressividade, enquanto que a categoria da natureza parece antes associada à inteligência e à beleza.

Em segundo lugar, às qualidades dos orixás são atribuídas funções específicas, ligadas aos elementos e às forças primordiais por elas governados. A atribuição de certas funções a uma entidade divina parece explicar-se pela utilização dada pelo homem ao elemento que compete à divindade considerada. Assim é que o ferro, sendo utilizado para forjar instrumentos para a agricultura, a caça, a guerra e o trabalho em geral, possui divindades guerreiras, caçadoras, ou que presidem à agricultura. Do mesmo modo, a terra está associada à fertilidade, ao cultivo dos inhames, à fecundidade, à abundância, à riqueza. Mas associa-se também à morte, pois todos os seres vivos voltam um dia ao barro. A floresta, por sua vez, é povoada por animais selvagens, que o homem caça para alimentar-se, oferece plantas, cujos poderes misteriosos curam doenças, fortificam a saúde, ou provocam os mais diversos distúrbios. Mas as funções atribuídas às divindades podem igualmente derivar da necessidade vital que o homem tem do elemento que elas representam. Por exemplo, o homem não pode viver sem respirar; a vida é sopro; quando pára a respiração, extingue-se a vida. Compreende-se, pois, que o ar representa a vida e a criação.

As funções atribuídas a um orixá podem ainda ser associadas ao significado místico do elemento que ele governa; assim é que o raio é tido por uma manifestação da ira dos deuses, porque cai do céu para destruir e matar.

De modo geral, as funções atribuídas a uma divindade definem comportamentos que integram o seu tipo psicológico. Por conseguinte, Xangô passa por colérico e cioso da justiça porque governa o trovão, que anuncia o raio; do mesmo modo a relação de Exu com a atividade sexual faz dele um tipo obsceno.

Há, porém, uma função que parece pertencer a todos os orixás: todos curam a esterilidade; todos estão associados à fecundidade, ex-

primindo a luta primordial contra a morte e a luta pela vida de um grupo que pretende sobreviver. É a manifestação de um pensamento para o qual o ser humano é o que de mais precioso há neste mundo. “A preocupação com a fecundidade, tanto na agricultura como na vida humana, é a formalização fundamental da angústia de viver.”⁴

Nas sociedades agrícolas da África Ocidental, com efeito, a produção depende fundamentalmente da energia humana, isto é, do número de braços, de filhos, e não da tecnologia, muito simples, nem da extensão das terras cultivadas que, precisamente, só é limitada pela capacidade humana de trabalho. Além disso, a preocupação constante com a fecundidade exprime o desejo de neutralizar a morte; o ser humano necessita de descendentes que possam realizar os ritos fúnebres, perpetuar o culto dos antepassados, para que o homem sobreviva, já não como grupo neste mundo, mas como pessoa no além, após a morte. No Brasil, porém, a fecundidade é antes pensada em termos de prosperidade e de riqueza do que em termos de descendência. Na sociedade ocidental, “a exigência para o grupo, de ser criador, é deslocada, na maioria das vezes, em direção à eficiência profissional”.⁵

Em terceiro lugar, parte dos traços psicológicos que constituem o caráter de uma divindade parece ser interpretação de episódios mitológicos. Por exemplo, Xangô aparece como guerreiro valente, ou como rei preguiçoso, segundo seu lugar nas diversas versões de um mito que tenta resolver a ambigüidade de orixá/egum. Oxum revela-se pobre, mas astuta e mentirosa, ou pelo contrário, rica e generosa, de acordo com as variantes de outro mito. A atribuição de traços psicológicos divergentes a qualidades distintas do orixá tende assim a reduzir a aparente incoerência do caráter dos deuses. São qualidades diferentes dos orixás que costumam aparecer como protagonistas nas várias versões do mito: Aganju é o rei preguiçoso, Afonjá o guerreiro valente.

Estes traços psicológicos exprimem-se igualmente nos orikis de origem africana, alguns dos quais conservados no Brasil, como por exemplo:

Oxum: “ela cura os doentes com água fria”,

Xangô: “ele castiga os mentirosos”.⁶

⁴ ORTIGUES, M. C. & ORTIGUES, E. *Oedipe africain*. Paris: Plon, 1973, p. 74.

⁵ *Id. Ibid.*

⁶ VERGER, P. *Note sur le culte des orisha et vodoun a Bahía, la Baie de Tous les Saints, au Brésil, et à l'ancienne côte des Esclaves en Afrique*. Dakar: IFAN, 1957. Este texto foi publicado pela Editora da Universidade de São Paulo (1999), com o título *Notas sobre o culto aos orixás e voduns, na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*, com tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura (Nota do organizador).

O temperamento do orixá ainda pode resultar de uma interpretação popular de elementos rituais, como se vê, por exemplo, no caso de Xangô e de seu "medo de Egum".

O caráter atribuído às divindades parece finalmente incluir dados da experiência dos membros do grupo de culto, tirados do relacionamento com os filhos dos vários orixás, e que vêm enriquecer os estereótipos tradicionais.

2. Estudo comparativo de algumas propriedades dos orixás

O caráter, porém, não é senão, embora talvez atualmente o mais visível e o mais popular, um aspecto de um sistema de classificação do qual não deve ser isolado. Os orixás, a bem dizer, são verdadeiras categorias lógicas, que permitem classificar não somente tipos psicológicos, mas diversos tipos de objetos e de seres que pertencem a vários estratos do real: substâncias, cores, ritmos, animais, plantas... Os adeptos do candomblé estabelecem analogias entre um grupo de divindades, os animais que lhe são consagrados, as comidas de sua preferência, os colares de seus filhos; o carneiro é veloz e violento como Xangô, o porco é fecundo como Iemanjá, o vermelho é quente como Iansã, o branco é frio como Oxalá, o mel é doce como Oxum, o azeite-de-dendê é quente e forte como as divindades masculinas. Por conseguinte, a natureza das divindades se diferencia por uma série de atributos que exprimem preferências, temperamentos. Mas esta "psicologia" do candomblé constitui um sistema de racionalizações com o qual permanecemos ao nível da consciência.

A comparação destes atributos e a recorrência de certas oposições deverão nos revelar o conjunto de relações diferenciais pelas quais se definem como unidades do panteão as qualidades dos orixás, descobrir os elementos formais de cuja combinação elas resultam, e desvendar a estrutura do sistema classificatório.

Estudaremos os seguintes atributos das divindades:

1. os ritmos e toques de atabaques que exprimem a natureza profunda dos deuses e permitem separar os orixás por nações;
2. os colares, que podem ser reduzidos a um certo número de elementos significantes: a matéria utilizada, a cor, a tonalidade, o número de firmas, o modo de usar (à direita ou à esquerda);

3. as vestimentas litúrgicas usadas pelos orixás manifestos, e em particular a cor ou as cores características de cada divindade;

4. as oferendas preferidas dos orixás:

- a) os "bichos de dois pés" e os de "quatro pés", no caso dos quais convém distinguir o sexo, a cor e a espécie;
- b) as "comidas secas": vegetais, temperos... onde haveremos de considerar a cor, a forma, o sabor, a consistência;
- c) os líquidos e bebidas, no caso dos quais a cor e o sabor parecem ser os elementos significantes fundamentais;

5. os assentos das divindades, onde intervém o material empregado, a forma, a cor;

6. o número de qualidades atribuído a cada orixá e, de modo geral, o número simbólico que o representa.

Há, evidentemente, muitos outros aspectos da realidade que os orixás servem para classificar, por exemplo, as ferramentas, as danças, os gestos e os movimentos corporais, as ervas, os astros, para citar apenas alguns deles. Mas não é necessário analisar a totalidade da classificação para que sua lógica se revele. Os aspectos que selecionei e acima enumerados já mostram quais são os elementos significantes fundamentais: a cor, a forma, o tipo de substância (barro, porcelana, vegetal...), a posição no espaço (direita/esquerda, parte da frente/parte de trás), o som, o número.

2.1 Os toques de atabaques

Restringindo-nos aos toques de atabaques utilizados nas festas públicas, e sem falar de outros tipos de cerimônias em que os tambores intervêm, é preciso saber que há, para cada orixá, vários tipos de toques que se referem a funções distintas e episódios precisos da vida mítica da divindade, que servem para saudar, para chamar, para festejar e dançar, para a despedida, enfim, para cada tipo de circunstância. Além disso, existem várias séries de cantigas acompanhadas por um mesmo ritmo. O estudo dos toques de atabaques, por si só, mereceria todo um tratado, isto sem falar dos cânticos e da coreografia.

Lembrarei apenas que os tambores falam: são seres sagrados, dotados de força vital, e que somente os músicos iniciados podem to-

car; eles devem permanecer de pé, e nos dias de festa são vestidos de um *ojá*. Os sons que eles emitem reproduzem as modulações da língua iorubá, que apresenta três tonalidades: alta, média e grave, e na qual, ademais, as vogais podem ser breves ou longas. As frases rítmicas constituem uma espécie de onomatopéia; são verdadeiras locuções que reproduzem versos, onde se exprime a natureza dos orixás chamados. Esta linguagem tem o poder de mobilizar o mundo sobrenatural. O som carrega axé, e o ritmo tem uma natureza idêntica à natureza do orixá.⁷ A mesma frase rítmica, assim como os mesmos versos são repetidos incansavelmente, e a repetição rítmica reproduz a duplicação generativa primordial. Repetir a mesma seqüência rítmica, o mesmo verso, é renovar a criação; daí o poder atribuído à linguagem dos tambores.

Um estudo aprofundado dos toques de atabaques e de sua linguagem poderia nos revelar muita coisa sobre a natureza dos orixás. Por exemplo, no caso do *alujá*, dança guerreira na qual Xangô combate, atirando pedras de raio, destaca-se uma locução rítmica duodecimal, onde é nítido o número 3 x 4 que caracteriza este orixá.

Enfim, os ritmos musicais diferenciam as nações, não podendo ser misturados, e constituem seqüências que não devem ser interrompidas. Permitem diferenciar facilmente três grandes grupos rapidamente identificáveis de orixás, que correspondem às três nações que já conhecemos: ketu, ijexá e jeje. Contudo, referem-se não apenas à nação à qual pertence o orixá, mas também às divindades com as quais este último tem relações míticas. Por exemplo, os ritmos ijexá são essencialmente consagrados a Oxum, a divindade de Oxogbo; mas Oxóssi dança junto com ela, por ser seu marido, assim como Ogum, “porque também passou por lá”. Indico, a seguir, os ritmos mais comuns do candomblé jeje-nagô:

a) os ritmos ketu: mais numerosos e mais diferenciados que os outros, são:

– o *arebate*, que acompanha a entrada das iniciadas e comporta três cantigas, a segunda sendo semelhante ao *tonibobe* de Xangô;

⁷ O tambor parece ter conotação feminina, e o aguidavi conotação masculina. O ritmo é filho do atabaque e do aguidavi e sua essência é idêntica à natureza profunda do orixá invocado, expressa por seu número, analogia que permite a repetição. A repetição supõe a identidade do elemento, ou do processo repetido.

– o *ajagun*, toque guerreiro próprio de Ogum, mas que serve, às vezes, para Oxaguiã;

– o *lagun-Io*, outro toque guerreiro próprio de Ogum;

– o *agabi*, usado para Ogum e para Xangô;

– o *alujá*, que é o ritmo típico de Xangô;

– o *tonibobe*, também próprio de Xangô;

– o *agueré*, toque dos caçadores, que serve para Oxóssi e para Iansã;

– o *igbin*, toque consagrado a Oxalá;

– o *apanijé*, característico de Omolu;

– o ritmo próprio de Iemanjá, que é às vezes mencionado como *ijicá*;

– o toque *batá*, próprio de Xangô;

– o *kiribotô*, que serve para Nanã;⁸

b) os ritmos ijexá servem essencialmente para Oxum, mas também para Ogum, Oxóssi, Logunedé, Oxalá, Ossâim;

c) os ritmos jeje:

– o *avania* é tocado no início, para saudar todos os orixás, quando entram no barracão;

– o *adarrum* é utilizado para chamar todas as divindades jeje e fazê-las baixar na cabeça de suas filhas. Comporta três cantigas, como o *arebate*. É um toque extremamente rápido, que evoca o ruído de um trem passando em alta velocidade;

– o *bravum* serve para fazer dançar todas as divindades jeje;

– o *darome* é mais especificamente consagrado a Bessém;

– o *abatá*, pouco conhecido, é próprio de Ialodé;

– o *sató* é de Bessém;

– o *vivauê* serve para Omolu.

⁸ Os nomes destes toques derivam freqüentemente do nome de tipos de tambores africanos: o *igbin*, o *kiribotô*, o *agere*. O toque *batá* tira seu nome de um tambor horizontal, que apresenta um couro em cada extremidade. Ainda é conhecido, mas não é mais usado nas festas de orixá. O *bata-koko*, ou *koso* era tocado nas festas de *Géléde*, foi proibido há muito tempo, ainda na época da escravidão.

2.2 O colar

O colar do iniciado é um objeto carregado de significações e revela toda a identidade da pessoa, seu *odu*, seus santos, seu grau de iniciação. Convém distinguir, no colar, diversos elementos: o material utilizado, a cor, o número de fios e de contas, assim como a maneira de usar.

a) O material utilizado está relacionado com o elemento governado pelo orixá e as funções que lhe competem no panteão. Os colares são geralmente feitos de contas de porcelana, de louça ou de cristal, salvo o *laguidibá* de Omolu, feito de rodela de sementes de palmeira, os *brajás* de búzios de Nanã, Oxumarê e Omolu, e a corrente de ferro de Ogum. Outros tipos de materiais podem ser empregados, tais como o coral, o marfim, o *segui*, na forma geralmente de apenas algumas firmas, devido ao seu elevado preço. O material empregado depende de como foi feito o santo. A porcelana branca está ligada a Oxalá; contas de louça correspondem a orixás assentados em vasilhas de barro, isto é, a quase todos, salvo Oxalá e as divindades femininas feitas em sopeiras de porcelana ou de louça; as contas de louça lembram, por sua composição, a mistura de água e barro com a qual foram criados o mundo e o homem. Elas convêm às divindades femininas mães e aos orixás da segunda geração. O vegetal, ou mais especificamente a palmeira, cujas sementes servem para fabricar o *laguidibá*, é própria de Omolu. O cristal evoca, por sua transparência, as águas doces como as águas salgadas. O aço lembra o ferro, mineral escuro extraído das profundezas da terra e ligado a Ogum. Os búzios são brancos, cor dos mortos, associados, sobretudo, a Omolu e a Nanã. Lembram ainda os dentes: temos na boca 32 búzios, os 16 de baixo pertencendo a Oxalá, e os 16 de cima a Orí. O coral pertence, em virtude de sua cor vermelha, a Iansã, deusa do fogo, e possui a propriedade de afastar as influências maléficas, isto é, sobretudo os Eguns. Enfim, o *segui* evoca a riqueza, a realeza, e só pode ser usado por Oxaguiã. É proibido empregar na confecção dos colares materiais sintéticos, plásticos ou fios de náilon.

Tabela 1 – Os colares dos orixás

Oxalá	contas de porcelana branca. Não tolera outra cor. “Pega” marfim.
Nanã	contas de louça com riscos brancos e azul-escuro; contas de louça com riscos brancos, azul e vermelho; contas de cristal azul-escuro;
Omolu	contas de louça marrom com riscos pretos; contas de louça vermelha com riscos pretos, ou vermelhas e pretas alternadas (<i>Jagum</i>); laguidibá preto; laguidibá vermelho (<i>Jagum</i>); “pega” coral (14 firmas); “pega” firmas de qualquer orixá;
Oxumarê	contas de louça com riscos amarelos e verde-claro; contas de louça verde-claro;
Loco	contas de louça verde-escuro com riscos marrons; contas de louça acinzentada;
Iemanjá	contas de cristal transparente incolor; contas de cristal verde-claro; “pega” aço, coral, mas não “pega” louça;
Euá	contas de cristal vermelho-escuro;
Ogum	contas de louça azul-escuro; contas de louça verde-escuro; contas de louça verde-claro; corrente de ferro; “pega” coral, firmas de Iemanjá;
Oxóssi	contas de louça azul-turquesa; contas de louça azul-escuro (<i>Ode</i>);
Ossaim	contas de louça branca com riscos verdes;
Xangô	contas de louça brancas e marrons alternadas; contas de louça brancas e vermelhas alternadas (<i>Airá</i>); “pega” coral (12 firmas);
Iansã	contas de louça marrom (<i>monjolo</i>); coral; contas de cristal vermelho-escuro ou marrom; <i>rungebe</i> (louça marrom + coral);
Obá	contas de cristal vermelho-escuro;
Oxum	contas de cristal amarelo-claro ou escuro; contas de louça amarelo-claro (<i>Abotô</i>);
Logunedé	contas de louça azul-turquesa e cristal dourado alternadas;
Exu	contas de louça azul-escuro, quase roxo.

Tabela 2 – Quadro das cores dos colares dos orixás

Branco	Azul		Verde		Amarelo	Vermelho	Marron	Preto
	escuro	claro	escuro	claro				
Oxalá								
Iemanjá (cristal)			Iemanjá (cristal)					
Naná	Naná Ogum Exu Odé		Ogum	Ogum	Logunedé	Naná		
Ossáim			Oxumarê	Oxumarê	Oxumarê			
Xangô			Loco	Ossáim		Loco Xangô Iansã Omolu Cbá Euá	Xangô Iansã Omolu	Omolu
					Oxum (cristal)		Oxum (cristal)	

Tabela 3 – Quadro das substâncias usadas na confecção dos colares

Porcelana	Louça	Vegetal	Cristal	Aço	Búzios	Marfim	Coral	Segui
Oxalá						Oxalá	Oxalá	
	Naná Omolu Oxumarê	Omolu	(Naná*)		Naná Omolu Oxumarê		Omolu	
			Iemanjá Obá Euá Oxum					
	Oxum		Iansã		Oxum			Iansã
	Iansã Loco Ossáim Xangô Logunedé Oxóssi Exu							
	Ogum			Ogum				

* Raramente Nanã ou Iansã usam um colar de cristal, e Oxum um colar de louça. Esta peculiaridade está relacionada a certas qualidades destes orixás.

Os colares podem ser enfeitados com pequenos berloques colocados entre as firmas e usados na nuca, que se relacionam com as funções do orixá: uma pequena sereia de prata para Iemanjá; um pequeno oxê de bronze para Xangô; um dente, um búzio... A maioria das contas é de fabricação nacional, mas algumas são importadas, em particular os *Iaguidibá* de Omolu, os *seguí* e as grandes contas de diversas cores que servem de firmas para vários orixás simultaneamente, importadas da Nigéria, mas fabricadas na Tchecoslováquia. Certas contas são raras: o *seguí*, o marfim e o coral, em particular, já não se encontram nas joalherias. Surgiu em conseqüência todo um comércio entre os fiéis do candomblé que trocam ou vendem suas contas; algumas podem ser obtidas somente após longas negociações, que costumam realizar-se pelo intermédio das “bairras” que vendem acarajés na rua.

Do ponto de vista do material empregado na confecção dos colares, podemos classificar os orixás em três grupos:

- a porcelana branca, com marfim ou com *seguí*, corresponde aos orixás *funfun*, que não devem usar outro material. Na prática, porém, a porcelana é freqüentemente substituída pela louça;
- o cristal, usado para as divindades da água, em particular Iemanjá e Oxum, que também não podem usar outro material, salvo *Abotô*;
- a louça, que pertence a todas as outras divindades, filhas de Oxalá e Iemanjá ou Nanã; algumas substâncias específicas distinguem um ou outro orixá.

b) Mas a *cor do colar* também tem uma importância fundamental e evoca a natureza da divindade.

Deste ponto de vista, distinguem-se três grupos de orixás:

- os que só usam branco: os 16 Oxalás;
- os que só usam cores: Ogum, Iansã, Exu, Omolu, Loco, Oxóssi, Logunedé, Oxum e Oxumarê;
- os que usam branco e cor: Nanã, Iemanjá, ligadas à criação; Xangô, devido à sua relação com Oxalá. Quanto à Ossaim, a cor certa seria a cor cinza. Devido à inexistência no mercado de contas de tonalidade conveniente, tolera-se o uso de contas de cor mista, branco e verde.

Os valores atribuídos às cores usadas no candomblé ketu são os seguintes:

- o branco significa frio, imobilidade, silêncio, criação, morte;
- o preto está associado à terra e aos mortos;
- o vermelho significa sangue, guerra, fogo, atividade sexual, geração, movimento; é uma cor perigosa;
- o marrom tem o mesmo significado que o vermelho;
- o amarelo é uma cor benéfica, que evoca a riqueza, a fecundidade, a fertilidade;
- o azul-escuro é uma cor perigosa, agressiva, que está associada à terra e ao ferro;
- o azul-claro é um azul benéfico, associado às águas;
- o verde-escuro evoca a natureza, o mistério da floresta, o poder das folhas, as transformações da matéria;
- o verde-claro é um verde benéfico, ligado à vegetação, à germinação, ou às águas.

O iniciado usa habitualmente, na vida cotidiana, o colar do seu santo, o mais simples possível, feito de um fio só, protegido, debaixo da roupa. Uma filha-de-santo não deve usar seu colar quando está menstruada, nem quando “não está limpa de corpo”, isto é, quando teve relações sexuais há menos de 24 horas, nem deve deixar ninguém tocar seu colar, pois “nunca se sabe em que condições o outro está”. Os colares devem ser cuidadosamente protegidos dos Eguns por um pano branco jogado na cabeça e nos ombros durante as cerimônias fúnebres, pois os orixás, em geral, não gostam de Egum. Quando o colar foi poluído, por exemplo, quando foi usado indevidamente, é preciso lavá-lo de novo; quando seu dono sofreu um acidente no qual houve ferimentos e derramamento de sangue, ou até morte, é necessário fazer outro. Num dia de festa, uma iniciada ou um ogã usarão um colar mais vistoso e mais comprido; poderão usar ainda o colar do seu segundo santo, o colar de um orixá pelo qual têm especial devoção, por exemplo, o orixá de sua mãe-de-santo, o dono da Casa, ou algum orixá miticamente relacionado com o seu. As iniciadas que recebem o santo deveriam, em princípio, usar, por ocasião das festas, apenas o colar do dono da festa, mas implantou-se o hábito de usar muitos outros: o do dono da cabeça, o do seu segundo santo, o do dono da Casa etc.

Tabela 4 – Cores das roupas dos orixás

Orixá	Branco	Azul		Verde		Vermelho (marrom)	Rosa	Amarelo	Preto
		Escuro	Claro	Escuro	Claro				
Oxalá ¹	branco								
Naná ²	branco (dómina)	azul (pouco)	claro			vermelho (taro)			
Iemanjá ²	branco		claro		claro		rosa	amarelo	
Oxum ²	pode usar		claro				rosa	amarelo	
Logunedê ²	pode usar		claro				rosa	amarelo	
Ossáim ²	branco				claro				
Euá ²	branco		claro				rosa	amarelo	
Oxumarê ²	pode usar		claro		claro	vermelho		amarelo	preto
Omolu ³									
Loco ³	pode usar		pode usar	escuro	pode usar	vermelho			
Ogum ³	pode usar	escuro	pode usar	escuro	pode usar	vermelho	pode usar	amarelo	
Oxóssi ³	pode usar		pode usar			vermelho	pode usar		
Iansã ³	pode usar					vermelho	pode usar		
Xangô ³	branco					vermelho	pode usar		
Obá ³	branco					vermelho			
Exu ³	branco	escuro				vermelho			

¹ Só branco.

² Usam cores claras (cores fortes proibidas – branco permitido), salvo Naná.

³ Usam cores fortes (cores claras e branco permitidos).

Tabela 5 – Cores teoricamente atribuídas aos orixás

Branco	Azul		Verde		Vermelho		Amarelo	Preto
	Claro	Escuro	Claro	Escuro	Marrom ou Vermelho-vivo	Rosa		
Oxalá								
Naná		Naná			Naná			
Omolu					Omolu		Omolu	Omolu
			Oxumarê				Oxumarê	
				Loco	Loco			
Iemanjá	Iemanjá							
Euá					Euá			
					Obá			
Xangô					Xangô			
					Iansã			
		Oxóssi			Oxóssi			
		Ogum			Ogum			
Ossáim			Ossáim					
							Oxum	
	Logunedê						Logunedê	
Exu		Exu			Exu			

c) *A maneira de usar o colar* varia segundo o sexo do iniciado, e de acordo com o sexo do orixá. As mulheres usam o colar no pescoço, caindo para a frente, e preso pelo *ojá*. Os homens usam-no a tiracolo, caindo do lado direito, se o santo for masculino e do lado esquerdo, se for feminino.

d) *O número de fios* ou de firmas também é significativo. Um iaô usará um colar de 16 fios, o *edilogum*, salvo se seu orixá for Xangô, cujo número é 12, ou Omolu cujo número é 14. O número de contas e de firmas deve estar em harmonia com estes números; por exemplo, se a iaô usar o *edilogum*, este último comportará 16, quatro ou duas firmas. Se ela for filha de Xangô, poderá usar apenas seis firmas no lugar de 12. Depois de um ano de feita, poderá usar um colar de um fio apenas. Ogã e abiã também usam um fio somente.

e) *Em alguns casos, a tonalidade* permite distinguir, entre as diversas qualidades de um orixá, as mais velhas, que usarão tonalidades mais escuras, e as mais jovens, que usarão tonalidades mais claras. No caso de Oxum, há diversas tonalidades de amarelo; quanto mais escuro o amarelo, que vai até o marrom, mais idosa a divindade. No caso de Oxóssi, o velho Odé usa azul-escuro, os outros azul-turquesa; Iemanjá velha usa cristal verde-claro, as outras cristal incolor; Iansã velha também usa tonalidades mais escuras de coral e de marrom. As tonalidades escuras são consideradas mais perigosas e as tonalidades claras são geralmente benéficas.

f) *FREQÜENTEMENTE, O COLAR* permite, ainda, graças à cor e à tonalidade, distinguir a nação do orixá, ou pelo menos diferenciar os membros do candomblé nagô (ketu, jeje, ijexá) do candomblé angola. Por exemplo, para os angolas, a cor de Oxóssi é verde e não azul; Omolu leva contas pretas e brancas; Iansã leva contas vermelhas e não marrons.

Diz-se no candomblé que o colar revela o Odu da pessoa, isto é, o seu signo, porque ele indica, através do material, da cor, das firmas, qual é o dono da cabeça e, às vezes, inclusive, a qualidade, assim como o segundo orixá e outros aos quais a pessoa esteja ligada, além de revelar a nação a que pertence e aproximadamente seu grau de iniciação.

Em resumo, por si só, o colar permite perceber se o santo é nagô (cor, número) e identificá-lo; graças à sua cor, permite identificar o elemento da natureza que ele governa, e algumas vezes saber qual a idade da qualidade (tonalidade) e qual o seu sexo (isto se seu filho for homem, porque as mulheres usam todos os colares da mesma maneira).

2.3 As roupas

O traje dos orixás comporta uma multiplicidade de elementos: abadá (blusa), xocotô (calças), ojá, saias, filá, turbantes, adê. Não entrarei na descrição destas peças de vestuário, apenas me deterei na cor, cuja importância é fundamental. As cores das roupas dos orixás nem sempre são as mesmas que as cores de suas contas; por exemplo, Oxum, cujo colar sempre é amarelo, poderá vestir-se de azul-claro, dependendo da qualidade; Iemanjá, cujas contas são incolores, pode vestir-se de azul-claro ou de verde-claro. Do ponto de vista da roupa, há uma oposição entre o branco e a cor em geral: o branco diferencia os orixás *funfum*, isto é, Oxalá, que não pode usar cor nenhuma; tem horror às cores, sobretudo às mais fortes e ao vermelho, em particular. Mas esta aversão é unilateral, já que as divindades que usam cores podem também vestir-se de branco; e inclusive devem mesmo vestir-se de branco às sextas-feiras, e nas festas de Oxalá. Há uma segunda oposição entre cores claras e cores fortes; as divindades que usam cores claras, como Iemanjá, Oxum, não podem, de modo algum, usar cores fortes (vermelho, azul-escuro, verde-escuro) mas as divindades que usam cores fortes podem, se quiserem, vestir-se de cores claras (Iansã, Ogum, por exemplo, podem vestir-se de cor-de-rosa, de azul-claro...).

2.4 As oferendas preferidas dos orixás

Os animais

Os animais constituem uma oferenda “mais forte”, que o orixá recebe somente por ocasião de sua festa fixa anual no terreiro, ou por ocasião de obrigações individuais mais importantes, como os rituais aos quais a iaô deve submeter-se depois de um, três e sete anos de feita; constituem as comidas de sangue, que se opõem às comidas secas oferecidas semanalmente por ocasião do ossé, ou que também acompanham a carne quando há matança. O sangue é um poderoso veículo do axé, que deverá restituir aos orixás a força que dispõem neste mundo e à qual devemos a existência. O animal sacrificado deverá corresponder à natureza do orixá homenageado e devolver-lhe a substância específica que ele representa. O animal deve sempre ser jovem, saudável, vigoroso. Três critérios são levados em consideração na escolha do animal: o sexo, a cor, a espécie. O orixá sempre é consultado para saber que animal ele deseja receber; naturalmente, ele nunca desmente a classificação: jamais se verá Omolu pedir um carneiro, ou Xangô um bode!

Tabela 6 – Animais habitualmente oferecidos aos orixás

Orixá	Animais de quatro pés	Animais de dois pés	Outros	Euó
Oxalá	cabra	galinha	caracol	cavalo
Oduduá	porco	pomba		
Naná	pata	galinha	rã	
	cabra	conquém		
Omolu	bode	galo		caranguejo
	porco	conquém		carneiro
				peixe de pele
Oxumarê	bode	galo	tatu	peixe seco ou
		conquém	(cobra) ¹	defumado
				carneiro
Loco	bode	galo		
		conquém		
Iemanjá	cabra	galinha	cágado	conquém
	porca	pata	(?) ²	cachorro
			peixes	peixe de pele
			camarões	
Euá	cabra	pomba		galinha
Ogum	boi ³	galo	cobra ⁴	caça
	bode	conquém	cachorro ⁵	
Oxóssi	caça, veado...	galo	abelhas	peixe de pele
	boi	conquém	insetos	
	bode			
	porco			
Ossãim	bode	galo		
		conquém		
Xangô	carneiro	galo	cágado	bode
	boi(?)	pato		cachorro
Iansã	cabra	galinha		carneiro
				cágado
Obá	cabra	galinha		
		conquém		
Oxum	cabra	galinha	peixes	carneiro
		pomba		
		conquém		
Logunedé	?	galo		
		conquém		
Exu	bode	galo	cachorro ⁵	

¹ A cobra é consagrada a Oxumarê e, no candomblé, cobra não se mata; mas, que eu saiba, Oxumarê não come cobra.

² Há uma qualidade de Iemanjá (*Iamasê*, que no axé é considerada como independente de Iemanjá), mãe de Xangô, que come de tudo o que come este orixá; por conseguinte, ela come carneiro e cágado. Mas isto não é válido para as outras qualidades.

³ O boi pode ser representado simplesmente pelos miúdos, as partes que contêm axé. É uma das qualidades mais terríveis de Ogum, que come *eran paterê*, carne fresca, ou miúdos de boi fritos no azeite-de-dendê.

⁴ Parece que há uma variedade de cobra vermelha consagrada a Ogum. Mas Ogum não come cobra. Este animal, pelo contrário, é tabu para os filhos de Ogum. Outros dizem que Ogum, pessoalmente, odeia cobra.

⁵ O cachorro, amigo do homem, é consagrado a Ogum e a Exu mas, no Brasil, nem uma nem outra destas divindades comem cachorro.

a) O *sexo* do animal sacrificado deve ser o mesmo que o do orixá, para que o sangue e o *ianlé* possam oferecer à divindade a feminilidade, ou a virilidade, conforme o caso, necessárias para fortificá-las. No caso de Oxalá, porém, que é popularmente considerado hermafrodita, dependendo da qualidade, ele receberá animais do sexo feminino (Oxaguiã recebe animais do sexo masculino);

b) a *cor* deverá responder igualmente à cor teoricamente atribuída ao orixá: todos os animais oferecidos a Oxalá serão obrigatoriamente brancos; Oxum receberá animais de cor amarelada; Xangô, Iansã, animais de cor avermelhada; Ogum, Oxóssi, Ossãim receberão animais de cor cinza ou preta;

c) a *espécie*: os animais são classificados em três categorias: os “bichos de quatro pés” (quadrúpedes), os “bichos de dois pés” (bípedes) e uma terceira categoria que inclui peixes, cobras, insetos, enfim, qualquer criatura que não entre em nenhuma das duas primeiras classes.

– Um animal de quatro pés constitui uma oferenda mais valiosa que um animal de dois pés. Ele mobiliza ao mesmo tempo o passado e o futuro. Um quadrúpede sempre será oferecido acompanhado de quatro bichos de dois pés: um bode preto para Ogum será acompanhado de quatro galos pretos; uma cabra amarela para Oxum será acompanhada de quatro galinhas amarelas.

Os principais quadrúpedes que constituem as oferendas aos orixás nas grandes ocasiões são essencialmente: o bode, que é considerado um animal lascivo, que veicula força masculina; o carneiro, violento, rápido como o trovão; o boi⁹, que substitui o touro selvagem, fera terrível, associada às divindades caçadoras. Há incompatibilidade entre o bode e o carneiro, que diferencia Xangô dos outros orixás. Todos estes animais, por sinal, possuem chifres. Os chifres são poderosas armas que o animal leva na testa e com as quais “abre os caminhos”. Dirigidas para a frente, evocam a idéia do futuro, de crescimento e abundância. Estes animais representam animais selvagens, que eram antigamente caçados na floresta africana, rápidos, valentes, perigosos; sua força representa a idéia da continuidade da vida. Simultaneamente, porém, eles estão associados à morte. São feras que

⁹ Mas o boi pode ser substituído pelos miúdos: coração, fígado, pulmão, órgãos genitais, que contêm axé e são, precisamente, chamados popularmente de axé.

matam, assim como o orixá mata para fortificar seu axé e poder, em retorno, perpetuar a existência neste mundo. Quando o axogum sacrifica um animal a Ogum, por exemplo, num determinado momento do ritual, ele canta:

Ogum pá lele pá
Ogum pá ojarê
*Ogum pá koropã*¹⁰

- Ogum mata com força –
- Ogum mata com razão –
- Ogum mata completamente –,

o que não se refere a uma suposta crueldade do orixá. Quanto às divindades femininas, a cabra constitui o quadrúpede apropriado para elas. A cabra relaciona-se com a fecundidade; o porco, animal prolífero que dá muitas crias, ainda mais: é de “muito fundamento”. Oxalá também prefere a cabra, mais mansa. De modo geral, os animais domésticos, mansos, lentos, ou do sexo feminino, são mensageiros de vida.

O tatu, o cágado e mesmo o caracol são classificados como “bichos de quatro pés”. O tatu convém a Oxumarê, devido aos desenhos de sua carapaça, que lembram os da pele da cobra; o cágado pertence a Xangô, em razão do seu caráter malicioso; o caracol é próprio de Oxalá, porque é lento e frio.

– Os animais de dois pés são essencialmente galos, pombos, conquês e patos. Por ocasião de uma obrigação menos importante, um *bori*¹⁰, por exemplo, pode oferecer apenas um pombo; mas se a obrigação comportar um quadrúpede, ele deverá ser acompanhado de quatro aves. Um pato, porém, poderá ser acompanhado de pombos. O galo, como o bode, significa virilidade, e a galinha é associada ao ovo e à fecundidade feminina; a pomba, como a galinha, participou da tarefa da criação da terra, auxiliando Odudúá. O pombo, em particular, é o pássaro que representa o “poder do orixá”. Menciona Verger a antiga crença africana segundo a qual as feiticeiras possuíam um pássaro enclausurado numa cabaça e que executava suas ordens e seus malefícios; desta crença subsiste em Salvador a associação de certos

¹⁰ VERGER, P. Bori, primeira cerimônia de iniciação ao culto dos orixás nagôs na Bahia, Brasil, in Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *Olórisá*, São Paulo. Agora, 1981.

pássaros com Iami Oxorongá.¹¹ Este poder é simultaneamente a faculdade de engendrar, própria das divindades femininas, e o produto deste poder, isto é, o filho. Por esta razão, dizem em Salvador que todo orixá tem seu pássaro; mas habitualmente o pombo representa a todos. Encontramos o pombo, às vezes, no abebé de Oxum, no lugar da sereia; no opaxorô de Oxalá; no ferro de Ossaim. O pássaro, em particular o pombo, representa, portanto, no ritual da oferenda, o sacrifício do filho, de um adepto, de um descendente da divindade.

As “comidas secas”

As comidas secas são aquelas que não implicam “matança”, não comportam carne; podem, porém, incluir peixe, camarões, ovos; são, enfim, todos aqueles pratos da comida de santo que não impliquem o sacrifício ritual de algum animal. A estes pratos é preciso acrescentar as substâncias que são oferecidas puras, e não sob a forma de pratos elaborados: bebidas, como água e cachaça; temperos, como sal, mel, azeite-de-dendê; frutos, como o obi, o orobô. Os ingredientes mais comuns que entram na composição das comidas secas são cereais: arroz, milho; leguminosas: feijão; raízes: inhames, mandioca, preparados de maneiras diversas; verduras, tais como taioba, bertalha, espinafre, chamadas globalmente de efô, quiabos, além de peixes, camarões e ovos.

As bebidas

– *Omi* (a água) é um líquido branco incolor, insípido, frio, que acalma, ligado à criação, à fecundação, à fertilidade; pertence essencialmente a Oxalá. Está presente em toda oferenda, junto ao assento de qualquer orixá, numa quartinha de barro.

– *Otím* (a cachaça) é outro líquido branco, incolor, porém quente, excitante, associado à virilidade e à violência; convém às divindades masculinas, menos aos filhos de Oxalá; Ogum, Ossaim, Loco gostam de cachaça e podem representar, em suas danças, o ato de beber; mas, na realidade, a cachaça não faz parte das oferendas aos orixás. O único que recebe efetivamente cachaça é Exu. No decorrer do padê, a cachaça é oferecida a Exu e aos antepassados masculinos, mas não propriamente aos orixás. A cachaça é especialmente proibida a Oxalá.

¹¹ VERGER, P. “Grandeur e décadence du culte de Iyami Osórônga”. In *Journal de la Société des Américanistes*, 35, 1965. Este texto foi traduzido e publicado na coletânea *As Senhoras do Pássaro da Noite*, organizado por Carlos Eugênio Marcondes de Moura (São Paulo, Axis Mundi, Editor da Universidade de São Paulo, 1994). (Nota do autor.)

Tabela 7 – As comidas secas

Orixá	Comidas secas	Euó
Oxalá	água, <i>ori</i> , <i>adim</i> ; milho branco: ebô, acaçá, sem sal e sem azeite; arroz branco, ou preparado com coco; massa de inhame; peixe de pele (Oxaguiá), caracol, <i>egusi</i> , <i>iru</i> , <i>obi</i> .	cachaça, sal, dendê.
Nanã	água, comidas brancas, milho branco, acaçá, arroz, inhame, temperados com sal, ou mel, ou azeite; feijão, <i>efô</i> ;	pimenta, camarão.
Omolu	água, milho branco: acaçá, oberêm sem tempero; arroz, feijão preto com dendê, farofa de dendê, <i>latipá doburu</i> (pipocas), comidas de dendê.	cachaça (filhos), feijão, peixe de pele, caranguejo; jaca; folhas trepadeiras.
Oxumarê	água, milho branco, acarajés, feijão com ovos, feijão arroz, inhame, ebô de milho com coco, mel, axoxó gùgùru – frutas: abacaxi, caju, laranja, melancia.	peixe.
Loco	feijão, acarajés, doburu, caruru, água, milho branco.	
Iemanjá	água, milho branco, ebô com mel, comidas brancas: arroz, milho, camarões com coco. (lamassê: ecuru)	quiabo, atarê, feijão, dendê; peixe de pele.
Euá	água, milho branco, comidas de dendê.	cachaça, atarê.
Ogum	água, milho branco, acaçá, acarajé, feijão, feijoada, inhame assado, comidas de dendê, xinxim de galinha, farofa, axoxó, pimenta.	cajá, cachaça, adín.
Oxóssi	água, milho branco, acaçá, comidas de dendê, feijão, arroz, axoxó, peixe de escamas, feijão com camarão, abóbora.	feijão branco, feijão de pele, inhame, abobrinha.
Ossâim	água, milho branco, acaçá, comidas de dendê, feijão, arroz, milho vermelho, farofa de dendê, fumo.	
Xangô	água, milho branco, acaçá, quiabo, amalá, caruru, acarajés, feijão, arroz, farofa (comidas de dendê), orobô.	feijão branco.
Iansã	água, milho branco, acaçá arroz, comidas de dendê, feijão, acarajés	abóbora, melão.
Obá	água, acaçá, acarajés, feijão e farofa de dendê, ovos.	taioba, atarê, mariscos.
Oxum	água, milho branco, acaçá, ipeté, xinxim de galinha, ovos, peixe, mel, <i>adim</i> , fubá de milho com mel.	atarê.
Exu	água, cachaça, dendê, farofa, pipocas, “tudo o que a boca come”, feijão, inhame, ecuru, cacto, mandacaru, peixe.	cachaça, adín, iankó, efô, élévê.

Os temperos

– Ió (sal) é uma substância branca, forte, excitante, que transmite axé: faz parte das oferendas às divindades masculinas, salvo Oxalá, e pode ser utilizada para temperar os pratos das divindades femininas.

– Epô (o azeite-de-dendê) é uma substância vermelha, forte, excitante, que também carrega axé: convém às divindades turbulentas e agressivas, masculinas ou femininas, sendo interdito aos filhos e filhas de Oxalá e certas qualidades de Iemanjá. Porém, há uma qualidade de Oxalá (Odudúá) que pode receber azeite-de-dendê. Representa o poder dinâmico dos descendentes de Odudúá.

– Orí (manteiga vegetal), substância gordurosa, branca, feita do óleo de coco babaçu, pelo contrário, é considerada fria, e pertence a Oxalá. Serve na preparação de seus pratos, substituindo o dendê.

– Adim: é outro tipo de gordura branca, extraída da amêndoa do fruto do dendezeiro. Esta substância pertence igualmente a Oxalá, sendo utilizada na cozinha, no lugar do dendê; um dos pratos de Oxalá, o adié, consiste precisamente em carne de galinha preparada com adim. Mas Exu odeia o adim mais do que qualquer outra coisa.

– Óin (o mel) é outra substância de origem vegetal, como o azeite-de-dendê, que carrega axé; mas o mel é doce, acalma, é uma oferenda adequada para as divindades femininas: Oxum, Iemanjá, Nanã. Representa feminilidade, fecundidade, doçura e amor. É o alimento dos deuses e dos reis. Porém, não convém a Iansã, que prefere o azeite-de-dendê. Há um Ogum particularmente perigoso que leva algumas gotas de mel “para acalmar”. Em realidade, o assentamento de um orixá e as oferendas que ele recebe comportam uma combinação variável de substâncias, determinada por ele próprio através do oráculo, uma ou outra predominando segundo o caso.

– Atarê (pimenta-da-costa) dá força às palavras, e é geralmente utilizada pelos sacerdotes quando mastigam o orobô, por ocasião de um borí. A pimenta, vermelha, picante, pertence às feiticeiras, às divindades femininas, às velhas, que não devem consumi-la, sob pena de perder seu poder.

Podemos observar que a significação das cores não é fixa: o branco pode ser frio (água, adim) e convir a Oxalá; pode também ser excitante (sal, cachaça) e ser proibido para este orixá. É que, na realidade, o sabor intervém igualmente. O mesmo ocorre com o vermelho: o vermelho do dendê tem um significado oposto ao vermelho do mel; o primeiro, mais escuro, é perigoso, o segundo, mais claro, benéfico.

Tabela 8 – Principais substâncias que fazem parte das oferendas

Orixá	Água	Cachaça	Sal	Pimenta	Dendê	Ori e Adin	Mel
Oxalá	T	euó	euó		euó	São de Oxalá	
Nanã	o	–	aceita	euó	–	–	recebe
Omolu	d	gosta	recebe	–	recebe	–	–
Oxumarê	o	–	aceita	–	recebe	–	aceita
Loco	s	gosta	recebe	–	recebe	–	–
Iemanjá		–	aceita	euó	aceita	–	recebe
Euá	r	euó	aceita	euó	aceita	–	recebe
Ogum	e	gosta	recebe	–	recebe	–	aceita
Oxóssi	c	gosta	recebe	–	recebe	–	–
Ossaim	e	gosta	recebe	–	recebe	–	–
Xangô	b	gosta	recebe	–	recebe	–	–
Iansã	e	–	aceita	–	recebe	–	aceita
Obá	m	–	aceita	euó	recebe	–	recebe
Oxum		–	aceita	euó	aceita	–	recebe
Logunedé	á	–	aceita	–	aceita	–	aceita
Exu	g u a	sempre recebe oferendas de cachaça	recebe	–	recebe	euó	

Observação: “Recebe” significa que a substância em questão faz normalmente parte da cozinha e das oferendas prediletas de orixá.

“Aceita” significa que a substância considerada não está associada à natureza do orixá mas que, entretanto, ele a aceita em pequenas quantidades.

“Gosta” significa que, segundo as representações populares e a mitologia, o orixá aprecia a cachaça, mas que esta última não faz parte normalmente das oferendas que ele recebe.

Os cereais e leguminosas são atribuídos a tal ou qual orixá, dependendo geralmente da cor, e serão preparados com os temperos adequados ao caso; o milho branco, o arroz branco, a massa de inhame, sem sal e sem azeite-de-dendê, são comidas apreciadas por Oxalá. O feijão avermelhado convém a Omolu, a Xangô; o feijão preto a Ogum etc. Tomemos como exemplo o milho: Oxalá, o orixá geral, comerá ebô de milho, isto é, milho cozido sem tempero algum; mas Oxalá, sendo a raiz de tudo o que existe, está presente nas comidas de todos os orixás, desta vez na forma de acaçá, não mais de uma massa informe, mas de uma parcela derivada desta massa e envolta numa folha de bananeira, ou de *ewe eko* (mamona). Iemanjá, por sua vez, comerá o

ebô com mel; se o milho for frito em azeite, na forma de pipocas, será a comida adequada para Exu, Omolu, Ogum, que apreciam o dendê.

O feijão branco é proibido a Xangô, a Oxóssi e a seus filhos. Como os terreiros ketu reconhecem em Oxóssi o rei da nação e o patrono da Casa, e como além do mais Xangô é o dono do Engenho Velho e do axé, o feijão branco tornou-se *euó* de fundamento, e ninguém no candomblé come feijão branco.

Ainda fazem parte da comida de santo certas verduras (geralmente taioba, bertalha ou espinafre), chamadas globalmente de efó, apreciadas por Nanã e Omolu. O latipá de Omolu é feito de efó cozido e refogado em azeite-de-dendê. Mas Obá odeia taioba, oposição paralela à antipatia de Xangô por Omolu. Outra verdura característica da comida de santo é o quiabo, succulento legume pelo qual Xangô é doído; seu prato predileto é um amalá de quiabos, que ele recebe toda quarta-feira, ou um caruru, que além do quiabo comporta carne. Mas Iemanjá, pelo contrário, não gosta de quiabo. As verduras ocupam um lugar secundário na cozinha dos santos, onde a preferência é dada aos cereais e tubérculos.

As frutas fazem parte das oferendas aos orixás e sobretudo o obi e o orobô. O obi branco pertence a Oxalá; o orobô, vermelho, a Xangô; mas não há oferenda a santo algum sem um obi ou um orobô, que servem para consultar o orixá e saber se aceita o sacrifício. O melão pertence a Oxalá, assim como o coco, freqüentemente empregado para cozinhar milho ou arroz. Iansã come sapoti, mas não suporta abóbora; esta última é de Oxum; é amarela, e tem forma de cabaça; Oxóssi come abóbora, ou abobrinha; Oxumarê, no Bogun, recebe abacaxis, laranjas, melancias.

Além destes ingredientes de origem vegetal, as comidas secas podem incluir alguns produtos de origem animal. Os ovos, em particular, são a comida predileta de Oxum, pela forma, a cor, o significado; ela recebe com prazer ovos cozidos, ou feijão com ovos; Obá também gosta de ovos, assim como Oxumarê; Iemanjá come camarões, assim como Oxóssi; algumas qualidades de Oxóssi, sendo divindades da água doce, comem inclusive peixe, mas só se for de escamas, pois não toleram peixe de pele, assim como Oxaguiã.

Uma rápida análise das comidas de santo nos permite discernir certas relações entre os orixás, e novamente é evidente que Oxalá se distingue das outras divindades.

Oxalá opõe-se tanto às divindades femininas como aos orixás da segunda geração, pela sua aversão por algumas daquelas substâncias que fazem parte de todas as oferendas, e que me arrisco a qualificar de temperos: o sal, o azeite-de-dendê, o orí, o adín, o mel. Oxalá, com efeito, não come sal, embora o sal seja uma oferenda adequada para os orixás masculinos, sendo aceito também em pequena quantidade pelos orixás femininos. Oxalá tampouco gosta do azeite-de-dendê, apropriado para a cozinha dos orixás da segunda geração: Ogum, Omolu, Oxóssi, Xangô, Iansã, Ossâim. Os pratos de Oxalá são preparados sem gordura, ou somente com orí, ou com adín. As divindades femininas preferem o mel, mas aceitam azeite-doce, orí e, às vezes, em pequenas quantidades, azeite-de-dendê. No que diz respeito à bebida, Oxalá opõe-se novamente às demais divindades masculinas, e sobretudo a Exu, pela proibição da cachaça, que tampouco é aceita pelos orixás femininos.

Os animais oferecidos aos orixás variam, como acabamos de ver, de acordo com o sexo das divindades, com a cor predominante que lhes é teoricamente atribuída e ainda conforme a divindade é considerada calma (Oxalá, e numa certa medida, Iemanjá, Oxum) ou agressiva (Ogum, Omolu...). As divindades femininas, figuras maternas (com exceção de Iansã), parecem então constituir uma categoria intermediária, ambivalente, que reúne algumas das características da primeira geração de divindades masculinas, calmas e frias, e algumas de segunda, dinâmicas e agressivas.

2.5 Os assentos

Há que distinguir no caso, em primeiro lugar, os objetos nos quais é fixado o orixá, ou, mais precisamente, o duplo sobrenatural do orixá fixado na cabeça de sua filha, ou seja, o otá, as ferramentas; em segundo lugar, o recipiente no qual estes objetos são colocados; e em terceiro lugar o ritual e as substâncias empregadas para fixar o orixá (determinadas ervas, o sangue de certos animais etc.). Tratarei aqui especifica-

mente dos recipientes cujo significado deriva principalmente de três elementos: o material com o qual são fabricados, forma e cor.

Do ponto de vista material, encontramos:

a) a porcelana branca, que serve para os assentos de Oxalá, tanto do orixá geral como dos orixás individuais, é o mesmo material, branco, duro, frio, puro e leve, que em princípio constitui as contas dos colares de Oxalá;

b) a louça de cor clara ou branca, com desenhos de cores desbotadas (amarelo, cor-de-rosa, azul-claro) é utilizada para os assentos das divindades femininas, Iemanjá e Oxum, essencialmente;

c) o barro cozido serve para as talhas de Nanã, e os alguidares dos orixás filhos de Oxalá; substância feita de terra e de água, resultando da união destes dois elementos primordiais, o barro é apropriado para assentar Nanã, divindade da lama, e os orixás filhos de Oxalá;

d) a madeira, com a qual é feita a gamela onde é assentado Xangô em certos terreiros (no axé). Mas Xangô também pode ser assentado em pote de barro.

Do ponto de vista da cor distinguiremos:

a) o branco das sopeiras de Oxalá;

b) as cores claras das sopeiras das divindades femininas ligadas à água;

c) o vermelho do barro e da madeira.

Do ponto de vista da forma encontramos:

a) a sopeira sem tampa, de Oxalá, coberta pelo alá;

b) as sopeiras, terrinas e alguidares dos outros orixás, que são tampados.

Mais uma vez se percebe uma oposição entre Oxalá, que se distingue por ser assentado numa sopeira de porcelana, sem tampa, de cor branca, e os demais orixás, assentados em vasilhas de barro, avermelhadas, tampadas, com exceção das divindades femininas, que representam a fecundidade, Iemanjá e Oxum, principalmente. Os assentos destas divindades, sopeiras de porcelana ou de louça, como os de Oxalá, de cores claras ou brancas, com desenhos e tampadas, constituem uma categoria intermediária.

Tabela 9 – Os assentos (ajobos do orixá)

Orixá	Forma		Material	Cor
	Sem tampa	Com tampa		
Oxalá	orixá geral ajobo	individuais	porcelana	branco
Iemanjá, Oxum	ibá orixá →	ajobo	louça	cores claras
Nanã, Omolu Oxumarê, Ogum Oxóssi, Ossáim Iansã, Exu	ajobo →	barro ibá orixá	→	vermelho
Xangô		ajobo e ibá orixá	madeira	vermelho

2.6 O número de qualidades

De cada orixá há um número teórico de qualidades, que aliás não corresponde obrigatoriamente ao número efetivamente conhecido, embora haja um esforço no sentido de fazê-los coincidir. Por exemplo, no caso de Xangô, o número de qualidades cultuadas no Axé Opô Afonjá corresponde realmente ao número 12, embora as demais nações conheçam outros Xangôs além destes 12; mas, no caso de Oxalá, são conhecidas mais que as 16 qualidades teóricas e, no caso de Logunedé, o número de qualidades conhecidas não chega ao número atribuído a este orixá.

O número teórico de qualidades dos orixás seria o seguinte:

Oxalá	16	Oxóssi	16 (??)
Nanã	16	Ossáim	7 (16)
Omolu	14	Xangô	12
Oxumarê	14	Iansã	9
Loco	12	Obá	16
Iemanjá	16	Oxum	16
Euá	16	Logunedé	16
Ogum	7	Exu	21

16 (2, 4) – dezesseis é o número dito dos fundamentos: há 16 orixás *funfun*, 16 são os odus principais, 16 dias dura a iniciação.

Dezesseis, quadrado de quatro, exprime a simetria, o equilíbrio, a ordem. É a manifestação do princípio da duplicação e da repetição generativa; é o número de Ifá e da geomancia.

3 (1, 2 + 1) – o número um significa continuação. Três (2 + 1) geração e movimento. Três é o número da reprodução, da simbologia dos antepassados. As invocações, os cânticos, sempre são repetidos três vezes.

9 (3 x 3) – nove é o produto de três por três; exprime a pura essência do movimento.

7 (3 + 4) – sete é a soma do número da ordem e do número do movimento, o número que une os opostos, um número indivisível que designa o indivíduo completo.

12 (3 x 4) ou (6 x 2) – doze, número de Xangô, pode ser considerado como o produto do número da ordem pelo número do movimento, ou como duas vezes seis; há, por exemplo, 12 Obás de Xangô, ou seja, seis da direita e seis da esquerda. Mas seis é por sua vez o produto de dois por três, isto é, o mesmo que quatro por três. Doze é, pois, como sete, um número misto, que sintetiza o par e o ímpar, a ordem e o movimento.

14 (7 x 2) – sete sendo o número que designa o indivíduo, 14 é o número da unidade dupla.

Tomando como critério de classificação o número de qualidades dos orixás, parece que podemos distinguir três categorias de divindades: as que correspondem ao princípio da ordem, as que correspondem ao princípio do movimento, e as que correspondem a números mistos.

Tabela 10 – Quadro dos números simbólicos atribuídos aos orixás

Princípio da simetria (2, 4, 16)	Princípio do movimento		Números mistos		
	(1, 3)	(9)	Soma 7	Duplo 14	Produto 12
Oxalá Nanã Iemanjá Oxum	Exu	Iansã	Ogum Ossáim Oxóssi	Omolu Oxumarê	Xangô Loko
Euá Obá Oxóssi Ossáim (?) Logunedé (?)					

Na primeira categoria encontramos Oxalá e as divindades femininas ligadas à fecundidade e à criação da vida, assim como alguns orixás da segunda geração, principalmente Oxóssi e Ossâim, associados à natureza.

As informações contraditórias que me foram dadas sobre o número de qualidades de Oxóssi e de Ossâim sugerem a hipótese de que, em certos contextos, o número sete seria também atribuído a estes orixás na sua qualidade de filhos de Oxalá. Mas é possível que, em outros contextos, a natureza de Oxóssi e de Ossâim se expresse pelo número 16 porque, na sua "frieza", assemelham-se aos deuses da criação.

Na segunda categoria encontramos Exu e Iansã, que são puro dinamismo. Enfim, na terceira coluna, entram os filhos de Oxalá, que se dividem em três subgrupos: o primeiro seria constituído pelos indivíduos simples, como Ogum, Ossâim, Oxóssi; o segundo subgrupo incluiria os deuses duplos, Oxumarê e Omolu. Porém, como não há nenhum outro dado sugerindo que Omolu possa ser considerado duplo na nação ketu, parece preferível diferenciar este subgrupo pela nação. Com efeito, o número 14 parece corresponder aos filhos de Oxalá tidos como divindades de origem jeje-mahi. No terceiro subgrupo encontramos Xangô, cujo número corresponde aos produtos dos princípios da ordem e do movimento.

3. As propriedades significantes

Já percebemos que os critérios classificatórios e os fatores que contribuem para dar um significado aos diversos objetos e aspectos da realidade atribuídos aos orixás são essencialmente qualidades sensíveis, tais como a cor, o sabor, propriedades como substância, forma, consistência. Intervêm igualmente as três dimensões do espaço, e encontramos uma qualidade abstrata: o número. Quanto ao ritmo, ele parece relacionar-se com esta última categoria.

A cor constitui importante elemento significativo. Resumindo, há três classes de cores: o branco, que é antes ausência de cor, as cores fortes, e as cores claras, ou mistas de branco com alguma cor forte. A cor, na roupa, no colar, nos animais sacrificados, nos alimentos, nos assentos revela a posição do orixá na genealogia dos deuses e indica se pertence ao princípio da criação, ou se insere-se na categoria dos filhos de Oxalá. Em certos casos, inclusive a tonalidade (no colar, na

roupa), pode revelar a idade relativa das qualidades de um determinado orixá. Além do mais, a cor ainda fornece indicações quanto aos elementos ou forças primordiais que os orixás governam: o branco caracteriza os deuses da criação, as cores fortes são próprias dos filhos de Oxalá, as cores claras pertencem às divindades femininas, mães dos precedentes.

Se a primeira categoria – Oxalá – usa exclusivamente branco, a terceira, pelo contrário, pode usar branco, além de cores claras ou fortes, e a segunda pode usar cores claras e branco: a proibição é unilateral. É que, na verdade, todo orixá deve a existência a Oxalá e integra, portanto, em seu ser, o branco do princípio da criação. No caso da comida, Oxalá recebe exclusivamente alimentos brancos. Os outros orixás recebem, por sua vez, animais de uma cor análoga à sua cor favorita, e comidas brancas.

No caso das comidas secas, porém, outros critérios intervêm, em particular o sabor. Deste último ponto de vista, as oferendas indispensáveis ou simplesmente mais comuns classificam-se em três categorias: as substâncias brancas e/ou refrescantes; as substâncias vermelhas e/ou excitantes; as substâncias intermediárias, claras e doces.

A matéria dos recipientes utilizados para assentar os orixás confirma esta classificação em três categorias, assim como o material empregado na fabricação dos colares.

Em todos estes casos, a classificação das divindades revela a posição destas últimas na genealogia do panteão.

Tabela 11 – As três categorias de cores atribuídas aos orixás

Branco	Cores claras (branco + cor)	Cores fortes
forças da criação primordiais: equilíbrio.	termo médio (participam da criação e da geração dos filhos.	dinamismo, continuidade da vida.
elementos: ar/água	ligadas à água	terra, fogo, cultura, natureza.
orixá: Oxalá	Iemanjá, Nanã, Oxum Eua, Oxumarê.	Ogum, Oxóssi, Ossâim Iansã, Xangô, Omolu, Exu

Tabela 12 – As três categorias de sabores

Refrescante	Intermediário	Excitante
Líquidos: água	mel	cachaça
Gorduras: adí, ori	azeite doce	dendê
Temperos:		sal, pimenta
Orixá: Oxalá	Iemanjá, Oxum, Nanã	filhos de Oxalá

Tabela 13 – As três categorias de substâncias utilizadas na fabricação dos assentos

Substância: porcelana	Louça	Barro ou madeira
Orixá: Oxalá	Iemanjá, Oxum	filhos de Oxalá, Nanã

Tabela 14 – As três categorias de substâncias utilizadas na fabricação dos colares

Substância: porcelana	Cristal:	Louças, sementes:
Orixá: Oxalá	Iemanjá, Oxum, Nanã, Euá	filhos de Oxalá

As dimensões do espaço e os orientes estão associados ao sexo e à posição genealógica, o lado direito correspondendo ao sexo masculino e à geração do pai, e o lado esquerdo ao sexo feminino e à geração dos filhos. Os orixás masculinos, filhos de Oxalá, são considerados como pertencendo ao lado esquerdo, o lado direito sendo exclusivo dos orixás *funfun*. Exu pertence, simultaneamente, à direita e à esquerda, assim como Ogum, segundo certos informantes. No eixo vertical, a parte de cima é associada ao mundo sobrenatural e ao sexo masculino, a parte de baixo a este mundo e ao sexo feminino, por exemplo, nas sopeiras que substituíram a dupla cabaça. Finalmente, a dimensão longitudinal se refere ao tempo; o poente e a parte de trás pertencendo ao passado, o nascente e a parte da frente pertencendo ao futuro.

O número que caracteriza cada um dos orixás exprime-se não somente no número teórico de suas qualidades, mas também em seus ornamentos, em suas ferramentas. Os ferros de Exu e de Ossaim apresentam sete pontas e o de Ogum sete pequenas ferramentas. O opaxorô de Oxalá possui quatro discos transversais, o labá de Xangô contém

quatro quadrados que, por sua vez, contêm triângulos. Esta aritmologia mística permite situar os orixás na hierarquia genealógica do panteão, em três níveis, que desta vez não coincidem exatamente com os precedentes. O número 16 designa o princípio da ordem e da criação e caracteriza não somente Oxalá, mas ainda Iemanjá, Oxum, Nanã e alguns dos orixás filhos de Oxalá. Podemos supor que, em sua qualidade de filhos, os orixás herdaram, com a existência que receberam de Oxalá, algumas de suas características; e, de fato, todos os orixás participam do branco.

Os números 1, 3, 9 exprimem o princípio do dinamismo e correspondem a Exu e Iansã. Os números 7, 12, 14 diferenciam as divindades que descendem de Oxalá, com exceção das duas últimas.

Tabela 15 – A classificação dos deuses no espaço

Direita	Direita/Esquerda	Esquerda
Pai	Exu	Mãe
Oxalá		Naná, Oxum
(<i>funfun</i>)		Iemanjá
		Filhos
		Xangô, Oxóssi
		Omolu, Iansã
		Ossaim, Oxumarê

O ritmo, como já foi dito, parece estar relacionado com o número. O ritmo dos atabaques consiste na repetição de seqüências que expressam a natureza dos diversos orixás. O ritmo introduz igualmente a dimensão temporal: um tempo descontínuo, segmentado, que a repetição eterniza. Enfim, os ritmos do candomblé classificam-se por nações e permitem, antes de qualquer coisa, identificar as divindades ketu, ijexá e jeje.

A forma dos objetos pode evocar, entre outras coisas, o número, como ocorre como os desenhos do labá, de certos ornamentos, tais como colares, brajás, ferros e tridentes. Mas tem ainda, freqüentemente, uma conotação sexual: objetos redondos, abebés, moedas, ou recurvados como o ibiri; ocos, tais como tambores, cabaças, sopeiras, sacolas, bolsas e ainda os peixes, pássaros, bonecas, penas, sereias, escamas são todos eles associados ao sexo feminino; e os diversos tipos de lanças, varas, cajados, pilões, flautas ao sexo masculino. Uma ter-

ceira categoria de formas sugere o movimento e o processo de reprodução: trata-se dos objetos em forma de espiral ou de cone, tais como chifres, sinos, dentes, caracóis, serpentes, ou de triângulos, como o oxê, a flecha.

4. Conclusões: a lógica do panteão

4.1 O modelo formal e seus dois níveis de articulação

Temos encontrado, em nosso estudo da classificação do temperamento dos orixás, seis categorias de tipos que correspondem a seis elementos ou poderes primordiais, e pareceu-nos que estes elementos não constituíam compartimentos simplesmente justapostos, mas repartiam-se em dois grupos hierarquizados. O primeiro, representado pelos elementos ar e água, aparece com a polaridade “neutra”, ou não marcada. O segundo grupo, constituído pelos demais elementos, surge com a polaridade “dinâmica”, ou marcada. Esta divisão em dois grupos configura as duas etapas da criação, os dois níveis da hierarquia genealógica, as duas gerações de divindades.

Em termos formais, temos aqui uma das possibilidades combinatórias de um modelo que resulta da combinação de seis termos quaisquer com uma bipolaridade básica.

Na tabela 16, as letras podem representar os nossos seis elementos e poderes, e os signos (+) e (-) os valores neutro ou não marcado, e marcado ou dinâmico, respectivamente. Neste caso, o panteão do candomblé corresponderá à quinta combinação.

As últimas unidades do panteão não são, porém, estes elementos e forças primordiais, nem os orixás, mas as qualidades destes últimos. Devemos, pois, distinguir ainda a idade relativa destas entidades dentro do conjunto ou da família que constitui o chamado orixá geral. Com efeito, a idade de uma qualidade de Xangô, por exemplo, não deve ser confundida com a posição deste orixá na genealogia divina. Um Airá, se bem que filho de Oxalá, pode ser considerado como mais velho que certos Oxalás, digamos Oxaguiã, embora o fato possa nos parecer contraditório. Há que considerar, além disso, o sexo, pois todas as qualidades de um orixá não são obrigatoriamente todas masculinas ou todas femininas; assim é que das 12 qualidades de Xangô, orixá masculino, duas são femininas. Em conseqüência, cada substância ou poder primordial do universo subdivide-se em entidades divinas, cujas características resultam da combinação desta substância com dois pares de conceitos complementares, a idade (jovem/velho)

e o sexo (masculino/feminino). Do ponto de vista da idade, a categoria “velho” está associada ao passado, ao poente, à parte posterior de qualquer ser ou coisa, e à posição superior na hierarquia social e divina; a categoria “jovem” corresponde ao futuro, ao nascente, à parte dianteira das coisas, e à posição subordinada na hierarquia. O sexo masculino está associado ao lado direito do mundo, o sexo feminino ao lado esquerdo. Num segundo nível de articulação, pois cada uma das combinações do nosso primeiro modelo, aquelas selecionadas pelo candomblé, combina-se novamente com dois outros pares de conceitos complementares.

O modelo formal do panteão do candomblé constitui, portanto, um modelo de permutações, o que não é surpreendente, tratando-se de um sistema de classificação. Verifica-se, aliás, que certas modificações do panteão, que podem ser constatadas em terreiros ditos aculturados, processam-se dentro das possibilidades oferecidas pelo modelo acima. Há nestes terreiros uma tendência para reduzir o número de qualidades de cada orixá a duas apenas, ou seja, o “orixá velho” e o “orixá menino”, e para pensar a oposição velho/jovem em termos de gerações, de acordo com o modelo pai/filho, assim como para desdobrar as entidades bissexuais, tais como Logunedé, ou Oxumarê, ou ambíguas, como Ogum Xoroquê que, em certos terreiros, já é seis meses Ogum e seis meses Exu. Há igualmente certa tendência para reduzir o número de orixás gerais ao número das grandes categorias de elementos e forças primordiais. Os terreiros menos tradicionais esforçam-se para reduzir a sete o número de orixás, fundindo divindades que, por suas funções, se assemelham, e fazendo, por exemplo, de Obá uma qualidade de Iansã, de Euá uma qualidade de Nanã etc.

Tabela 16 – Classificação dos tipos psicológicos dos orixás

<i>Tipo psicológico</i>	imóvel frio paternal majestoso	tranquilo frio generoso majestoso	pesado lento frustrado desajeitado vingativo cruel agressivo plebeu	turbulento impulsivo lascivo guloso orgulhoso aristocrático	rápido vigoroso trabalhador plebeu	delicado belo inteligente sensível aristocrático
<i>Elemento</i>	ar água (chuva)	água (rios, mares)	terra	fogo trovão	ferro cultura	natureza selvagem

(continua)

(continuação)

Cor	branco	branco (cores claras)	azul vermelho	vermelho	azul	verde
Funções	criação fecundação	criação fecundidade gestação	fertilidade doença morte	poder, autoridade, justiça, sexo, geração	agricultura, guerra, caça, indústria	caça, medicina, magia, adivinhação

Tabela 17 – O modelo formal do panteão: primeiro nível de articulação. Possibilidades combinatórias de seis termos com um par de valores opostos

(+) / (-)	A	B	C	D	E	F
(1)	-	-	-	-	-	-
(2)	-	-	-	-	-	+
(3)	-	-	-	-	+	+
(4)	-	-	-	+	+	+
(5)	-	-	+	+	+	+
(6)	-	+	+	+	+	+
(7)	+	+	+	+	+	+

Tabela 18 – O modelo formal do panteão: segundo nível de articulação. Possibilidade combinatória de dois termos neutros e quatro termos marcados, com dois pares de valores opostos

Termos	A	B	C	D	E	F
Valor destes termos no candomblé	(Ar) neutro	(Água) neutro	(Terra) dinâmico	(Fogo) dinâmico	(Cultura) dinâmico	(Natureza) dinâmico
Velho/masc.	+		+			
Velho/fem.		+	+			
Jovem/masc.	+		+	+	+	+
Jovem/fem.		+		+		

4.2 O encaixamento das classes

As análises procedentes nos levam a repensar a interpretação bastidiana da lógica do candomblé.

Bastide, com efeito, substitui a noção de classificação, que implica a de encaixamento das classes, pela de corte e de ruptura: para ele, o universo do candomblé é dividido em compartimentos estanques. Esta compartimentação do real, segundo ele, aliás, é o que permite compreender a facilidade com a qual o adepto do candomblé vive simultaneamente no universo religioso africano tradicional e no universo ocidental que, em sua mente, conseguem coexistir sem entrar em conflito.

Mas, em primeiro lugar, Bastide refere-se a quatro compartimentos: o mundo dos homens, a natureza selvagem, o mundo dos mortos e o mundo dos deuses, ou, em outros contextos, a uma classificação das coisas em quatro categorias, representadas pelos quatro elementos tradicionais: ar, água, terra, fogo. É preciso observar que, no primeiro caso, os compartimentos mencionados não são na verdade completamente estanques. Mortos e deuses avizinham-se no *orum* de tal forma que, às vezes, a distinção torna-se problemática, no caso de certos antepassados míticos, como Xangô. Além disso, os homens relacionam-se com os mortos, com os deuses e com a natureza, de quem recebem axé, substância, força. Mas nossas análises têm mostrado, principalmente, que a compartimentação não contém quatro divisões, mas, em nível do pensamento consciente, duas classes, o *aiê* (o mundo dos homens e da natureza selvagem) e o *orum* (o mundo dos deuses e dos mortos), ou seis: ar, água, terra, fogo, natureza, cultura, segundo o ponto de vista.

Em segundo lugar, o pensamento do candomblé não desconhece o encaixamento das classes. O próprio Bastide, aliás, havia reconhecido no candomblé um “esboço” neste sentido, “três tentativas lógicas para chegar a um encaixe”: o papel de Exu, que estabelece a comunicação entre os conceitos classificatórios, a genealogia matemática das divindades, e o sistema das correspondências.

De fato, Exu, na sua qualidade de princípio do dinamismo, personifica o processo analítico de recorte dos aspectos do real em unidades. Ele põe em movimento os diversos estratos do real, recortando no *orum* partes que serão individualizadas no *aiê* e retornarão no devido

tempo à massa indiferenciada no *orum*. Exu, portanto, é quem opera a separação dos elementos, é quem realiza a divisão da matéria em seres vivos. Ele representa, pois, o sistema de encaixamento das classes lógicas.

O sistema de classificação e o recorte do universo em compartimentos já implicam a inclusão lógica das classes. Com efeito, o sistema vertical das “participações”, que se estabelece dentro de cada um dos compartimentos entre um orixá e os atributos que lhe pertencem, deve ser interpretado neste sentido. De fato, que espécie de operação lógica viria a ser a relação entre o carneiro, o cágado, o pato, senão a inclusão de classes de quadrúpedes e de bípedes na classe do trovão? O mesmo poder-se-ia dizer da relação entre um orixá geral (por exemplo, Oxalá), as qualidades nas quais se subdivide (Obatalá, Oxalufã, Odudua etc.) e as manifestações individuais destas últimas.

Mas a inclusão lógica das classes verifica-se igualmente no eixo horizontal das “correspondências”. O princípio da analogia consiste, com efeito, em estabelecer correspondências entre objetos ou seres que pertencem a um mesmo estrato do real, mas a compartimentos diferentes. Assim é que o bode é para Ogum o que o carneiro é para Xangô: trata-se de oposições horizontais entre bode e carneiro, e não de semelhanças, pois estas, pelo contrário, situam-se no eixo vertical, no sistema das participações, entre Xangô e o carneiro, por exemplo. Temos aqui, pois, uma homologia entre vários sistemas de oposições. Mas o caráter unilateral das proibições que exprimem estas oposições revela que se trata ainda de classes encaixadas. Do ponto de vista da cor, por exemplo, o branco é de Oxalá, opondo-se ao vermelho de Iansã, ao azul-claro de Iemanjá. Mas, se Oxalá usa exclusivamente branco, sabemos que Oxum, Nanã, Iemanjá usam cores claras, mas também branco, e que Ogum, Iansã, Xangô usam cores fortes, mas igualmente cores claras e branco. Isto significa que a classe do branco, do ponto de vista da extensão, inclui a classe das cores claras, a qual por sua vez inclui a classe das cores fortes. Do ponto de vista da compreensão, o branco genérico, onipresente, está incluído no particular, nas cores.

Com efeito, ao considerar globalmente o conjunto dos orixás e dos tipos psicológicos que eles representam, temos encontrado duas grandes categorias de divindades:

1. a categoria dos deuses tranqüilos e frios;
2. a categoria dos deuses dinâmicos e quentes.

Estas duas categorias de entidades, que correspondem ao ponto de vista genealógico e à oposição entre Oxalá, o criador, e os orixás por ele engendrados, exprimem-se no ritual por pares de oposições:

branco/cor

direita/esquerda

assento sem tampa/assento tampado

comida sem tempero/com tempero.

Mas a comparação que fizemos, a seguir, das propriedades de alguns dos objetos atribuídos aos deuses, revelou que havia, em realidade, três grupos de entidades: a relação binária contém na realidade a tríade; ela é portadora de dinamismo.

Esta tripartição ocorre ao ser introduzido na classificação o ponto de vista do sexo, ou seja, em termos formais, nova bipolaridade. Assim é que temos visto surgirem as seguintes seqüências:

branco / cor clara / cor forte

ausência de tempero / tempero doce / tempero excitante.

Isto significa:

1. que temos um grupo de termos mediadores, representados pelas entidades femininas-mães, que unem os pólos opostos (do ponto de vista da simbologia dos números, entretanto, as divindades femininas associam-se à Oxalá para formar o termo neutro, enquanto que, no caso das dimensões do espaço, elas se unem aos orixás-filhos, no pólo esquerdo);

2. que a tríade assim constituída é reversível; os três termos – por exemplo, branco/cor clara/ cor forte – podendo ser reduzidos a uma oposição binária;

3. que a oposição binária engendra uma tríade quando nova bipolaridade é introduzida; por exemplo, o par masculino/feminino, o que provoca o desdobramento de um dos dois pólos:

clara

branco/cor

forte

Os dois termos, mãe e filho, cor clara e cor forte constituem assim duas subclasses da classe associada à cor e ao tempero. O branco, por sua vez, é pensado como uma categoria mais ampla, que tudo engloba.

A lógica do sistema classificatório nagô parece fundar-se, pois, numa operação ternária que procede por diferenciação em pares de termos complementares e na divisão de um dos termos opostos, mecanismo este que constitui autêntico encaixamento de classes. Os compartimentos do universo não são apenas justapostos: eles se engendram e se encaixam num processo que vai do geral ao particular e vice-versa. Este mecanismo de inclusão das classes é que dá origem ao sistema de classificação com suas seis grandes categorias repartidas em dois grupos, o grupo “neutro” e o grupo “dinâmico”.

Tabela 19 – A classificação ternária dos orixás

	Categorias neutras	Categorias intermediárias	Categorias dinâmicas
Cores	Branco Oxalá	Cores claras Iemanjá, Oxum Logunedé, Euá, Oxumarê	Cores fortes orixás filhos menos Logunedé e Oxumarê
Sabores	Refrescantes Oxalá	Intermediários Iemanjá, Oxum Naná	Excitantes orixás filhos de Oxalá
Material (assento)	Porcelana Oxalá	Louça Iemanjá, Oxum	Barro, madeira os demais orixás
Material (colar)	Porcelana Oxalá	Cristal Iemanjá, Oxum (salvo Abotô) Obá, algumas Oiá e Nanã	Louça, outros materiais todos os demais orixás

Glossário

A

Abadá – camisa, blusa.

Abalá – bolinho de feijão cozido com sal, pimenta, azeite-de-dendê e camarão seco, enrolado com folha de bananeira. Na África, é feito com arroz (abará).

- Abatá – obi africano, de quatro cotilédones, utilizado para a adivinhação, ou como oferenda à cabeça.
- Abebé – leque ritual de Oxum e de Iemanjá (abébé).
- Aberém – massa de milho, cozida sem tempero, enrolada em folha de bananeira.
- Abiã – aspirante, pessoa que vai nascer (bi = nascer); aquela que se submeteu apenas à primeira etapa dos ritos de integração ao culto, isto é, à lavagem do colar.
- Adabá – pássaro consagrado a Oxum, *Streptopelia semitorquata erythrophrys* (Abraham); tipo de pombo.
- Adarrum – toque de atabaques destinado a chamar todas as divindades da nação jeje. Talvez de Adahome, Dahome: Daomeano.
- Adê – coroa, tipo de diadema usado pelos orixás femininos e por Oxalá; era a coroa dos reis e das rainhas, na África.
- Adié – frango, galinha preparada com cebola e orí, prato de Oxalá.
- Adím – óleo tirado da amêndoa do dendê, consagrado a Oxalá, sinônimo de *yákò*, *yánko* (Abraham).
- Adô – doçura, comida feita com fubá de milho, mel ou açúcar e azeite-de-dendê.
- Afefe – vento. Elemento governado por Iansã.
- Afomã – *Loranthuse*, por extensão, qualquer planta trepadeira, parasita, orquídea (Abraham); qualidade de Omolu. Significa igualmente doença contagiosa.
- Agabi – ritmo de atabaques consagrado a Ogum e a Xangô.
- Abá – o mais velho, *Abá ilê*: o mais velho da Casa, o chefe da Casa. Ex. *Xangô abá*. *Iá abá*: senhora respeitável. O termo *abá* designava na África os membros da classe de idade dos velhos de mais de cinquenta anos.
- Abadô – milho; milho torrado.
- Abó – carneiro, animal consagrado a Xangô.
- Abô – infusão de folhas; água ritual, preparada com folhas dos orixás, após fermentação.
- Aguerê – toque dos caçadores; toque de atabaques consagrado a Iansã e a Oxóssi.
- Aguidavi – varetas que servem para bater os tambores.
- Agô – “com licença”, expressão freqüentemente ouvida nos terreiros.
- Agogô – sino, simples ou duplo, às vezes simples pedaço de metal, batido por outro pedaço de metal.

Aiê – a terra, este mundo terreno.

Adjá – campainha que a mãe-de-santo agita junto ao ouvido das filhas, quando o santo custa a manifestar-se.

Ajá – cão, animal de Exu e de Ogum.

Ajagun – soldado, guerreiro. Toque de atabaques próprio de Ogum.

Ajapá – cágado, animal de Xangô, que aparece nos contos africanos com o papel de *trickster*.

Ajerê – pote furado para que a água possa escorrer. Pote que as filhas de Iansã carregam na cabeça, com azeite em chamas.

Ajobô – assento de orixá.

Acará – pedaço de algodão impregnado de azeite e ao qual se atea fogo; é engolido pelas filhas de Iansã por ocasião de determinados rituais.

Acará (acarajé) – bolinho de massa de feijão frito com azeite-de-dendê.

Acaçá – massa de milho envolvida em folha de bananeira.

Akorô – capacete, coroa de nobres e vassallos; qualidade de Ogum.

Akuko – galo, oferenda apropriada para as divindades masculinas.

Alá – pano branco que simboliza Oxalá.

Alabê – chefe dos músicos.

Alomá – lagartixa, animal utilizado em trabalhos mágicos relacionados com Xangô.

Aluá – bebida preparada com milho ou arroz cozido e fermentado, casca de abacaxi, gengibre fermentado e adoçado com rapadura; do árabe *haluah*, segundo Mendonça, Renato.

Alujá – ritmo de atabaques consagrado a Xangô; toque de guerra.

Amalá – espécie de caruru feito com quiabo e carne; prato de Xangô; o mesmo que oká.

Amassi – é o abô, antes da fermentação, a água ritual preparada com as folhas frescas dos orixás.

Anagô – subgrupo de iorubás instalados na província de Abeokutá (nagô). Teriam vindo de Ifé.

Arebate – ritmo que acompanha a entrada e a saída dos orixás, nas festas públicas.

Axé – o axé é uma força que envolve todo o mistério, toda a divindade. Sem o axé, nada pode existir. Assume diversas formas: corre no

sangue, na seiva das plantas, na terra de onde elas nascem, na respiração, nas palavras... O axé trazido pelos africanos transmite-se pela iniciação, de geração para geração. Sua força pode ser aumentada pelo cumprimento das obrigações religiosas pessoais referentes ao orixá individual e pelas relações mantidas com os mais velhos, assim como pode ser diminuída pela negligência ou pela violação dos euós. O axé é transmitido diretamente de pessoa para pessoa, absorvido pelo corpo através de ervas, frutas, oferendas rituais, palavras, ritmos... Tanto os indivíduos como as coletividades, como o do grupo de culto, possuem axé. Quanto mais antiga é a Casa, quanto mais alto o grau de iniciação do indivíduo, mais poderoso é o seu axé.

Axogum – sacrificador, ogã de faca. De *xe* = trabalho + Ogum.

Axoxô – prato de Oxóssi e de Ossâim, feito com feijão fradinho.

Assento – recipiente, geralmente de barro ou de louça, contendo diversos objetos preparados ritualmente, e nos quais está fixada, assentada a contraparte terrena de alguma entidade sobrenatural: orixá, egum.

Atarê – pimenta, variedade de atarê: malagueta ou pimenta-da-costa.

Atorí – *Glyphaca lateriflora* (Abraham). Planta de Oxalá.

Atôtô – silêncio, ouçam! Saudação a Omolu.

Avania – toque de atabaques de origem jeje, usado para todos os orixás. Segundo Cacciatore, derivaria do iorubá *a* (eles) *wa* (se movem) *niha* (em direção a).

Aiá – esposa.

Aiabá – rainha (*aya* = esposa + *Obá* = rei).

B

Babá – pai, título dado aos eguns, em particular.

Babalaô – “pai do segredo”, sacerdote de Ifá, adivinho.

Babalorixá – pai-de-santo.

Barracão – salão onde se realizam as festas públicas.

Batá – tipo de tambor usado horizontalmente, com um couro em cada extremidade; toque de Xangô, Iansã, Oxalá, Odudúá. Batá-koto, toque de guerera, usado igualmente pela sociedade *Gelédé*.

Bejerecum – tipo de fava.

Bobó – massa de inhame, ou aipim, cozida com azeite-de-dendê, camarão seco, cebola, alho, gengibre. Do fulbe, *bovo*, seg. Mendonça.

Brajá – colar feito de búzios, usado a tiracolo por Nanã, Oxumarê, Omolu.

Bravum – toque de atabaques da nação jeje.

Borí – comida oferecida à cabeça; do iorubá *ebo* (sacrifício) e *orí* (cabeça). É a cabeça que come, e não o orixá. O borí pode ser seco, isto é, sem matança e sem sangue. A oferenda mais adequada é um obi.

C

Candomblé – “primitivamente era um baile africano, e em seguida suas práticas religiosas”, segundo Mendonça. Segundo Castro, o termo provém de kamdombele: culto, oração (banto).

Caruru – calulu, ou *kalalu*, esparregado de quiabos, acompanhado de carne ou peixe, originário do Daomé.

D

Darome – toque de Oxumarê, jeje: talvez de Danrun, tambor de Dan.

Doburu – pipocas, comida de Omolu.

Dono – dono da festa, o orixá que está sendo homenageado e que recebeu oferendas no dia da festa.

E

Ebó – oferenda de animais destinada a um orixá.

Ebô – prato de arroz cozido, branco. Quando é de Oxalá, é preparado sem sal e sem dendê.

Efó – comida preparada com folhas de taioba, ou espinafre com azeite-de-dendê e camarão. Em iorubá, efó é qualquer verdura.

Efun – giz, material branco, mineral, que pertence a Oxalá; é usado, em particular, nos ritos de iniciação.

Egum – as almas dos mortos, os antepassados.

Egusí – tipo de melão, comida de Oxalá.

Ejiká ou ijiká – toque de Iemanjá.

Ejinrin – tipo de melão, melão-de-são-caetano, *Momordica Balsamica* (Abraham).

Ecó – milho branco ralado e cozido (acaçá).

Ecodidé – pena vermelha do papagaio-da-costa.

Ecuru – feijão amassado com camarões e dendê: comida de Yamasê.

Elu – índigo, tabu de certos Exus.

Epô – azeite-de-dendê.

Eran – carne.

Eran paterê – carne fresca, salgada e frita em azeite-de-dendê, ou miúdos de boi preparados com azeite-de-dendê.

Erindilogun – dezesseis; sistema oracular praticado em 16 búzios, de Exu; colar de iaô com 16 fios (edilogun).

Esín – lança de Omolu.

Etu – conquém, galinha-d'angola.

Euê – folha, planta. *Ewe ekô* significa literalmente folha para acaçá; pode ser uma folha de mamona, de bananeira ou qualquer outra, contanto que usada para o mesmo fim.

Euó – proibição religiosa, tabu.

Eiê – pássaro.

F

Feita – iniciada, aquela que fez o santo.

Feitura – iniciação, processo em que os duplos sobrenaturais dos elementos psíquicos da pessoa são fixados em objetos simbólicos, e sua contraparte neste mundo, fixados na cabeça e no corpo da noviça.

Ferramenta – objetos simbólicos que os orixás manifestados levam consigo: espada, leque etc., e que evocam sua natureza e suas funções.

Filá – gorro.

Filha ou filho-de-santo – iniciada, sacerdotisa.

Firma – conta de tamanho maior que as outras, que “fecha” o colar do orixá. As firmas enfeitam o colar e concentram o axé.

Fundamento – princípios, rituais e símbolos que garantem a conservação e a transmissão do axé do terreiro, e a preservação da ordem do mundo, num sentido mais geral.

Funfum – branco; diz-se das 16 divindades que são os orixás da criação propriamente ditos.

G

- Gã – sino simples, com uma única boca.
 Gbanjá – obi brasileiro, de dois cotilédones.
 Gbegiri – sopa de feijão, molho apreciado em particular por Xangô.
 Guguru – milho assado, abadô.

I

- Ibá – cuia; ibá-axé – a cuia que contém o axé; ibá-orixá – o assento do orixá; ibá-ori – recipiente onde é oferecida comida ao duplo sobrenatural do orí.
 Ibá ajá – berinjela, vegetal associado a Ogum e ao cachorro.
 Ibiri – cetro de Nanã, feito de raminhos de palha-da-costa.
 Ibín – caramujo, animal de Oxalá, caracol, dito o “boi de Oxalá”. Por este motivo, dizem em São Luiz do Maranhão que Oxalá come boi.
 Ibín – tambor de Oxalá.
 Ijexá – nome de uma tribo iorubá, “nação” do candomblé.
 Iká – de *yirinka*, geralmente abreviado para *yinka*, saudação das pessoas que têm um santo feminino.
 Ilá – *Hibiscus esculentis*, quiabo; pertence a Xangô.
 Ilu – tambor em geral.
 Ina – fogo.
 Iroco – *Chlorophora excelsa* (*Moraceae*), uma das árvores que simbolizam os antepassados. Loko, associado à árvore que leva o mesmo nome, é um tipo de Xangô.
 Iru – tipo de melão consagrado a Oxalá.
 Iru – rabo; iruquerê – rabo ou chicote feito de pêlos de rabo de touro, usado por Iansã e por certos Oxóssis. Iruexin = rabo de cavalo.
 Ixé – trabalho, remuneração; designa as oferendas que são regularmente depositadas aos pés dos orixás.
 Ixu – inhame, variedade de ián.
 Iá – mãe.
 Iabá – (iá abá) – mulher velha (iabá); senhora venerável.
 Ialorixá – a mãe do orixá, a mãe-de-santo.
 Iyán – inhame.

- Ianlé – entrega da comida aos orixás.
 Iaô – a esposa mais jovem do grupo familiar; no candomblé, é o primeiro grau na hierarquia iniciática. Poderia ser igualmente uma forma abreviada de *iyá wòrisà*, a iniciada mais recente da Casa.
 Ió – sal. Faz parte das oferendas às entidades masculinas; apazigua os eguns, carrega axé.

J

- Jeje – nação do candomblé; etnia africana de origem daomeana.
 Jerimum – abóbora, planta de Oxum.

K

- Kétu – nação do candomblé. As primeiras Casas de culto kétu teriam sido fundadas por sacerdotes da cidade de Kétu.
 Kiribotô – tambor de Nanã.
 Kolobô – vaso de barro no qual está assentado Exu Bára.
 Koso – tipo de tambor.
 Koto – tipo de tambor.

L

- Labá – objeto ritual de Xangô, espécie de sacola de couro retangular, com desenhos simbólicos, na qual são guardados os edun-arás e os xéres do deus. (Ver. J. Wescot e P. Morton-Williams, “The symbolism and ritual context of the Yoruba Laba Sàngó”, J. R. A. I., vol. 92, parte I, 1962.)
 Laguidibá – colar de Omolu, feito de sementes da palmeira *Igi opê*, cortadas em pequenas rodela e untadas em azeite-de-dendê.
 Lagun-lo – ritmo de atabaques consagrado a Ogum.
 Latipá, ou amorí – folhas de mostadeiras, fervidas e fritas no azeite-de-dendê.
 Lavar – lavar o colar consiste em deixá-lo durante um certo tempo na água com as folhas de um orixá, para comunicar-lhe o axé do deus.
 Lê – é o menor dos três tambores usados no candomblé.

M

Matança – oferenda de um animal a um orixá.

Merindilogún – colar de 16 fios; forma abreviada: edilogún.

Mo juba – “eu vos saúdo”, expressão comum nas orações e na língua do povo-de-santo.

Monjolô – contas marrons de Iansã.

N

Nação – grupo de divindades provenientes da mesma etnia africana (Congo, Angola, Jeje etc.) ou do mesmo subgrupo étnico (Kétu, Ijexá, Oyó etc.). A nação designa igualmente o grupo humano que no Brasil cultua estas divindades: os kétu, os ijexá etc.

Nagô – ver Anagô.

O

Obá – rei, título, em particular, do rei de Benin. Obá também é o título dos 12 dignitários encarregados de zelar pelo culto de Xangô, cargo instituído em 1937 no Axé Opô Afonjá pela mãe Aninha.

Obé – faca.

Obí – noz-de-cola, semente da árvore *Cola Acuminata*. Há dois tipos: o *abatá*, africano, com quatro cotilédones e o *gbanjá*, brasileiro, com dois cotilédones.

Obí ifin – obi branco, de Oxalá. O obi, partido em quatro ou em dois pedaços, é utilizado para a adivinhação, e principalmente para saber se uma oferenda foi aceita pelo orixá. As respostas são as seguintes:

1 cotilédone no lado externo: etauá (não);

2 cotilédones no lado externo: ejí alaketu (sim).

Esta modalidade de adivinhação parece igualmente ser praticada com quatro búzios.

O obi também representa o indivíduo, a cabeça em particular (ori), constituindo a oferenda mais adequada para esta última.

Obrigação – dever religioso que consiste em dar aos orixás as oferendas e as comidas necessárias à manutenção do equilíbrio entre este mundo e o mundo sobrenatural.

Odé – caçador.

Odu – os 16 Odus, ou signos de Ifá, são, segundo Abraham: eji obé, oieku mejí, iworí, odí, irosún, oworín, obará, okanrán, ogundá, oxá, iká, oturupón, otuwá, iretê, ose, ofún.

Odu – tipo de verdura, *Solanum nodiflorum*.

Odundun – *Kalanchoe (Cassulaceae)*; planta que cura as dores de cabeça e a varíola, purifica o lugar onde caiu o raio; refresca (folha-da-costa).

Ofá – arco. É a “ferramenta” de Oxóssi.

Ogã – superior, chefe. Os ogãs são membros masculinos do candomblé com dupla função, civil e religiosa. O ogã é um protetor da Casa, escolhido por um orixá e confirmado por um ritual público. Além de suas funções civis, que consistem em prestigiar e fornecer dinheiro para as festas sagradas, o ogã pode também desempenhar funções religiosas, como alabê, axogun etc.

Obon – tipo de tambor.

Oge – chifre de touro (Fon). Iansã e Oxóssi costumam levar dois oge suspensos na cintura por uma corrente de metal.

Ogó – bastão de Exu.

Ogum – guerra. Também é o nome do deus da guerra e das artes mecânicas: Ogum.

Óin – mel. Pertence a Oxum.

Ojá – tira de pano que as filhas-de-santo amarram no peito. É usada ainda hoje na África para carregar as crianças pequenas e simboliza o *status* da mulher casada.

Oká – amalá.

Okin – pássaro branco do rei do Benin; egreta, garça branca (Abraham). Pertence a Oxalá.

Okó – pênis; lança de Omolu, Exu; de Xangô: Okó Xangô.

Olubajé – festa de Omolu. Provavelmente *Olu ibá je*: o banquete do Senhor (*olu* = senhor; *ibá je* = comer em companhia de outros).

Omi – água. Oferenda que deve estar presente junto ao assento de qualquer orixá.

Omolocum – feijão fradinho cozido com cebola, sal, camarão seco ralado e dendê; prato de Oxum.

Opá – cetro.

Opanijé – dança de Omolu; significa “ele mata e come qualquer um”.

Olga do Alaketu pronuncia “opanijeun”, forma igualmente certa.

Opaxorô – de opá + xaworô (cetro + sinos). Cetro de Oxalá.

Orí – cabeça, alma, um dos elementos da pessoa, ligado aos antepassados.

Ori – manteiga vegetal, da palmeira babaçu (do coco) usada nas comidas de Oxalá.

Orikí – saudação, nome indicando atributos da pessoa.

Orixá – divindades secundárias que governam o mundo em nome de Deus.

Oro – espécie de chifre de boi, tocado para Oxóssi.

Orobô – cola (*Garcinia gnetoides*). Pertence a Xangô.

Orun – mundo sobrenatural.

Ossé – semana. Domingo, dia de Oxalá (ossé) na antiga semana africana de quatro dias.

Oxê – braço. Machado ritual de Xangô. Nome de uma qualidade de Oxóssi.

Ossi – a “mão esquerda”, o lado esquerdo. Ver Otún.

Otá – pedra. Em particular a pedra na qual é fixado o axé do orixá.

Otím – cachaça. A palavra designa igualmente uma qualidade de Oxóssi, velho e agressivo.

Otum – a “mão direita”, o lado direito. Na Nigéria, os títulos hierárquicos apresentam sempre seus otum e seus ossi, vice-titulares do cargo. O otúm é o primeiro substituto, o ossi, o segundo.

P

Padê – ou ipadê: reunião, cerimônia propiciatória realizada antes da festa no barracão, quando houve matança de bichos de quatro pés.

Pé – bicho de dois pés, quatro pés; isto é, ave ou quadrúpede na linguagem do candomblé.

Pepeiê – pato. Ave de Oxalá.

Povo-de-santo – expressão popular que designa na Bahia os grupos ligados aos cultos de origem africana.

Q

Qualidade – forma pela qual é conhecido um orixá, e que corresponde a funções específicas deste último. De cada orixá são conhecidas várias qualidades.

R

Rumpí – é o tambor do meio, tocado com dois aguidavi; é tocado pelo otun alabê (do Fon, humpevi).

Run – dos três tambores usados no candomblé é o maior, tocado pelo alabê. Faz contracanto e papel de solista; dirige a orquestra. É tocado com um aguidavi, com a mão direita. A mão esquerda bate com a palma ou com os dedos.

Runjebe – o colar consagrado a Iansã, feito de contas marrons ou de coral. Seria também o coral real de Badé, divindade jeje equivalente a Xangô.

S

Santo – nome empregado para designar o orixá, devido à associação deste último com um santo católico. Santo bruto: orixá que não foi submetido aos ritos de iniciação, e que se manifesta brutalmente, de modo imprevisível.

Sató – ritmo consagrado a Oxumarê.

Segui – pedra semipreciosa azul-claro consagrada a Oxalá. Dizem que é o excremento de Dan.

T

Terreiro – o templo onde é praticado o culto dos orixás ou dos eguns; o termo designa, ao mesmo tempo, o lugar, o sítio geográfico, o santuário, e a comunidade ligada a este último.

Tonibobe – ritmo consagrado a Xangô.

W

Wáji – pó azul, índigo. É utilizado nos ritos de iniciação.

X

Xaxará – de xaxauô + ara, cetro de Omolu.

Xaorô – sinos.

Xequerê – instrumento musical.

Xére – instrumento de música feito de cobre, ou de uma cabaça de pescoço, contendo sementes, espécie de chocalho, que é sacudido para saudar Xangô e acompanhar a recitação de seus orikis. É segurado pelos Obás da direita, envolvido num oja, na mão direita, e toca três vezes a terra antes de ser usado.

Xirê – festa, brincadeira.

Xocotô – calças.

Y

Yacô – mesmo que adín.

Bibliografia

- ABRAHAM, R. C. *Dictionary of modern Yoruba*. University of London Press, 1958.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia*. Rio de Janeiro: Nacional, 1961. “Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien”. *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. São Paulo, Anhembi, 1955, pp. 493-503.
- CACCIATORE, O. G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. Instituto Nacional do Livro, 1977.
- CASTRO, Y. P. de. “A presença cultural negro-africana no Brasil: mito e realidade”. *Ensaio/Pesquisas*, Salvador, CEAO, nº 10, jul. 1981.
- DURKHEIM & MAUSS. “De quelques formes primitives de classification”. *L'Année Sociologique*, Paris, 1901/1902.
- LÉPINE, C. “Os estereótipos da personalidade no candomblé”. In *Olóòrìsà (Escritos sobre a religião dos orixás)*. São Paulo: Ágora, 1981.
- LEVI-STRAUSS, C. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- MAUPOIL, B. *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1943.
- SANTOS, J. E. dos. *Os Nãgò e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- VERGER, P. *Notes sur le culte des orisha et vodoun à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil, et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Dakar: IFAN, 1957.

ORGANIZAÇÃO DO GRUPO DE CANDOMBLÉ. ESTRATIFICAÇÃO, SENIORIDADE E HIERARQUIA*

Vivaldo da Costa Lima

1. Organização do grupo de candomblé

Todo candomblé praticamente tem sua ação centralizada na figura de seu líder, a mãe ou o pai-de-santo, também chamados, nos terreiros de jeje-nagôs, respectivamente, de ialorixá e babalorixá.¹ Para efeito de simplificação metodológica, de agora em diante falarei apenas, quando me referir ao líder do grupo, em ialorixá ou mãe-de-santo, a menos que haja uma necessidade fundamental de fazer a distinção genérica, em função de algum comportamento ritual que dependa desta distinção. É como se, no modelo jeje-nagô, a mãe-de-santo fosse, também, o modelo da liderança dos grupos. E isto não estaria fora da realidade estatística da amostragem utilizada nesta análise, vez que, nas 136 casas estudadas nas duas fases da pesquisa – 102 são dirigidas por mulheres e 34 por homens.² O percentual aumentou consideravelmente desde a pesquisa de Carneiro, que dava, nos anos 40, um pouco mais de 50% para as mulheres, num total de 67 terreiros registrados na União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia.³

A palavra ialorixá conserva na forma brasileira o significado de seu étimo iorubá: *iyálòrìsà* (ialorixá) = *iyálòrìsà* (ialorixá), para o que Abraham dá: “priestess of an orisa”. A palavra *iyá* – mãe – em iorubá possui vários sentidos, inclusive o classificatório dos sistemas familiares.

* Um dos capítulos da dissertação de mestrado “A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrúpicos”, apresentada em 1971/72 à Coordenação de Pós-graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

¹ Curiosamente, o *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* refere-se a babalorixá enviando para pai-de-santo, e menciona mãe-de-santo sem se referir a ialorixá.

² Nas 23 entrevistas da 1ª série, 15 terreiros são dirigidos por mulheres e oito por homens.

³ Carneiro, 1948, p. 84.

Iyá é a mãe biológica, mas também qualquer parente feminino da geração dos pais – as irmãs da mãe ou do pai e suas *primas*, para empregar o termo de parentesco de uso no Brasil. Prefixada a uma palavra outra qualquer, como no caso de ialorixá, denota uma relação genitiva entre os dois termos – a “mãe que tem”, “que possui” o orixá. Esse comentário interessa, como se verá adiante, à compreensão dos papéis atribuídos ou expressos por esses termos na estrutura dos grupos de candomblé. Carneiro dá uma explicação funcionalista para o fato de chamarem, na Bahia, o chefe dos grupos de candomblé de *mãe*, dizendo: “O título de *mãe* vem do fato de o chefe do candomblé aceitar iniciandas (*filhas* no futuro), para criar na devoção dos deuses. Depois de efetivamente admitidas na comunidade, estas iniciandas se consideram filhas espirituais do chefe do candomblé – e neste sentido é que se emprega a palavra *mãe*.”⁴ Embora basicamente correta a explicação, o fato sugere outras considerações, inclusive de ordem linguística.⁵

A rigor – e isto é o assunto principal deste trabalho – o nome de pai ou de mãe que recebem os líderes dos terreiros provém da paternidade classificatória, assumida com o processo iniciático, onde o conceito de família biológica cede sempre lugar ao outro, de *família-de-santo*. Mãe-de-santo é assim entendida no seu valor semântico atual – como a autoridade máxima do grupo de candomblé, o chefe da *família-de-santo*.

O líder do terreiro exerce toda a autoridade sobre os membros do grupo – em qualquer nível da hierarquia – dos quais recebe obediência e respeito absolutos. O chefe do grupo está naturalmente investido de uma série de poderes que se evidenciam na sua autoridade normativa, muitas vezes acrescentada pelas manifestações de uma personalidade forte e de uma aguda inteligência. A estrutura do candomblé repousa em duas categorias de afiliados, perfeitamente distintas: os que são iniciados como *filhos-de-santo* até o estágio *da feitura do santo* e os vários titulares de posições executivas e honorárias no terreiro. Dessas duas categorias amplas é que saem as hierarquias di-

⁴ Carneiro, id., p. 83.

⁵ Mãe-de-santo (a mãe que possui o santo) poderia ainda se entender como *mãe-de-santidade*, interpretando-se, dessa forma, o termo iorubá *iyalorisa*, literalmente traduzido. Convém acrescentar que as expressões *mãe-de-santo* e *pai-de-santo*, embora correntes e mesmo dominantes na linguagem-de-santo, são consideradas por muita gente como heréticas: “Santo não tem pai nem mãe.”

rigentes do terreiro – no campo espiritual e litúrgico, como na organização da sociedade civil, que trata dos assuntos mais seculares do grupo e seu relacionamento com as instituições públicas e agências de controle da sociedade global em que os candomblés se inserem.

Os filhos-de-santo, isto é, aqueles que foram *feitos* para receberem os seus santos ou orixás, podem ser homens ou mulheres. A predominância do número de mulheres sobre o de homens tem sido diversamente explicada pelos autores. Herskovits declara que a melhor hipótese para analisar o fato parece ser de ordem histórica, que vai alcançar os costumes africanos e é apoiada pela situação comparável das mulheres na África e nos grupos religiosos da América influenciados pelas culturas africanas. Mas, para sustentar essa hipótese histórica, deve-se buscar a motivação econômica que a justificaria: a iniciação nos candomblés é um processo demorado, que exige um tempo relativamente longo de reclusão e de interdições limitadoras da ação do indivíduo na sua comunidade. Seria, pois, menos difícil liberar as mulheres de sua rotina diária do que um homem abrir mão de seu trabalho e, portanto, da base da manutenção de sua família.⁶ A hipótese de Herskovits para explicar a discutida predominância das mulheres nos candomblés parece bastante razoável para o caso da situação na Bahia, naturalmente se associada a outros motivos de ordem histórica. Mas, se é válida para a realidade brasileira, onde se sabe que a divisão do trabalho escravo impunha limitações funcionalmente idênticas, tanto aos homens como às mulheres, nos meios urbanos e nas áreas rurais, pode-se discutir essa validade nas sociedades tradicionais, cujos padrões culturais foram implantados no Brasil. Nas sociedades africanas a religião permeia toda a organização social. Não há instituição que não participe, de uma maneira ou de outra, da influência dos sistemas religiosos, muitas vezes quase que teocráticos, como nas culturas iorubá e fon. Portanto, não seria difícil atender ao apelo das divindades – homens como mulheres – vez que as sociedades respectivas proveriam os meios de resolver os possíveis prejuízos resultantes da limitação da atividade produtiva do indivíduo na sua comunidade. Além disso, a maioria dos sistemas religiosos dessas duas culturas está intimamente ligada aos sistemas de parentesco e à linhagem familiar, sendo, pois, natural e até obrigatório, que os membros da linhagem representem o

⁶ Herskovits, id., 232.

seu grupo familiar nos sistemas religiosos. Por outro lado, sabe-se que as mulheres, nas duas culturas referidas, não eram mais disponíveis, no sentido de tempo de lazer, do que os homens. A estrita divisão de trabalho nas sociedades de pequena escala determina claramente as responsabilidades das mulheres, que exercem uma enorme variedade de atividades ligadas à economia de seus grupos. Portanto, não creio que seja esta a explicação única para o fato de que, na África, já haveria mais mulheres consagradas ao culto dos orixás e voduns, do que homens, fato, aliás, que necessita de verificação e confirmação.

Atualmente, entretanto, na Bahia, se a pesquisa mostra, nos candomblés, um aumento do número de homens entre os iniciados *feitos*, o número de mulheres é, proporcionalmente, muito mais alto. As solicitações econômicas do processo crescente de urbanização e industrialização da região se refletem cada vez mais na impossibilidade de os homens poderem submeter-se – como as mulheres – a ritos complexos e demorados de iniciação religiosa. E os que o fazem, são fortemente motivados para tanto, e para eles existe, disponível, todo um esquema de solidariedade no grupo para se obter o dinheiro para os custos – cada dia maiores – da iniciação e para ajuda indenizadora do tempo do impedimento prescritivo.⁷ Isto, naturalmente, com referência aos terreiros que mantêm os padrões estritos do ritual de iniciação – sem dúvida já abrandados nos seus rigores interditórios – mas que limitam, de todo modo, a participação da pessoa nas suas atividades de produção.

Por isso mesmo é que muitos candidatos à iniciação procuram mais os terreiros de tradição menos rígida, de ritos mais permissivos e tolerantes.

Mas a presença de homens nos candomblés jeje-nagôs é perfeitamente justificada dentro da doutrina aceita, que sempre permitiu que se fizesse o santo em homens. E a história das casas mais tradicionais se refere, freqüentemente, a tios e pais feitos no santo dentro dos rigores da observância ritual dos “velhos tempos”,⁸ o que está per-

⁷ Esta é uma das funções dos olois: ajudar financeiramente na feitura-do-santo de abiãs que a mãe do terreiro determinar. Os titulares, geralmente ogãs ou obás, como em São Gonçalo, terminam por *comprar* a iaô na cerimônia do *panam*, estabelecendo, dessa forma, um laço a mais no relacionamento do grupo.

⁸ As entrevistas mencionam dezenas de velhos *tios* e *pais* com santos feitos.

feitamente dentro das tradições africanas ligadas ao processo brasileiro, pois tanto os iorubás-nagôs, como jejes – iniciavam homens e mulheres, igualmente, para o serviço religioso das divindades.⁹ O que terá sido, desse modo, determinado pelas infra-estruturas socioeconômicas e razões outras de ordem psicológica e histórica – tornou-se, naturalmente, um reforço da norma do comportamento mais aceito e mesmo nas casas menos tradicionais e ortodoxas a predominância das mulheres é evidente.

Exemplos de duas casas-tipo ilustrarão melhor a situação: a falecida mãe-de-santo Senhora, do Axé Opô Afonjá, “fez o santo” em mais de 80 pessoas, sendo que oito eram homens. Mas Senhora teve como mãe-de-santo Aninha, que era, por sua vez, filha-de-santo de um *pai*, Bamboxé Obiticó, Rodolfo Martins, juntamente com sua mãe-de-santo Marcelina – Obá Tossi. E quando Aninha deixou o Engenho Velho, associou-se a outro pai-de-santo, Joaquim Vieira, Obá Saiã, com quem viria a fundar, mais tarde, o terreiro de São Gonçalo do Retiro. Outra prestigiosa casa-de-santo, o terreiro do Alaketu, sendo embora uma casa de descendência matrilinear, possui, ao tempo de sua fundadora, vários *tios* plenamente *feitos* no santo. E inúmeras são as referências nos autores, como na tradição recolhida nas entrevistas, a antigos pais-de-santo da Bahia. O próprio Carneiro – que parece considerar a presença dos *filhos* como uma *degradação* dos terreiros, menciona o nome de velhos babalorixás e *tios*, famosos no seu tempo, e cuja reputação de sabedoria e poder é lembrada até hoje.¹⁰ Parece que os autores confundem a tendência matrilinear dos terreiros jeje-nagôs da Bahia – pelo menos dos mais importantes – com a mudança ocorrida nos padrões das casas dirigidas por homens e o fato de sua

⁹ Sobre a iniciação de homens nos cultos africanos, especialmente nos que contribuíram para a formação do padrão jeje-nagô na Bahia, ver especialmente Verger (1957); Idowu (1962), Maupoil, 1943), Farrinder (1961), Morton-Williams (1964).

¹⁰ O extremado ponto de vista de Carneiro – *ib.*, pp. 97-98 – foi retomado por Ruth Landes, em *A Cidade das mulheres* e em artigos incluídos no texto do livro “Matriarcado cultural e homossexualidade masculina”, “O culto fetichista no Brasil” ou “Escravidão negra e *status* feminino” – a autora defende a tese de ser o candomblé um “ofício de mulher” e que, nele, a posição do homem é secundária. Os dados da pesquisa contrariam essas interpretações, mas convém lembrar que tanto Carneiro como Landes foram visivelmente influenciados pelos preconceitos etnocêntricos do famoso babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim, que tinha seu Oxóssi *assentado* e portanto *não recebia santo ou não dançava com santo*. Mas a própria reação de Martiniano e do povo de candomblé, há mais de 30 anos, contra os *filhos-de-santo*, apenas prova a tradição africana e a anterioridade do fenômeno.

proliferação, que deve ser explicada de outra maneira.¹¹ Como quer que seja, o fato da predominância numérica das mulheres na direção dos terreiros é incontestável, e isto acontece não apenas, como disse, nas casas jeje-nagôs, mas também nas casas de angola e suas variáveis. Outro exemplo define a situação: num terreiro “de Angola”, de uma mãe-de-santo “feita-de-berço”,¹² portanto uma casa de tradição recente e não muito severa, a sua zeladora, respondendo à pergunta sobre o número de *filhos-de-santo* que possuía, disse:

“Eu tenho um milhão, ou não posso dizer os nomes todos, alguns eu acerto, outros não. Tenho Sergina, que já veio ‘até abrir o caminho’¹³, Lindaura, Luiza, Carmelita, Tereza, Georgina, Francisca, Anastácia, Maria Emília, Clotildes, Ercília, Lurdes, tenho mais três: Neide, Raimunda, Emiliana, Maria do Carmo, Neusa, Hilda, Edite, Aguinaldo, José de Pitíu, José Congo de Pedra, Nelson, ainda tem Glorinha, Eládio, Ulisses, Didi, Manuel e Arivaldo.”¹⁴ (Entrevista 2, 2ª série.)

Essa numeração de filhos e filhas feitos de *lado de Angola*¹⁵ fornece elementos interessantes de análise. O que é uma exceção, em termos estatísticos, nas casas jeje-nagôs – e o é cada vez menos – é mais freqüente nos terreiros de angola e caboclo. Mas ainda nesses terreiros de estratificação menos rígida se nota uma preferência nítida para a iniciação das mulheres e a lista fornecida pela mãe-de-santo relaciona 25 nomes seguidos de mulheres, para depois, como se numa outra categoria, vir a série dos homens, interrompida apenas pelo “ainda” de uma esquecida “Glorinha” – que deveria ter sido mencionada com as outras mulheres do grupo.

Os dados da pesquisa mostram que as casas nagôs atualmente estão iniciando mais homens do que o faziam antigamente e os grupos angola-caboclo continuam a *fazer santo* em homens como em mulheres, mas em ambos os casos o número global de mulheres é maior do que o de homens. A outra categoria do grupo compreende as pessoas

¹¹ Sobre o assunto, ver Bastide, 1971, 321-9.

¹² Mãe-de-santo que não foi *feita no santo*.

¹³ Expressão que significa ter um terreiro de sua responsabilidade, ou ser uma *mãe*.

¹⁴ Esta *mãe*, A. A. F., já foi citada por Carneiro há mais de 30 anos e hoje possui centenas de filhos-de-santo.

¹⁵ Expressão corrente entre o povo-de-santo para significar a *nação* da casa. “Do lado de Ketu”, “do lado de Jexá...”

que *têm posto na casa*, isto é, que são portadores de títulos honoríficos correspondentes, alguns deles, a funções específicas no terreiro. Adiante, se verá o papel desempenhado, na estratificação do terreiro, desses titulares, que se dividem em duas classes genéricas: a dos ogãs, privativa dos homens e a das equedes, própria das mulheres.

Os candomblés ainda concedem aos “amigos da casa”, através dos seus líderes, que são como porta-vozes da vontade dos donos da casa – os orixás padroeiros do terreiro – títulos ou oiês eminentemente honoríficos, que não envolvem qualquer atividade executiva litúrgica ou administrativa. Mas esses titulares estão submetidos, como todos os demais *filhos do axé*, aos padrões de comportamento ritual esperado de todos os membros do grupo.

2. Estratificação, Senioridade e Hierarquia

2.1 O apelo e suas formas

A filiação nos grupos de candomblé é, a rigor, voluntária, mas nem por isso deixa de obedecer aos padrões mais ou menos institucionalizados das formas de apelo que determinam a decisão das pessoas de ingressarem, formalmente, num terreiro de candomblé, através dos ritos de iniciação. Essas formas de chamamento religioso se enquadram no universo mental das classes e estratos de classes de que provêm a maioria dos adeptos do candomblé, e são, geralmente, interpretações de sinais que emergem dos sistemas simbólicos culturalmente postulados. Sendo um sistema religioso – portanto uma forma de relação expressiva e unilateral com o mundo sobrenatural – o candomblé, como qualquer outra religião iniciática, provê a *circunstância* em que o crente poderá, satisfazendo suas emoções e suas outras necessidades existenciais, situar-se plenamente num grupo socialmente reconhecido e aceito, que lhe garantirá *status* e segurança – que esta parece ser uma das funções principais dos grupos de candomblé – dar a seus participantes um sentido para a vida e um sentimento de segurança e proteção contra “os sofrimentos de um mundo incerto”.¹⁶

¹⁶ Cf. Herskovits, 1943, p. 21.

Para entender o mecanismo da decisão confessional dos crentes do candomblé, em primeiro lugar deve-se considerar o quadro cultural de seu grupo familiar, bastante atuante na estratificação da comunidade baiana, sobretudo no tipo de família parcial muito freqüente nas camadas populares da Bahia. Apesar da crescente mobilidade das classes populares no terreno da economia e da educação, certos ângulos institucionais da cultura são mais resistentes às mudanças socioeconômicas experimentadas, daí o fato da religião que, na época de Nina Rodrigues, era “de africanos”, tenha passado a ser, no tempo de Carneiro e Ramos, de “negros” e hoje é certamente uma *religião popular*, sem limites étnicos e sociais bem precisos. A pesquisa que forneceu os dados para este trabalho não foi dirigida para alguns aspectos importantes da situação – como o da integração de classes através dos cultos de candomblé.¹⁷ Mas com certeza se poderá afirmar que o candomblé atual da Bahia – mesmo nas casas mais ortodoxas e “africanas” – está a cada dia iniciando pessoas de outras classes, *brancos da Bahia*, e mesmo estrangeiros, sem qualquer compromisso étnico ou cultural com os padrões dominantes nos candomblés.

Mas sempre é certo que, pertencer a uma família que é de candomblé, isto é, ser socializado num grupo familiar que tem no candomblé o seu sistema de crença religiosa; ter em seu processo “enculturativo” a visão constante da presença dos orixás – tantas vezes presente no corpo de uma *mãe* ou de uma *irmã-de-sangue* –;¹⁸ ser criado num ambiente em que predominam os valores e as normas de conduta submetidos às sanções sobrenaturais dos orixás, – tudo isto já predispõe a pessoa, de um ponto de vista não apenas cultural ou linearmente psicológico, à crença e à participação efetiva no culto.

A filiação no grupo é voluntária, certo, mas determinada por fatores psicossociais e culturais, que fazem do ritual da iniciação um corolário comportamental lógico, para atender os anseios existenciais do sentimento e da segurança.

Os autores se referem à variedade dos sinais que são interpretados como um *aviso* do orixá, que deseja o sacrifício, as oferendas

¹⁷ Esse assunto merece um tratamento especial e a pesquisa, embora não orientada para esse aspecto, mostra dados significativos para uma análise do processo. Bastide, em seu *As religiões africanas no Brasil*, ensaiou uma interpretação sociológica para o fato, nas “conclusões” da primeira parte do livro.

¹⁸ Expressão que se opõe, na linguagem de candomblé, à *mãe* e *irmã-de-santo*. Diz-se, também, *irmã* – ou *mãe* – de “carne”.

propiciatórias e, mais que isso, a *cabeça* de seu eleito para a comunidade dramática e total da possessão. Carneiro resume muito bem esse momento da integração num sistema religioso:

“Os negros imaginam que todas as pessoas têm um espírito protetor – também chamado anjo-da-guarda, devido à influência do catolicismo – que deve, necessariamente, ser um dos orixás, em qualquer de suas formas. O protetor se evidencia por fatos à primeira vista sem importância, seja por um sonho, seja por perturbações mentais, seja por dificuldades de vida. Às vezes também por predileções pessoais. Assim, uma mulher grávida sonhará que Oxum lhe traz uma menina nos braços – a menina, ao nascer, será dedicada a essa ‘iyabá’. Imaginemos, porém, que não seja. Então, a menina começará a sofrer moléstias de origem misteriosa, definhará, estará muitas vezes à morte, e assim continuará até que a mãe se convença da necessidade de acatar os desejos de Oxum.”¹⁹

Carneiro ilustra um caso típico e freqüente. Mas, essencialmente, o exemplo revela a ideologia dominante nos grupos-de-santo. A vontade do santo deve ser atendida, sempre. O não atendimento deflagra as sanções de que os *sinais* já são uma forma de aviso ou advertência. Quando um sinal ocorre numa pessoa culturalmente ligada ao candomblé, a situação se resolve pelos meios conhecidos e aceitos. Todo um sistema de práticas divinatórias existe no candomblé para assegurar ou esclarecer a vontade dos deuses. E é um personagem importante, o *oluô*, ou olhador, quem irá dizer, com suas técnicas de consultar o destino e o futuro, qual é o orixá protetor da pessoa e o que é que deve ser feito para ajudá-la.²⁰ Atualmente, a maioria das *mães* e *pais-de-santo* consulta pessoalmente os oráculos e só se valem dos

¹⁹ Carneiro, id., p. 73.

²⁰ O *oluô* ou *olhador* substituiu o *babalaô* nos candomblés da Bahia. Diz-se também *cluô*. Formas certamente originadas do iorubá *oluwo*, nome que entre os iorubás se dá ao sacerdote-chefe dos babalaôs. Curiosamente, a mudança semântica do termo, na Bahia, diminuiu o *status* do referente: *oluô* é considerado aqui numa categoria inferior à dos babalaôs. O babalaô é o sacerdote de Ifá-Orunmilá. Idowu define: “... *this is the generic title given to the diviners who are connected with the cult of Orunmilá: it means literally, ‘father of the cult or father who is versed in the mystery’*” (id., p. 8, n. 1). Sobre Ifá-Orunmilá, seu culto e processos divinatórios entre os iorubás e fons, existe uma enorme literatura etnográfica, toda ela revista na recente obra de Bascom, *Ifá Divination*. Ainda sobre Ifá, ver Maupoil (1943).

adivinhos profissionais para *confirmar um jogo*,²¹ ou dirimir alguma dúvida que tenha surgido.

No material da pesquisa, escolhi algumas histórias-de-caso referentes às formas de aviso que pessoas tiveram de seus orixás protetores, para que se decidissem a *fazer o santo*.²²

1. *“Em menina eu era muito levada. Minha tia dizia sempre pra minha mãe – essa menina precisa fazer uma coisa pra ela. Num dia eu caí numa escada que dava para o fundo da casa, numa ribanceira, lá no Tororó. Escorreguei sem quê nem praquê. Como se uma pessoa me empurrasse. Minha tia me levou em casa de uma pessoa que então disse que era o velho que queria ser feito na minha cabeça. Minha mãe ainda relutou muito, porque eu era muito franzina e ela tinha medo que eu adoecesse. Mas eu tive de ir. Eu tinha 12 pra 13 anos...”* (Entrevista 5, 1ª série.)

2. *“Quando eu era pequeno fui roubado duas vezes para o Rio por uns parentes que queriam me criar. Minha mãe foi me buscar e meu avô ficou muito zangado. Aí eu comecei a ficar doente, saindo bichos pelo nariz que era uma coisa horrível, ninguém agüentava. Aí Omolu, um dia quando eu ia comer, chegou e meu avô teve que fazer tudo. Mas eu acho que foi ele que chamou o santo pra me forçar a fazer.”* (Entrevista com um filho-de-santo ligado ao candomblé do Ogunjá.)

3. *“Tinha cinco anos quando Ogum me pegou...”* (Entrevista 1, 2ª série.)

4. *“Andava sempre doente, caindo pelas ruas; fui a muitos médicos mas nenhum conseguiu descobrir a doença. Então uma pessoa entendida nessas coisas descobriu que era um caboclo. E continuou a me pegar até que um dia fui levado à casa de minha mãe Diantalá por intermédio de meu padrinho. Neste dia o meu santo caiu nos pés de Diantalá. Ela então recolheu.”* (Entrevista 21, 2ª série.)

²¹ Quando há dúvidas sobre o orixá que é o “dono da cabeça” de uma pessoa (e o jogo de búzios dá resultados que deixam margem para dúvida, quando “dois orixás disputam a cabeça de uma mesma pessoa”), a mãe-de-santo geralmente se vale de um oluó para *confirmar o jogo*, isto é, esclarecer a situação surgida. Contam-se casos de santos “feitos errados” por falta de precisão na ocasião em que a pessoa “olhou” o seu santo.

²² Expressão corrente para a iniciação feita ao nível do preparo para possessão ritual.

5. *“Eu não sou casada no direito, mas vivo com meu marido há 14 anos. Ele tinha um Xangô perseguindo ele. Não arranjava nada e não parava em emprego nenhum, mas assentei e pronto.”* (Entrevista 40.)

6. *“A minha família era toda de ateus e eu precisava ver Omolu exemplar uma filha dele, T., por M. da Arcia da Cruz do Cosme, que morreu botando muito pus por um buraco que tinha na garganta, era bem aqui – lá nela! – para poder me resolver a atender os pedidos de meu guia.”* (Entrevista 40.)

7. *“Depois de muitas doenças e contratempos eu tinha que procurar o santo e cuidar de meu guia. Por ter abraçado a seita fui repudiado por minha própria família, até por minha tia que até hoje, há quase 30 anos, não me procura. Meu pai verdadeiro era tão intransigente com essas coisas que Omolu um dia me avisou que ia matar o velho para que o filho tivesse a liberdade pra cuidar dele; com efeito, pouco tempo depois meu pai morria de repente, fulminado com um ataque do coração.”* (Entrevista 71.)

O fator mais freqüente nessas histórias é a doença, muitas vezes distúrbios nervosos e de comportamento, mas estes são quase sempre racionalizados pelos informantes de uma maneira eufemística ou evasiva. A história da doença sem dúvida levaria, em alguns casos, a um diagnóstico de neurose ou mesmo psicose.²³

“Quando eu era rapazinho, era muito nervoso. Não parava em lugar nenhum. Saía de um colégio para outro e até na Marinha aconselharam minha mãe pra me botar. Ficava horas esquecidas olhando à toa, ou então encasquetava numa coisa até minha mãe me bater. Me levaram numa sessão na Liberdade, na ladeira de São Cristóvão, e lá a pessoa, que aliás já morreu, disse que o que eu tinha era o santo que queria ser feito de qualquer maneira...” (Ficha 22, da 1ª série.)

Mas uma enorme gama de outros problemas de vida, de ajustamento socioeconômico, desemprego, morte sucessiva de filhos na pri-

²³ Atualmente, o Departamento de Psiquiatria da UFBA está orientando a formação de seus internos para uma compreensão “transcultural” dos problemas psiquiátricos. É de esperar-se que um trabalho integrado daquele Departamento com os Departamentos de Psicologia e Antropologia possa resultar numa considerável melhora dos métodos de assistência aos chamados “doentes mentais”. Sobre a questão de apelo para a vida religiosa, ou de sua racionalização, ver *Search for Security, An ethno-psychiatric study of Rural Ghana*, da psiquiatra e antropologista M. J. Field.

meira infância, desajustamentos sexuais – aparecem nas histórias-de-vida, como sinais da vontade dos orixás.

Esses os casos, na verdade, excepcionais, em que foram precisos *sinais* para a decisão. Mas o *povo-do-santo*, os que foram criados em camadas menos móveis e são integrados na subcultura de classe, estes têm, apenas, que consultar sobre a conveniência ou o tempo em que deverão *fazer sua obrigação*. A própria palavra *obrigação* define o compromisso compulsório, inelutável e, de resto, naturalmente aceito nas camadas populares da Bahia. Por isso é que, nas famílias de candomblé, a iniciação faz parte do sistema de crença e do comportamento religioso do grupo. Daí, em certos terreiros de tradição unilinear no sistema de sucessão e em que a linhagem de santo se confunde com a linhagem da família biológica – o santo da criança é olhado logo depois do nascimento, e o grau de iniciação – parcial ou total – é decidido nesse momento. Um exemplo é colhido ainda no terreiro do Alaketu, onde, dos oito filhos – alguns ainda menores – da ialorixá, todos têm *obrigação-de-santo* feitas em tenra idade e alguns desempenham funções que foram dos velhos tios da casa, usando os mesmos oîs dos parentes desaparecidos.²⁴

Um tipo de participação que se poderá chamar de essencialmente compulsório é o da pessoa que *nasceu na camarinha*, isto é, enquanto sua mãe estava recolhida para a feitura do seu santo. A criança é, nesses casos, considerada como *irmã-de-santo* de sua própria mãe, e deve fazer todas as obrigações que ela faz, inclusive a “de sete anos”. Herskovits, aliás, atribui a essa forma de iniciação *in ventris* a razão freqüente da existência de homens *feitos* no candomblé. Os dados da pesquisa, entretanto, não justificam essa interpretação e o episódio do nascimento de crianças na camarinha é muito raro para que o índice do número de filhos tivesse aí sua explicação.²⁵

²⁴ Na Bahia também a linhagem – mesmo violentada e quase desaparecida – como que se recria nas novas gerações do povo-de-santo e, dessa maneira, o orixá de um antigo parente-de-santo pode querer voltar e ser feito num *abiã* da casa. Mas o santo não precisa necessariamente ser da linhagem da família que o cultua tradicionalmente. Mesmo entre os iorubás isto ocorre, e Morton-Williams esclarece o fato: “... *But it will be obvious that the cult members are recruited from a large number of lineages, and it will be most unlikely that only on orisha will be served within a lineage – though the lineage members may think of themselves as predominantly worshippers of a particular orisha...*” (id. p. 7).

²⁵ De toda maneira, os filhos nascidos na *camarinha* seriam ainda divididos no percentual de homens e mulheres, o que reduz mais ainda a possibilidade da explicação de Herskovits.

2.2 O barco das iaôs

O rito da iniciação constitui o primeiro e decisivo momento da integração das pessoas no candomblé e estabelece uma relação permanente que é a própria essência da organização social do grupo. A iniciação, em suas várias formas, além dos aspectos psicológicos que envolve, por ser o meio pelo qual as pessoas se identificam com seus orixás, provê, ainda, o mecanismo de agregação no grupo em que se poderá, eventualmente, atingir a completa participação nas hierarquias dirigentes.

Sempre que a vontade dos orixás se exprime com a ordem da feitura do santo numa determinada pessoa, esta deve submeter-se ao primeiro dos ritos integratórios, que é a *lavagem das contas*,²⁶ o que faz da pessoa um noviço, na *linguagem de santo*, um *abiã* ou *aspirante*. O *abiã* usará as contas de seu orixá *lavadas* pela mãe-de-santo do terreiro, e participará dos trabalhos da casa, onde aprende o comportamento ritual que mais tarde lhe será mais estritamente imposto. Nesse processo de *socialização religiosa*, os *abiãs* podem permanecer por tempo indeterminado, a depender da “vontade do santo”, sempre manifestada pela palavra da *mãe* do terreiro e de fatores de ordem sobretudo econômica. Muitas vezes o *abiã* continua longos anos ou toda a sua vida sem maiores compromissos rituais com o terreiro em que lavou *suas contas* e seu orixá “se contenta” com essa primeira e única obrigação.

Devo citar aqui uma nota extraída da entrevista com um informante, M. N. grande conhecedor da doutrina e do ritual do candomblé.

“Abiã é uma pessoa que já faz parte de um axé, mas que ainda não é feito-de-santo. Tanto pode ser santo sentado com muito fundamento, como também de simples contas lavadas. A abiã tem por obrigação estar sempre no axé, trabalhando e ensaiando as danças. Leva o nome de aspirante e em alguns lugares é tratada como escrava. Existem as eternas abiãs. Pelo fato de não terem necessidade de ter a cabe-

²⁶ Do verbete correspondente em *A linguagem do candomblé*: “Os colares que os filhos-de-santo usam, com as cores simbólicas de seus orixás, só devem ser chamados de *contas* depois de *lavados*. Para isto, são sacrificados animais – em certos casos – e depois de lavados com infusões de folhas também próprias de cada orixá e, por último, com sabão-da-costa ou oxé. Ter contas levadas no pescoço já é um sinal do compromisso que liga a pessoa ao candomblé, através de cerimônias como o bori, o assentamento do santo ou até mesmo um simples banho-de-folha.”

ça raspada, mas que têm o santo sentado com o bicho de quatro pés e já passou pela camarinha. Enquanto as aspirantes ficam na sua provação até o feitio do santo.”²⁷

A linguagem saborosa e dialetal desse zeloso filho de Ogum será apreciada ainda mais vezes neste trabalho. Sua definição de *abiã* me parece completa e coloca a “aspirante” na condição mais humilde da estratificação do grupo. Mas já aí, nessa categoria, notam-se dois subtipos hierárquicos: a *abiã* de “simples contas lavadas” e as de “santo sentado com muito fundamento” e essa distinção influirá, certamente, no *status* da *abiã* em seu estágio pré-iniciático no terreiro.

Em casos especiais, a mãe-de-santo pode receber ordens do *santo da casa* para efetuar imediatamente o ritual da feitura da *abiã*, mesmo às suas próprias expensas. Isto ocorre, por exemplo, quando o santo da *abiã* é o mesmo de um antigo membro da casa já falecido, ou do fundador do terreiro, ou ainda quando “o santo da casa quer um santo daquela qualidade no terreiro”. Sobre a palavra *abiã*, informantes asseguram que significa “uma pessoa que vai nascer”. Convém notar que o termo possui o radical *bi*, do iorubá, que significa nascer. Etimologia provável, quando se recorda que a *abiã* passará logo por uma mudança de *status* e terá, ao fim da iniciação no santo, uma nova vida e um novo nome.²⁸ Portanto, terá nascido outra vez. A mãe-de-santo Olga do Alaketu citou-me um ditado iorubá que pode ser traduzido como “o filho, em vez de nascer, foi abortado”, e que se diz “quando a gente cuida bem de uma *abiã* e ela vai fazer o santo em outra casa...”. A iniciação plena ocorre quando a *abiã*, ou a noviça, submete-se à

²⁷ Esse informante, filho-de-santo de uma tradicional casa de Ketu, colaborou nas pesquisas do CEAO, especialmente no trabalho sobre a linguagem do povo-de-santo. Sua referência ao assentamento ou “sentamento” do santo alude a uma forma de agregação ao grupo de candomblé que cria uma nova categoria de participação: a dos filhos que têm o santo assentado. Essas pessoas se submetem às mesmas obrigações dos que *fazem o santo*, exceto aos ritos que propiciam o transe. Portanto, as pessoas de *santo assentado* são “filhos-de-santo que não recebem santo”.

²⁸ Ao fim da iniciação, no 16º dia, uma cerimônia pública apresenta os iaôs à comunidade, como uma nova pessoa, um *filho-de-santo*, cujo nome gritará “na praça”. Esse nome do santo, entretanto, só será ouvido quando o iaô cumprir suas obrigações de sete anos. Até então, o termo neutro de iaô guardará o iniciado das forças negativas que poderão ser utilizadas contra a pessoa através do nome do santo. Ainda está por fazer-se um trabalho sobre os *nomes-de-santo* e todo comportamento social no grupo relacionado com os nomes, sua força mística, seus interditos situacionais. O *dia de dar o nome* vem igualmente descrito pelos vários autores que trataram da iniciação nos candomblés. “É o dia da formatura do iaô, que é de grande responsabilidade do pai ou da mãe-de-santo. Existem três saídas, a primeira é sempre de roupa branca, em homenagem a Oxalá. Só na terceira, o santo vem trazendo o seu nome publicamente, no barracão, bem gritado. Este nome é tomado por uma das ebômins, que aplica muita arte no ato de tomar”. (M. N.)

feitura do seu santo. Será, então, “raspada e pintada”, para usar a expressão do povo-de-santo.²⁹ E é nessa categoria dos filhos e filhas *feitos no santo* que se elaboram as hierarquias executivas, o poder e a autoridade legítima dos pais e mães-de-santo dos terreiros.

Decidida a iniciação plena, cabe ainda ao chefe do terreiro determinar a data do início da *obrigação*, que pode ser individual ou coletiva. E a palavra *obrigação* – usada pelo povo-de-santo – define o compromisso, compulsório quase, da submissão à ordem dos santos. Esta fase da iniciação se caracteriza pela organização de um subgrupo, composto dos noviços, e que se chama de *barco*. O termo parece ser de origem fon, mas não deve ser traduzido – ou entendido – como o sinônimo de embarcação ou navio, pela sua homofonia com o termo da linguagem de santo, embora assim pensem alguns autores.³⁰ De toda maneira, é o valor semântico que mais interessa ao espírito desta análise, e portanto *barco* significa, aqui, o grupo de iniciação formado pelos aspirantes de um terreiro.

A importância dos barcos na estratificação dos candomblés é considerável, pois é na própria ordenação ou arrumação dos noviços para os ritos subseqüentes da iniciação que começa a prevalecer o princípio da senioridade, tão importante na organização social dos candomblés.

Os noviços são recolhidos ao terreiro – ou ao axé – depois de convenientemente acertados seus propósitos, e verificada a “qualidade” do santo que possuem. Ficam sob a guarda de pessoas encarregadas desse mister, designadas, naturalmente, pelo chefe do grupo. Num dia determinado pelo *santo-da-casa* – consultado pelo pai ou mãe do terreiro – os noviços se reunirão na sala ou *barracão* do terreiro, para o primeiro ato do rito final da iniciação. Dispostos em círculo, a mãe do terreiro começa a entoar as cantigas de invocação dos orixás. Começam então os noviços a *bolar no santo*, expressão que significa o transe não condicionado dos santos ainda não *feitos*, dos *santos bru-*

²⁹ Expressão que define o estágio do ritual em que a iaô sofrerá a depilação da cabeça – daí “raspada” – e a pintura ritual com pigmentos simbólicos – donde o “pintada”. Nos terreiros caboclos e de angola diz-se, em vez de raspar, com o mesmo significado, *catular*. (O radical para cortar em quimbundo é *tulu*, donde *katula*, “tirar”...).

³⁰ Herskovits, por exemplo, escreve: “A group of candidates initiated at one time are members of a barco, a boat...” (id. p. 244).

tos.³¹ O transe será convulsivo ou brando – conforme o tipo do orixá – mas será sempre desordenado e atípico. *Bolar no santo* é assim *embolar no chão com o santo*.³² É morrer para a vida até então vivida e esperar os dias da iniciação e dos sacrifícios, que farão, no seu término convencional, o renascer para a vida religiosa de filho-de-santo. Essa primeira crise de possessão do noviço atendendo, publicamente, ao chamado de quem irá fazer o seu santo – seu pai ou sua mãe-de-santo – já determina a ordem da organização do barco e a precedência a ser seguida nos ritos posteriores e privados da *feitura no santo*. A rigor, o primeiro a *bolar* será o primeiro a ser *rapado* e *pintado* pela mãe-de-santo. Nos candomblés existe, entretanto, uma grande elasticidade nas normas e nos procedimentos rituais, que favorece a manutenção do equilíbrio e da coerência do grupo. Na organização dos barcos, por exemplo, havendo entre os noviços um filho de Ogum, ele será sempre o primeiro a ser *recolhido*, será o primeiro a ser *feito*, pois que Ogum, na ideologia do grupo, é o orixá guerreiro, abre os caminhos para os demais e, além disso, é o *dono da faca* e, assim também, na navalha com quem se raspam as cabeças dos abiãs e nada se faz no ritual da iniciação “sem pedir licença a Ogum”. Outro santo que tem precedência no barco é Oxalá, o pai de todos os orixás. Por uma questão de respeito e deferência ao pai comum, havendo um filho de Oxalá no barco, ele terá direito a certa primazia no ritual – será o primeiro a *dar o nome*; virá à frente do cortejo dos iniciados; mas o direito de Ogum é indisputável, até por Oxalá, no momento de *sentar no aperê*,³³ isto é, no estágio crucial da iniciação, quando a mãe-de-santo raspa a cabeça do noviço e nela faz os cortes rituais e põe as cores correspondentes dos orixás. Este primeiro noviço *feito*, que será “o primeiro do barco”, recebe o nome de *dofono*. “Quando tem Ogum no barco, ele é sempre o *dofono*”, dizia-me M. N. Mas os mecanismos de ajustamentos situacionais dos candomblés permitem, às vezes, que preferências pessoais das mães-de-santo ou suas *simpatias* por determinados orixás

³¹ Bastide dá para *santo bruto* – “êxtase de caráter violento, anterior à iniciação” (1961, 357). Seria, antes, o caráter do transe, mais desordenado que violento, pois mesmo nessa fase o tipo do orixá já se revelará pela sua personalidade mística: os *orixás frios*, como Iemanjá, Oxalá, Oxum, Nanã opõem-se aos orixás *quentes*, como Omolu, Ogum e Iansã – cuja manifestação é sempre violenta e frenética.

³² O mesmo que *cair no santo* ou *dar o santo*. Entretanto, a expressão é mais empregada para essa primeira vez que o orixá “pega” a pessoa.

³³ *Aperê* “... é um banco forrado de pano branco que se encontra dentro do ilê-axé que serve de uso para a iniciação do iaô” (M. N.).

alterem essas normas, para dar a uma abiã promissora ou preferida ou ao *filho* de um orixá especialmente querido, a preeminência no grupo de iniciação com o *status* de *dofono*.

Esse nome de *dofono* acompanhará o filho-de-santo por toda a vida, marcando assim o direito de precedência no seu *barco* e só será substituído quando, bem mais tarde, um outro título, mais elevado na hierarquia da casa, lhe for concedido. A ialorixá C. M. B., da “nação jeje”, diz:

1. “Meu nome é C. M. B., mas me chamam C. mesmo. Tem pessoas que me chamam *Dofona*... Meu zelador me chamava *Erolá*... Tenho 18 anos de feita, no meu barco foram três, a minha *Iansã*, uma *Oxum* e um *Oxóssi*. A de *Oxóssi*, subiu, a de *Oxum* está ño Rio...” (Entrevista 69.)

2. A mãe-de-santo M. A., de uma casa “jeje-zomano”, tem 18 filhas-de-santo: “*Auriedina d’Oxum* é que é a *dofona* da casa... Agora mesmo estou preparando um barco com sete aspirantes.” Na entrevista, M. A., quando disse os nomes de todos os seus filhos-de-santo, perguntou: “pode dizer de homem?” Dos 18 filhos, seis são homens: “*Gilberto*, de *Iemanjá*, *Antonio P.*, de *Ogum*, *Alfredo*, de *Omolu*, *Edvando*, de *Oxalá*, *José Santos*, de *Ogum*, e *Edson*, de *Ogum*.” (Entrevista 92.)

Começa aí, nesse estágio da iniciação, a se delinear a terminologia do parentesco-de-santo para além dos termos pai e mãe – e os neófitos de um barco passam a ser referidos com dois termos genéricos correspondentes ao novo *status* adquirido com o ingresso formal no grupo de candomblé.

É nessa fase do ritual que os noviços recebem o nome de *iaô* e passam igualmente a empregar um outro referente de parentesco, este na forma de três variáveis terminológicas: *irmão de axé*, *irmão-de-barco* e *irmão-de-esteira*. *iaô* é o primeiro grau, por assim dizer, de um longo caminho de promoções e de cargos, de responsabilidade, de conhecimento e de poder. Esse nome genérico será usado pelo iniciado durante os primeiros anos de sua vida religiosa. A rigor, nas casas mais tradicionais, a *iaô* só perde esse nome quando faz a *obrigação de sete anos*, isto é, quando renova os seus votos e sua ligação com seu orixá, numa cerimônia que revive a da iniciação. Esta obrigação de *sete anos*, que marca o fim do *satus* de *iaô*, pode ser feita a qualquer tempo depois de *sete anos*. Motivos geralmente de ordem financeira

impedem muitas vezes que a obrigação coincida com seu prazo ritual. Mas a demora de realizar esse rito indispensável, nas casas mais ortodoxas, para o acesso às hierarquias executivas da casa, pode ser interpretada como uma falta de interesse ou um certo “descaso pelo santo”. As iaôs que têm uma decidida inclinação para o mando e que, por isso, integram-se plenamente nas normas do grupo, estas sempre fazem a obrigação antes de se passar um ano além dos sete do prazo do costume. Outras razões impedem também o cumprimento pontual dessa exigência: a disposição da mãe-do-terreiro, sempre atenta aos filhos mais ambiciosos e diligentes; luto no terreiro ou doença da iniciada. Mas, naturalmente, o santo da iaô deve ser sempre consultado a respeito. A palavra iaô provém do iorubá *iyawo* (*iauô*), que significa a esposa mais nova, nos sistemas familiares polígamos dos iorubás. Daryll Forde, em seu *The Ioruba-Speaking peoples of South-Western Nigeria: “Iyawo... wife of a member of one’s idile, herself junior to oneself.”*³⁴

A forma brasileira corresponde exatamente a esta significação, se se entender a palavra como *esposa* mais nova do orixá, do santo. E o iorubá provê ainda o termo para “esposa do santo” ou do orixá; *iyawoorísa* (iaô-rixá). Verger, entre outros, abona essa forma: “Il y a enfin *les filhos e filhas-de-santo* (*iyaworísa or iyawo*) dédiés aux divinités.”³⁵ O dicionário de Abraham dá para *iyawo* (iauô): “Wife, *iyawoomi*, my wife...”

Todos os filhos de uma casa-de-santo se dizem irmãos-de-santo e mais precisamente *irmãos de axé*. Isto é, são filhos do mesmo axé, da mesma casa. Quando as casas são antigas e já conheceram vários chefes, a distinção se torna mais clara. *Irmão-de-santo* é o *feito* pela mesma mãe-de-santo. *Irmão de axé* é o *feito* na mesma casa ou mesmo axé, por *mães* diferentes.

Mas os irmãos-de-santo iniciados juntos já formam outra categoria, a dos *irmãos-de-barco*. Foram iniciados juntos. Recolhidos na mesma época. *Deram o nome* na mesma festa.³⁶ E, decerto, liberados, também, na mesma ocasião, para a vida secular que os esperava. Tiveram longos dias de intimidade, de confiança e certamente de tensões

³⁴ Forde, 1962, p. 14.

³⁵ Verger, id., p. 20.

³⁶ Cf. nota 28.

e de reservas. Têm, assim, um laço mais íntimo e porventura mais efetivo na rede dos deveres e das expectativas que é a *vida de santo*.³⁷ Mas também esses *irmãos-de-barco* poderão ainda se distinguir numa outra e mais estreita categoria – a dos *irmãos-de-esteira*. Sobre essa relação e seu termo de referência, cito mais uma vez o informante M. N., que diz:

“Chama-se *abiã* de irmão-de-esteira à pessoa que sinta junto a outra pessoa a fim de uma obrigação, quando iniciadas juntas no mesmo axé. Os irmãos-de-esteira são os que se dizem irmãos-de-santo, mas nem sempre os irmãos-de-barco são irmãos-de-esteira. Existem terreiros onde os *omon* orixás do sexo masculino não ficam juntos no mesmo quarto ou camarinha, dos *omon* orixás do sexo feminino. Logo, estes são irmãos-de-barco, mas não de esteira. Existem lugares onde os iaôs de Omolu são irmãos-de-esteira dos outros iaôs.”³⁸

O termo dofono de que falei acima é o primeiro de uma série de outros nomes que correspondem à ordem da entrada na camarinha ou no *runcó*, para usar uma palavra jeje.³⁹ Que jejes também parecem ser os nomes da estratificação do barco:

- | | |
|----------------|---------------|
| 1. Dofono | 6. Gamotinha |
| 2. Dofonitinha | 7. Domo |
| 3. Fomo | 8. Domutinha |
| 4. Fomutinha | 9. Vito |
| 5. Gamo | 10. Vitutinha |

Estes termos são correntes nos terreiros da Bahia, onde são empregados em formas já flexíveis na acomodação lingüística: *dofono* para o homem e *dofona* a mulher. O termo *dofonitinha*, por exemplo, é sempre usado como um diminutivo de *dofona* – como *gamotinha* de *gamo* e *fomutinha* de *fomo* – devido, sem dúvida, à transcrição ou à realização fonética do sufixo *inho* em português. Parece, entretanto,

³⁷ A circunstância sociorreligiosa do candomblé, com seus deveres e compromissos interpretando os planos seculares e profissionais das pessoas, a tudo isto o povo-de-santo chama de *vida-de-santo*.

³⁸ Omolu é considerado um santo perigoso, no sentido de ser o orixá das “doenças que pegam”. Nas casas mais tradicionais, não se pode abraçar o orixá na barracão; deve-se saudá-lo reverentemente, com as duas mãos estendidas e tocando com a ponta dos dedos levemente na roupa de palha-da-costa.

³⁹ Muitas palavras “do lado do jeje”, começam com o radical hun (rum), que significa tambor, atabaque, e também é sinônimo de Vodun.

que são essas formas mais ou menos homófonas de palavras jejes, abasileiradas dentro do espírito da língua falada no Brasil.⁴⁰

A mãe D. T. dos S., do Ilê de Abaluaê, diz: “Minha casa é nagô-vodum. Fiz santo na Liberdade com R. Meu barco foi primeiro do que o de V., da Fazenda Grande. No meu barco era eu a dofona, dois Oxóssis, um era a dofonitinha, uma de Oxum, foma, uma Nanã, gamo e outro de Abaluaê...”

A origem desses termos – como também da palavra *barco* – poderá ser buscada na organização e na terminologia dos cultos daomeanos dos voduns e só um trabalho sistemático de etnolingüística poderá esclarecer esses fatos aqui apenas abordados de passagem.

No livro de Akindelle & Aguessy, *Contribution a l'Étude de l'Histoire de l'Ancien Royaume de Porto-Novo*, no capítulo consagrado à religião dos jejes de Porto-Novo e descrevendo a organização dos cultos e dos templos dos voduns oficiais, escrevem:

*“Les hounsis reçoivent chacun, par ordre de mérite ou de classement, un nom religieux qu'ils conservent tout leur vie. Le numero un des vòdounsis, s'appelle Houndjènoukon. Le numero deux est nommé Dométien, le numero trois est nommé Nogamou, le numero quatre Nogamoutien, le numero cinq Iomou, le numero six Youmoutien, le numero sept Gamou, le numero huit Gamoutien, le numero neuf Notien, etc.”*⁴¹

Nessa lista de títulos pode-se notar a analogia com os nomes conhecidos na Bahia, mas, insisto, só uma análise lingüística acurada, inclusive nas variáveis dialetais dos fons e nas estruturas dos grupos religiosos tradicionais do Daomé, poderia esclarecer o assunto.

A organização dos barcos é um elemento da maior importância na estrutura dos candomblés, como se pode verificar pela quase absoluta referência a *barcos* e suas formas, nas entrevistas da pesquisa. O número de *iaôs* de cada barco varia muito, de barcos de uma pessoa aos de mais de 20. Fala-se de terreiros que têm barcos de 26 a 28 *iaôs*! Na pesquisa, entretanto, o de número maior encontrado tinha 21.

⁴⁰ A variável que mais se afasta da ordem referida foi obtida no *Terreiro Mucungo Viva Deus*, da mãe-de-santo R. A. C. filha de Oxóssi, em que, depois de *gamo* e *gamotinha*, falaram em *vimo* e *vimotinho* (por acaso dois homens) e *gremo*. A mãe explicou que, se houvesse mais de nove *iaôs* no seu barco, elas se chamariam, pela ordem de entrada, *gremotinha*, *vito* e *vitutinha*. (Entrevista 73.)

⁴¹ Akindelle & Aguessy, 1953, p. 113.

É muito freqüente o *barco de um*, sobretudo quando a *iaô* pertence a um estrato de classe mais elevado do que a média dos membros do terreiro, e então o pai ou a mãe vai fazer o santo da pessoa “em casa”, para onde se muda com algumas filhas-de-santo mais antigas, mais graduadas na hierarquia do *grupo*, fazendo então a *obrigação* da *iaô* em sua própria residência. As entrevistas revelam muitos casos deste tipo. Vale mencionar o caso de uma filha-de-santo de um antigo terreiro da Bahia, da nação de Ketu e dos mais rígidos na resistência à mudança, cuja mãe-de-santo, hoje falecida, saiu excepcionalmente de seu terreiro para ir fazer “em casa” o santo de “uma moça branca, fina, de família rica”. O compromisso aceito pela família da moça foi admitir a iniciação – numa “família que tinha até padre!” – contanto que “a obrigação fosse feita em casa”. Muitos anos se passaram e essa moça, hoje uma senhora, possui um dos títulos mais elevados na hierarquia do seu terreiro, onde cumpre zelosamente suas *obrigações* e participa das festas públicas da casa, vestida “de saia”⁴² como as outras *filhas*, e ao lado de seus dois filhos, *ogãs* confirmados no terreiro. Nos dados da pesquisa, todos os *pais* e *mães* que disseram ter feito o santo sozinhos, isto é, em “barcos de um”, eram de condição econômica relativamente elevada e, portanto, capazes de arcar com os custos globais da iniciação. Nesses casos, sempre uma explicação mística é oferecida, e o que poderia parecer uma aberração, transforma-se em novo elemento de prestígio. Algumas mães-de-santo recebem “ordens do santo da casa” para proceder à iniciação de um *iaô* em sua própria casa e, outras vezes, é a própria situação física do terreiro, ou sua reduzida hierarquia auxiliar, que obriga a mãe a recolher barcos pequenos. Como exemplo, no Terreiro S. Jerônimo, uma casa de Xangô da nação angola-caboclo, a mãe-de-santo confessa: “Já botei 16 barcos, de uma a uma filha-de-santo.” A casa é pequena, só tem duas pessoas que ajudam a mãe, que além disso tem “ordem de seu santo para só fazer uma *iaô* de cada vez”. (Entrevista 31.) De um *pai* atualmente muito popular, e que pertence a uma família de velhos pais e mães-de-santo: “Fui *abiã* do Gantois, mas por isso ou por aquilo lá não fiz santo. Fiz com Pequeno de Abaluaê, Ejifunqué... Tenho 25 anos de feito. Fui feito na minha casa. Pequeno se deslocou da casa dele para a minha e fez o meu santo...” (Entrevista 12.)

⁴² Diz-se da mulher que se veste com a *roupa-de-santo*, saia comprida e rodada, várias anáguas e bata.

De outro pai, muito versátil, de sua longa entrevista alguns trechos para ilustrar a questão dos *barcos de um*:

“Eu não tenho muita queda pra o lado *candomblé* não. Não tenho, francamente, não tenho. Tenho assim, pra trabalhar, que eu aprendi e vivo disso. Quer dizer, vivo atualmente por uma missão que eu cumpro. Eu vivo independente, olhe se eu deixar a seita eu tenho de que viver. Que eu me fiz. Eu tive herança de parente, tive herança de pessoas estranhas, atualmente eu herdei três fazendas em Itapetinga. Eu, portanto, vivo independente... Meu pai-de-santo era Tertuliano das Neves, é falecido há muitos anos, chamavam ele de Teto e morava no Beco do João de Bol... Fui raspado ali perto, no Caminho d’Areia e ele foi fazer meu santo em minha casa, ele morava ali perto... Se conhecia ele mais por Teto. Manuel Tertuliano das Neves, agora Teto, Teto...” (Entrevista 15.)

Os barcos mais freqüentes na pesquisa se compõem de seis a oito iaôs. A média é de cinco iaôs por barco nas casas mais antigas, e sete a oito nas casas mais novas, fato explicável pela expansão recente das casas menores. Os barcos excepcionais – de que se comenta o tamanho e que leva prestígio à casa ou ao chefe que o *botou* – são de 15, 18 e até 21, como é o caso de um famoso barco da falecida mãe-de-santo Maria Genoveva Bonfim – mais conhecida como Maria Neném,⁴³ que deixou uma enorme geração de filhos “do lado de Angola”, e referido na entrevista com mãe-de-santo Diantalá, de Oxóssi, filha de Maria Neném: “Do meu barco três já foram embora. Empongo de Ozambí, Deanjira... No meu barco era 21 pessoas, não me lembro o nome de todos. Maria Seça, Cambende, Mancanzo... Já morreu quase todos. Tem Quimzunguri... Deanjira está viva. E também Cecília, que mora em Santa Luzia...”

2.3 O princípio da senioridade

O barco dos iaôs é a primeira circunstância em que o princípio da senioridade se revela nos limites de um *grupo de idade* incluído numa estrutura mais ampla, que é o grupo do *candomblé*.

⁴³ Carneiro, sobre essa mãe-de-santo: “Certas mães têm enorme *filharada*, no seu *candomblé*, ou já dirigindo outros *candomblés*. Tal era o caso de Aninha e de Maria Neném.” (Id., p. 82.)

Carneiro esclarece bem a diferença entre os *mais velhos* na idade e os *mais velhos no santo*.⁴⁴ Muitas vezes, num *barco* estão recolhidas pessoas que têm entre si uma grande diferença de idade. Mas que são *irmãos-de-barco*, com a mesma *idade no santo*. Qualquer iniciado de um barco é “mais velho” – seja qual for a sua idade – do que qualquer iaô do barco imediatamente subsequente, e, por isso mesmo, será *mais novo no santo* do que qualquer iaô de barcos anteriores ao seu. Esse princípio, já foi dito, é válido na estrutura do próprio barco, em que o *dofono* é sempre o mais velho do que os outros irmãos do barco, e o segundo mais velho do que o terceiro, este mais velho do que o quarto, e assim sucessivamente. Pequeno ou desprezível que pareça o tempo de diferença em termos de duração mensurável, esse intervalo no *candomblé* possui um sentido que está para além das dimensões convencionais do tempo.

Nos *candomblés* da Bahia se usam duas palavras de origem iorubá que marcam esse relacionamento entre os *irmãos-de-santo* e *de barco*. O mais velho é *ebome* de todos os mais novos, que para ele são os *aburô*. “O mais novo é sempre *aburô* do mais velho, que é seu *ebome*. Por um minuto que seja, mas é seu *ebome*”, explicou-me M. N.

Várias etimologias têm sido propostas para a palavra *ebome* – ou *ebame* ou *ebômin* – que é, entretanto, um termo de parentesco iorubá conservado na família de-santo dos *candomblés* da Bahia. *Egbon* (*egban*) em iorubá, é o parente mais velho da mesma geração. No caso, *egbon mi* quer dizer “meu irmão – ou minha irmã – mais velho(a)”⁴⁵

É ainda Forde quem define os termos iorubá *egbon* e *aburo* com os significados que os mesmos conservam aqui, na semântica dos sistemas de parentescos sociobiológicos dos iorubás para o sistema da família sociorreligiosa que é um grupo de *candomblé*.

“... Within each of the three categories of people inhabiting a compound there is a system of rank according to seniority, as defined in terms of person’s affiliation, by birth or marriage, with the *omole* (descendants of the compound). The term *egbon* (senior sibling) and *aburo* (junior sibling) are used with reference to ‘descendants of the

⁴⁴ Carneiro, id., pp. 98-9.

⁴⁵ Cf. Bastide, 1959, pp. 122-123. O autor sugere uma relação entre *ebômin* e a sociedade iniciática dos *Ogboni*.

compound? The distinction refers to the order of birth and applies equally to males and females."⁴⁶

Uma outra referência, de Schwab, no artigo "The terminology of Kinship and Marriage among the Yorubá", diz ainda: "*Yoruba do not discriminate between siblings and other cognates of the speaker's generation and social position who are called egbon (senior sibling) or aburo (junior - sibling) depending on order of birth.*"⁴⁷

Essa ordem de nascimento de que depende o termo de parentesco é, nos candomblés, a ordem de nascimento para a vida religiosa, que tem início, formalmente, no fim dos ritos da admissão no grupo.

Parece certo que o princípio de senioridade, com as expectativas de comportamento que inspira e o controle que estabelece nos estratos do grupo, é um elemento importante no equilíbrio e na hegemonia da organização dos candomblés. Um sociólogo iorubá, N. A. Fadipe, atribui à organização familiar e ao princípio da senioridade a permanência da estabilidade dos sistemas sociais e políticos dos iorubás:

*"In seeking to account for the relatively large social and political communities of Yoruba, for their comparative stability and permanence, and for their persistence even after they have been broken up by warfare, no close observer and student can overlook the principle of kinship which is complemented by that of seniority... The pragmatic value of kinship principle lies in the cooperation, mutual help, loyalty and other expressions of solidarity which it evokes in those whom it joins together. The principle of seniority steps in to reinforce the kinship principle in cases where the strength of kinship alone is not sufficient to guarantee loyalty, co-operation, mutual help and mutual forbearance. If kinship generally ensures these four things, seniority guarantees obedience to authority which reinforces the concept of leadership. Hence, kinship and seniority ensures respect for custom, authority and tradition, upon which the stability of interpersonal relationship among the Yoruba rests."*⁴⁸

⁴⁶ Forde, id., p. 11.

⁴⁷ Schwab, 1959, p. 306.

⁴⁸ Fadipe, 1970, p. 128.

Essa longa citação se justifica pela surpreendente adequação da análise que pode servir de modelo para a compreensão do princípio da senioridade nos grupos de candomblé, onde representa uma das forças atuantes na estrutura e no mecanismo de promoção à liderança.

2.4 As hierarquias de mando

A iniciação se completa por cerimônias que já foram descritas, com maior ou menor rigor etnográfico, por vários autores.

Será necessário apenas recordar que o rito final da iniciação – e que é a reintegração do iaô em sua vida secular, faz com que o neófito comece um novo estilo de relacionamento social – com sua nova *família*, com seus *irmãos, pai* ou *mãe* – e, dentro do novo *status* de *filho-de-santo*, suas relações com a comunidade mais ampla necessariamente serão também afetadas ou modificadas. Limitações são impostas. Deveres novos são criados. Novas expectativas para o novo papel que marcarão as relações do iniciado com sua família-de-santo, com seu grupo de vizinhança que nem sempre é o mesmo grupo religioso e com seu trabalho.

Herskovits, comentando o término da iniciação, que ele, aliás, descreve detalhadamente em outro artigo, "The Panam, an African Religious Rite of Transition" – diz:

*"The initiate is now feito, a full-fledged though junior member of the candomblé group. As such, the new yawo has opportunities not accorded any outsider to learn the work of the gods and to participate in public worship, though unless he is the heritor of a powerful deity the principle of seniority relegates such a man or woman to a relatively humble place in the organization of the cult."*⁴⁹

De uma velha ebômin, titular num antigo terreiro de Ketu, ouvi certa vez: "E iaô é gente? Iaô não tem nem nome!" E com isto enfatizava o papel menor desempenhado pelas iaôs na estratificação do grupo.

Mas sendo diligente e ambiciosa, inteligente e humilde, a iaô percorre o seu caminho, fazendo sem reclamos os trabalhos mais hu-

⁴⁹ Herskovits, 1966, pp. 217-226 e 233-234.

mildes da casa; suportando o mau humor e as exigências das ebômins; sendo diariamente experimentada na sua paciência e na sua capacidade de obediência. “É uma escola”, diz o povo-de-santo, da condição de iaô. E nessa escola, de paciente aprendizagem, a iaô se prepara, aprende as cantigas; aprofunda-se no *fundamento* dos ritos; conhece as folhas sagradas; aprende a consultar os oráculos; familiariza-se com a gama de misteres que a capacitarão – se os seus santos deixarem – para ser, um dia, ela também, uma mãe-de-santo.

A obrigação de sete anos, disse antes, faz da iaô uma ebome. Os terreiros jeje dão a esse *status* o nome de *vodunsi*, em fon, *a esposa do vodun, a esposa do santo*.⁵⁰ Esse termo é ouvido talvez mais freqüentemente do que *ebômin*, no sentido de “membro do culto depois de feita a obrigação de sete anos”. Note-se que não é o tempo em anos que promove a iaô, é a *obrigação* feita, depois do direito adquirido, pelo tempo de sete anos, de fazê-la. Os candomblés mais tradicionais são muito estritos nessa avaliação, por assim dizer, litúrgica, do tempo. A isto Mircea Eliade chamaria, sem dúvida, uma “hierofania temporal”.⁵¹

A ebômin ou vodunsi está, assim, preparada para alcançar os outros postos da hierarquia da casa. Os cargos de mando e de prestígio do candomblé, pois que é entre elas que o líder escolhe o seu “estado-maior”.⁵² Mas isto não se consegue sem tensões, sem luta ou atritos. As histórias de vida utilizadas aqui referem inúmeros casos de atitudes pessoais que levariam à descoberta de um mundo pouco conhecido de competição, de guerras surdas, de tortuosos e humanos caminhos para se atingir a liderança e o poder nas casas de candomblé.

As ebômins podem não alcançar, e é óbvio, a maioria não alcança, o último posto na hierarquia da casa, que é a própria chefia do terreiro. Mas, por sua experiência e conhecimento, são sempre consultadas, saudadas com reverência e homenageadas, especialmente, quando visitam outros terreiros.

⁵⁰ Le Herissé, citado por Herskovits e Verger, entre outros, divide os sacerdotes dos voduns em quatro categorias, a terceira sendo a dos *vodunsis*, cujo nome se conservou na Bahia. (Apud Verger, id., p. 68.)

⁵¹ Eliade criou o amplo conceito de *hierofania* para a imensa variedade de manifestações do sagrado. Cf. o capítulo “Aproximations: Structure et Morphologie du Sacré”, em seu *Traité d'Histoires des Religions*, 1964, pp. 17-45.

⁵² Expressão usada no candomblé para o grupo de titulares, homens e mulheres que são os executivos imediatos do chefe do terreiro.

É dentre as ebômins que a mãe-de-santo escolhe os titulares para ajudá-la na direção e na administração do terreiro, tanto no lado espiritual como no material da casa. As ebômins, elevadas a essas várias categorias executivas, partilham, de certa maneira, da autoridade da mãe-de-terreiro, por seu consentimento e sob a sua constante supervisão. É um privilégio da liderança delegar poderes e fazer-se representar. E entre os ogãs confirmados a ialorixá escolhe os outros postos masculinos da casa, cujo exercício acrescenta um novo *oiê* ao título de ogã e, naturalmente, o suplanta na expressão verbal da nova condição.

O quadro que procurei traçar aqui representa o modelo das casas mais estruturadas do tipo escolhido. Nem sempre os cargos estão ocupados e as mães-de-santo deixam, às vezes, alguns postos de importância disponíveis para uma indicação conveniente, ou para a solução de algum problema interno de competição executiva.

Em seguida ao líder do grupo – pai-de-santo, babalorixá ou zelador – mãe-de-santo, ialorixá ou zeladora – está o *pai-pequeno* ou a *mãe-pequena* da casa. Em iorubá se diz respectivamente *babá-kekerê* e *iyá-kekerê*, que correspondem, na tradução, à forma brasileira. É a segunda pessoa do líder. Se a casa tem *mãe*, terá uma *mãe-pequena*. Se tem *pai*, terá um *pai-pequeno*, ou *mãe-pequena*. Nos terreiros menores, de pouca tradição, de pais-de-santo mais ou menos improvisados – é comum a casa ter como *mãe-pequena* um ebômin ou vodunsi de alguma maneira relacionada com o líder – *parentesco de santo* ou de sangue – que dará prestígio à casa e suprirá as deficiências formativas do chefe do grupo. Sabe-se de histórias de pais-de-santo inexperientes mas ambiciosos – que têm como *iá-quequerês* vodunsis *sabidas* mas cautelosas, que fazem as obrigações com zelo e cuidado, mas que, em momentos cruciais dos ritos – na hora de “usar uma folha”, ou de “raspar e pintar” as iaôs, fazem-no sozinhas, sem a assistência do chefe da casa, que terá o direito, apenas, de botar uma *mão de efun* na cabeça da iaô, o que o fará *pai* da iaô, sem dúvida, mas não o tornará mais conhecedor do fundamento, do *orô* do orixá.⁵³ O posto de iá-

⁵³ Cada orixá tem seus ritos próprios dentro do quadro geral da iniciação. Suas folhas, suas cantigas; suas peculiaridades e suas interdições. O conjunto destas condições é o que se chama o *orô do santo*. Existem santos, como Ossaim, Euá (ou Ieuá), Logunedé – que são tidos como orixás de “orô difícil” e poucas são as *mães* que sabem “fazê-los” corretamente. Outros santos já não mais podem ser feitos, pois o seu orô se perdeu com a morte de alguma velha tia que não o teria ensinado a ninguém. A palavra vem do iorubá *oro* (orô), que significa “costume, tradição”.

quequerê é, a rigor, o segundo em autoridade, depois da ialorixá da casa. Mas pode ocorrer que a ialorixá possua duas outras ebômins como imediatas, antes da iá-quequerê, e que são chamadas de *otum ialorixá* e *ossi ialorixá*, como ocorre no candomblé do Engenho Velho. Em iorubá, *otum* (otum) quer dizer direita, e *osi* (ossi), esquerda. Os títulos iorubás possuem uma série de substitutos graduais que, depois do *otum* e do *ossi*, seguem um sistema ordinal: *eketá* (equetá), *ekerin* (equerim), *ekarun* (ecarum), *ekefa* (equefá) etc., isto é, o terceiro, o quarto, o quinto, o sexto etc., em comando, e esses títulos definem, na organização social dos iorubás, a posição hierárquica de seus portadores.

Morton-Williams, no artigo "An outline of the Cosmology of the Oyo Yoruba", exemplifica muito bem essa polaridade e menciona, ainda, o papel da *iya kekere* nos grupos de culto iorubás:

*"The Otum Efa (Eunuch of the Right) represent his religious person. Each cult group negotiates with the King and his high officials through its official intermediary who was either a woman of the palace appointed iya-kekere, little mother' of the cult, or a titled slave, the baba-kekere, its 'little father'."*⁵⁴

Freqüentemente, os cargos de Otum e Ossi são mais honoríficos que executivos, sobretudo no caso da ialorixá, quando sua virtual substituta, no terreiro, em autoridade, é a iá-quequerê. Isto levou alguns autores a repetirem Edson Carneiro, que estabeleceu o modelo funcional da iá-quequerê:

*"Substituta da mãe, sua sucessora eventual, a mãe-pequena (iyá kèkerê em nagô, exatamente mãe-pequena) Ihe está imediatamente abaixo na escala da hierarquia, como administradora civil e religiosa do candomblé. Salvos casos especiais (e muito raros) de profunda amizade ou de parentesco próximo, a mãe-pequena é sempre a filha mais velha em relação à feitura-do-santo, por isso mesmo mais autorizada a substituí-la. Lugar-tenente da mãe, a mãe-pequena está em contato mais direto com os filhos, especialmente nas cerimônias religiosas, e com as iniciadas, pois a mãe apenas fiscaliza, aconselha e dirige nestas ocasiões, enquanto a mãe-pequena, executando, acompanha atentamente a marcha das cerimônias. Também a mãe-pequena é chamada de mãe pelos filhos, que Ihe tomam a bênção e Ihe fazem a mesma reverência devida à mãe."*⁵⁵

⁵⁴ Morton-Williams, 1964, pp. 253.

⁵⁵ Carneiro, id., pp. 92-93.

Perfeitamente válido o modelo traçado por Carneiro. No candomblé, entretanto, ocorrem situações que são, às vezes, resolvidas fora da expectativa lógica da norma, embora dentro do seu espírito. Para ilustrar a corrente síntese de Carneiro, alguns casos de casas antigas referidos na pesquisa.

1. *A iá-quequerê do Alaketu, ao tempo da falecida mãe-de-santo Dionísia F. Regis, era sua sobrinha Etelvina, Ogunlonã, filha de seu irmão João Nepomuceno Regis e mãe da atual ialorixá Olga Francisca Regis. O cargo foi para as mãos da filha, porque sua mãe, a iá-quequerê já havia falecido quando faltou a mãe-de-santo Dionísia, respectivamente tia e tia-avó da iá-quequerê e da atual ialorixá. Este caso se enquadra na variável normativa referendada por Carneiro, de cargos dados a parentes próximos.*

2. *No terreiro do Gantois ocorreu um caso semelhante: a iá-quequerê da casa, ao tempo da mãe-de-santo Pulchéria, era sua sobrinha Maria dos Prazeres, filha de Oxóssi, que também não chegou a assumir o cargo, passando o mesmo para sua filha Escolástica Maria da Conceição Nazaré – Menininha – a venerável ialorixá do Gantois.*

3. *A mãe-de-santo Aninha fez iá-quequerê de seu terreiro a sua filha-de-santo Ondina Valéria Pimentel, ligada a antigas famílias de candomblé da Bahia e filha do Balé Xangô José Teodoro Pimentel,⁵⁶ embora fosse a mesma, no tempo, "ainda uma menina". Por morte de Aninha, em 1938, ficaram na direção do terreiro duas pessoas, até que se decidisse o plano de sucessão: a Dagã, sinhá Badá, e a Ossidagã, Maria Bibiana do Espírito Santo, Senhora, de Oxum. Posteriormente, Senhora veio a ser confirmada no posto de ialorixá do terreiro. Neste caso, a iá-quequerê, o 2º posto em importância, era ocupado por uma filha muito nova – sob o ponto de vista do candomblé, embora já com 17 anos de feita – que não podia ocupar o posto e a Ossidagã é quem veio a substituir a mãe-de-santo. Com a morte de Senhora, a iá-quequerê Ondina assumiu, devidamente, o cargo de ialorixá.*

Esses casos – que ilustrariam igualmente certos aspectos operacionais da sucessão e liderança nos candomblés – acentuam o *status* da iá-quequerê na estratificação do terreiro.

⁵⁶ Outro Balé Xangô foi Bamboxê Obiticó, Rodolfo Martins, o famoso *tio* que fez a segunda obrigação de Aninha, no Engenho Velho, juntamente com a *tia* Teófila e o *tio* Joaquim.

O cargo de ialaxé – *zeladora do axé* – é, por assim dizer, um “posto de transição”. Antes da confirmação da sucessora do terreiro, uma ebômin pode usar o posto de ialorixá. É um título, nesses casos, que apenas situa a virtual *mãe-de-santo* do terreiro, até que os ritos fúnebres finais da falecida ialorixá permitem que a sucessora entre no pleno gozo de seu *status*.⁵⁷ Em alguns terreiros, entretanto, o posto de ialaxé é compatível com a existência da ialorixá.

A ialaxé é “a *mãe-do-axé*”. É a responsável pelas pessoas que se submetem ao axé, para qualquer obrigação. A ialaxé é responsável por tudo que se passa dentro do axé. Ainda que não seja feito por ela, tudo depende de sua opinião (M. N.).

Depois de ialaxé, quando este posto existe no terreiro, e da iá-quequerê, o cargo imediato é o de dagã, que, por sua vez, tem sua Otum-dagã e sua Ossi-dagã. A dagã substitui qualquer dos cargos da hierarquia que lhe são superiores, além de desempenhar o papel de coadjutora da cerimônia do padê. Neste rito, a dagã se associa com a *Iá morô* ou *Amorô*, que é um “oiê da Casa de Omolu. A pessoa portadora deste oiê, que é a iá-amorô, é a responsável pela cuia do padê. Não precisa ser uma filha de Omolu, basta ser uma ebômin com sete anos de obrigação e que tenha licença do santo. A amorô, como é quem atende o padê, deve usar sempre um laguidibá, que marca sua ligação com Omolu” (M. N.). E em certas casas não é muito precisa a distância do *status* da iáamorô ou amorô com a dagã, por exemplo. A precedência é determinada, ainda aí, pela *idade no santo*, mais do que pela hierarquia dos postos.

A *iabassê*, que alguns autores grafam *Iya bassê*, é a encarregada de importante setor da comida sacrificial e das oferendas. Ela é quem se encarrega, com suas imediatas, de elaboração e distribuição ritual das comidas oferecidas aos santos e, por isso, deve ser pessoa de grande experiência e equilíbrio. Geralmente são escolhidas para esse posto mulheres que já atingiram o estágio fisiológico da menopausa – e estão, por isso, isentas das interdições rituais associadas aos dias considerados *impuros*, em que as mulheres não devem tocar as comidas

⁵⁷ O prazo de sete anos – que era antigamente obedecido com rigor –, para a substituição da falecida *mãe* pela nova ialorixá, com plenos poderes e *status*, tem sido consideravelmente diminuído. E mesmo nas casas mais antigas, depois da *obrigação de um ano*, isto é, um ano após a morte da ialorixá, sua substituta já usa esse título sem qualquer restrição.

sagradas dos orixás.⁵⁸ Sobre a iabassê, diz M. N.: “É a responsável pela cozinha, isto é, desde o recebimento dos bichos, após o sacrifício, até a entrega das comidas prontas. A iabassê não é a cozinheira, é a responsável dirigente, que pode ordenar as iaôs ou outra qualquer pessoa a fazer as coisas na cozinha, sob sua experiência. Assume compromisso sob todas as comidas, isto é, desde a obrigação mais fina até a iniciação das iaôs.”

Carneiro para Iyá Bassê: “Cozinheira dos orixás”⁵⁹ e Herskovits diz:

“... Finally comes the Abase, sometimes referred to as the cook in charge of the kitchen of the cult house. The high place accorded her ritual function derives from the fact that as ‘mistress of the knife’ she must see to it that the meat of the sacrificial animals in properly apportioned and that offering given when the gods are ‘fed’ are prepared in accordance with the complex ritual prescription that govern them.”⁶⁰

O termo se origina do iorubá *Iyagba-se* (iabá-sê), isto é, *velha que cozinha*. *Iyaagba* (iáabá) literalmente significa a “mãe da mãe”, portanto avó, e no sistema classificatório iorubá se estende a todos os parentes da geração dos avós. Mas também significa “velha, mulher de idade”. A palavra *iya* (mãe) pode ser prefixada a uma série de verbos, resultando num composto que denota uma ação contínua ou uma profissão. *Se* (sê), em iorubá, quer dizer cozinhar. Portanto, iabgá-se (iabássê) = “a velha que cozinha”.

Outro posto na hierarquia feminina dos terreiros é a *Iya Tebexê*. Dela escreve Carneiro: “... e finalmente a *iya tebêxê*, que tem a iniciativa dos cânticos nas festas”; ainda: “*Iya Tebêxê*... solista, a mulher que faz o solo das cantigas nas festas públicas.”⁶¹ Em raros terreiros encontrei ocupado esse posto, e as cantigas dos santos são mais comumente “puxadas” pela própria ialorixá ou pela iá-quequerê – ou por qualquer ebômin a quem a mãe-de-santo determinar. No Opô Afonjá, a falecida mãe Senhora era quem iniciava as cantigas, como de

⁵⁸ O tabu das mulheres menstruadas com referência à manipulação de alimentos sagrados, é conhecido em muitas culturas africanas.

⁵⁹ Carneiro, id., 91, 122.

⁶⁰ Herskovits, id., 241.

⁶¹ Carneiro, id., 91, 123.

resto o faz a mãe Menininha do Gantois – pelo menos as cantigas chamadas “de fundamento”.⁶² Depois, então, no decorrer da festa, a mãe-de-santo manda uma outra das velhas ebômins continuar a “tirar” as cantigas por ela. Mas estará sempre pronta para corrigir qualquer deslize ou equívoco cometido por sua substituta nesse mister.

Foi a falecida Senhora quem me esclareceu, certa vez, que *ia tebêxê* não era, exatamente, a “pessoa que canta para os santos”, mas uma ebômin encarregada de interferir nas questões surgidas no terreiro, acalmar os ânimos e pacificar o ambiente, quando necessário; por isso “devia ser alguém de bom gênio, que soubesse falar com todo mundo e fosse atendida pelas pessoas”. Não encontrei quaisquer referências lingüísticas, ou outras, que pudessem abonar qualquer dos dois significados aqui anotados, mas a única *ia tebêxê* que eu conheço, no momento, é a ebômin Raimunda de Xangô, Obaladê, no candomblé do Engenho Velho, cujas funções se identificam com a explanação da falecida Senhora.

A *Iá Efun* – a “mãe do Efun” – é um *posto* associado à casa de Oxalá e de grande importância nos ritos de iniciação. O *Efun* – que é uma substância branca calcária – tem uma significação especial para a feitura dos santos das iaôs, quando estas são pintadas com uma “*mão de efun*”, a marca de Oxalá, pai de todos os orixás e dono da cabeça de todos os filhos-de-santo.⁶³ A *Elebó padê* é uma ebômin que auxilia a dagã e a iamorô na cerimônia do padê, já referida. Ela é quem despacha ou entrega as oferendas do padê, na porta da rua. Geralmente é uma filha de Ogum quem exerce o posto de *elebó padê*. *Elebó padê* pode ser traduzido literalmente do iorubá como o “portador do ebó do padê”, isto é, das oferendas do padê, que é, como já disse, o rito propiciatório de todos os candomblés.

Por fim, a *Sarapembé* ou *sarapebé*, que é uma ebômin de confiança da mãe, que leva os seus recados, transmite suas ordens e prescrições e serve de agente confidencial de ligação entre os terreiros de candomblé. O cargo geralmente também é dado a uma filha de Ogum, por ser Ogum, como já se disse, o que “abre os caminhos”. O termo vem do iorubá *sárépegbé* (sarepebé), para o qual Abaham dá

⁶² São as cantigas mais pesadas, que contam uma história de orixá e revelam sua essência mística. Opõem-se às cantigas de *xirê*, mais leves, que não têm maiores compromissos com o mistério do santo.

⁶³ Do *efun*, diz M. N.: “É uma das pinturas africanas em homenagem a Oxalá, de máxima importância na seita, principalmente na iniciação de qualquer iaô. É de uso por várias coisas: contra irradiações espirituais ou de exus.” O nome é iorubá (*efun*) e significa *giz*. Devido à sua associação com o culto de Oxalá – cuja cor ritual é o branco – muitos nomes iorubás de pessoas consagradas àquele orixá principiam pelo radical *efun*: *Efunlabi*, *Efunsula* (Efunxolá), *Efunkoya* (Efuncoiá), *Efundunke* (Efundunqué).

“Secretary of a club”, o que define bem as funções do posto no candomblé.

Um posto que tem uma importância semelhante aos já mencionados é o de *ajibonã*, mas este apresenta a peculiaridade de poder ser atribuído tanto a uma mulher como a um homem. Ajibonã tem sido traduzido como *padrinho*, por ser quem patrocina a iaô na sua iniciação. Segundo M. N., ajibonã “é a mãe-pequena ou pai-pequeno que serviu desde a iniciação de uma iaô. Para a iaô, é a segunda pessoa da mãe-de-santo”. Do verbete correspondente de *A linguagem do candomblé*, cito algumas notas: “... Equivale aproximadamente à função de *padrinho* ou *madrinha*. Pessoas de santo dizem “ela foi minha ajibonã” ou “minha madrinha” ou ainda “minha mãe-pequena”. Assim a(o) ajibonã está relacionada(o) com um determinado iaô, e quando o iaô diz: “F. é meu pai-pequeno” ou “minha mãe-pequena”, está se referindo à figura do(a) ajibonã, e não ao pai-pequeno (ou à mãe-pequena) do terreiro.”⁶⁴ A mãe-de-santo Olga do Alaqueto me disse: “A ajibonã é mesmo que uma parteira, que ajuda a criança a nascer...” A imagem traduz, porventura, a própria etimologia sugerida para o termo do iorubá, *ajibonã* – “a que leva ao caminho do nascimento”.

De fato, é a *ajibonã* quem “puxa” a iaô na *saída* do barco, isto é, quem vai à frente da iaô e de frente para ela, dançando, orientando, dirigindo seus ainda inseguros passos para os caminhos que seu orixá lhe marcou.

Senhora me disse certa vez: “O ajibonã de minha mãe Aninha foi homem, não foi mulher. Era Pedro do Cabeça, marido da finada Tia Tiana, Oloxum, e que morava na rua dos Campelos...”

Lucas, entre os iorubás, atribui à *ajibonã* uma função de auxiliar dos babalaôs, isto é, dos sacerdotes de Ifá: “The Babalawo and his assistant, the ajigbona...”⁶⁵

Resta referir, ainda, a uma categoria feminina na hierarquia do candomblé, que é a das *equedes*. Este é um outro termo que enseja inconclusivas hipóteses etimológicas, mas seu significado no candomblé é o seguinte: uma mulher consagrada ao serviço dos santos, iniciada para esse mister, por meio de ritos de purificações e de confirmação,

⁶⁴ Herskovits “... In summary, the ajibona is the ritual sponsor of an initiate, and in reference is called the madrinha or padrinho-de-santo, a person who stands in the familiar god-parental relation to the initiate sponsored...” id., pp. 243.

⁶⁵ Lucas, 1948, pp. 180.

mas que não *recebe* o seu orixá, isto é, a equede não é “feita-de-santo”, tem o seu santo *assentado*. Os autores põem a equede como uma contraparte feminina dos ogãs no plano da hierarquia do grupo. A meu ver, entretanto, as duas categorias são funcionalmente bem distintas. A equede é confirmada – como o ogã – para um determinado orixá. Mas o tipo de deveres que essa confirmação determina é de caráter muito mais pessoal do que os deveres do ogã. Bastide faz uma pertinente observação sobre o habitual paralelo entre os ogãs e as equedes, identificando-os na medida em que as duas categorias envolvem pessoas que “não podem cair no santo”, para que a ordem e as normas do ritual sejam normalmente seguidas. Bastide ainda diz:

“... Mas se nem ogan, nem ekedy podem entrar em transe, existe mais, além da diferença de sexo, uma relação antitética para com as yauô que os opõe um ao outro. De fato, cada ogan está ligado a uma filha do mesmo santo que ele, que é a ‘sua’ filha, à qual, por conseguinte, auxilia e protege, mas que, por sua vez, lhe deve respeito e submissão. A ekedy, ao contrário, é, de certo modo, a empregada, a serva piedosa e paciente da sua yauô.”⁶⁶

As equedes devem cuidar do santo a que se dedicam, quando o mesmo chega à cabeça de sua filha. Ela é quem atende à *filha* no momento do transe. Ajeita-lhe as roupas. Enxuga-lhe o suor do rosto com uma toalha – que é um dos símbolos de sua função – e encarrega-se das vestes cerimoniais do santo. São mulheres bem informadas, conhecedoras, muitas vezes, dos fundamentos do culto, no próprio nível das velhas ebômins. Defendem, no candomblé, suas *filhas* no mundo das competições intragrupais, valorizam o santo de seu cuidado, cuja *filha* é freqüentemente uma parenta sua, ou amiga muito íntima.

A equede é, assim, uma espécie de pajem do orixá e guardiã da segurança física e do conforto da filha-de-santo, cujo orixá a escolheu como protetora.

Algumas equedes, por seu conhecimento e experiência, extrapolam suas funções específicas e se dedicam a outros misteres no candomblé, como o jogo dos búzios, por exemplo.⁶⁷ Ainda aqui me valerei

⁶⁶ Bastide, 1961, 61-2.

⁶⁷ No Engenho Velho, por exemplo, a equede Jilu, confirmada para Obaluaíê, pessoa de grande influência na administração do terreiro, atualmente se dedica ao *jogo de búzios*, conforme se pode ler no aviso posto na parede da sala dos ogãs do terreiro, com o horário das “consultas”. Sobre essa equede e sua personalidade religiosa, ver Landes, 1967, pp. 49-50.

do informante M. N., cujo comentário sobre as equedes, de caráter muito pessoal, demonstra a atmosfera nem sempre amena do relacionamento intragrupal em estruturas marcadamente hierarquizadas:

“Não existe equede em queto. Equede é jeje. Elas têm o nome confirmado. Têm que se dedicar ao santo para que se confirma. De um modo geral. Da hora que o santo come até a hora do despacho.⁶⁸ É o contrário de um ogã. Vê a toalha para enxugar o rosto. Brigam. Fazem política uma com a outra. Puxam o santo. Os pra que elas fizeram obrigações. Eu não quero conta com equede!”

O lado masculino das hierarquias auxiliares executivas nos candomblés é representado pelo corpo de ogãs, nome genérico que se dá a uma série de pessoas investidas de funções rituais as mais diversas. Diz Carneiro: Os ogãs “são protetores do candomblé, com a função especial e exterior à religião de lhe emprestar prestígio e lhe fornecer dinheiro para as cerimônias sagradas”.⁶⁹ Herskovits oferece uma explanação mais ampla para o papel do ogã nos candomblés:

“... Though not initiate in the technical sense of the term, they are men who play important roles as advisers, protectors and helpers of the cult group, and participants in its activities. Those whose interest is a continuing one, and who take the required ritualistic steps may have a knowledge of cult-practice and theology as complete as any other member of the group, excepting only the first or priestess, and may rise to high position in the executive hierarchy.”⁷⁰

Aç duas definições, por assim dizer, completam-se, ou a última amplia o conceito limitado da primeira, mas ambas merecem algum reparo.

Não creio que seja possível separar – como o fez Carneiro – os aspectos “exteriores” do candomblé referentes a certas funções do ogã. Não há, nas estruturas religiosas – sobretudo em formas predominantemente ritualísticas de religião, como o candomblé –, um limite preciso entre o campo *espiritual* do grupo e o seu lado *secular*. Mesmo

⁶⁸ “Despachar o santo” quer dizer “despedir o santo”, fazer o filho-de-santo deixar o transe e voltar ao estado de consciência. De M. N.: “É a maneira de mandar o santo retirar-se do corpo de uma pessoa. Este despacho deve ser feito em um lugar reservado, por uma pessoa mais velha no santo, que deve conhecer o regulamento desta obrigação.”

⁶⁹ Carneiro, id., p. 94.

⁷⁰ Herskovits, id., p. 235.

nas sociedades civis que representam o candomblé em seu relacionamento com o mundo oficial da sociedade mais ampla, verifica-se o compromisso religioso da participação no culto. Sabe-se que os terreiros, ultimamente, têm se organizado juridicamente, como *centros religiosos*, para efeito do registro policial e também para pleitearem possíveis benefícios fiscais, quando considerados “associações de utilidade pública”, o que ocorre muitas vezes, ou tem ocorrido, em decorrência da atividade eleitoral de políticos profissionais, para quem os candomblés sempre foram um reduto valioso de aproveitamento populista. Candidatos a vereadores e a deputados têm cabos eleitorais nos candomblés – ogãs e mesmo pais e mães-de-santo, que “trabalham” para seus fins. Referências freqüentes nas entrevistas e histórias de vida mostram como os candomblés têm sido utilizados por candidatos a cargos eleitos e histórias muito curiosas sobre este assunto poderiam ser referidas aqui. Fica, entretanto, apenas a nota para uma pesquisa nesse campo, inclusive dentro da nossa circunstância política do país, com a mudança dos processos e códigos eleitorais e a despolitização das elites ditas políticas, sem dúvida modificando o relacionamento dos candidatos com os terreiros.⁷¹

A meu ver, as sociedades civis dos candomblés, com diretorias e eleições para os cargos dentro dos moldes de qualquer associação – formam apenas um segmento do grupo inclusivo, mas coerente com o mesmo, pois que sem a aprovação do líder do grupo e, através dele, a aprovação dos santos da casa – as diretorias dessas sociedades não teriam nenhuma importância executiva. O caso de um conhecido terreiro da Bahia pode ser lembrado como exemplo da limitação desse poder civil suposto, quando pretendeu o seu representante opor-se ao poder absoluto da mãe-do-terreiro. O presidente da Sociedade Civil queria obter o controle da administração civil do terreiro – que possuía uma renda nada desprezível, do aluguel das casas e de terrenos da roça – deixando à ialorixá apenas o controle efetivamente religioso ou espiritual do grupo. A proposta não mereceu o apoio da maioria dos membros da diretoria, que permaneceu fiel à tradição de mando e da autoridade irrestrita das mães-de-santo em seus candomblés. Ogã, portanto, é um posto da estrutura social do terreiro, mas essa estrutu-

⁷¹ Da entrevista com a zeladora A. M. C.: “O nome da casa é Pequeno Centro de Menino Guerreiro. Foi fundada em 1961, há oito anos. Eu registrei nas últimas eleições (1962) que um candidato a vereador me levou lá.” O povo-de-santo guarda muitas histórias de associações – geralmente episódicas – de candidatos a cargos eletivos com os candomblés.

ra existe em virtude da finalidade última do grupo, que esta é, afinal, religiosa. Em termos de análise, a socioantropologia – como a sociologia – pode procurar as razões essenciais para explicar a existência de grupos religiosos. Mas, afinal, teriam os especialistas que se deter na especulação ainda vigente sobre a *necessidade* e a *origem* dos sistemas religiosos. O que certamente levou Carneiro à sua generalização terá sido a função, por ele observada, dos ogãs, em suas formas mais aparentes ou expressivas: da ajuda financeira; do apoio em emergências; da *proteção*, enfim, em qualquer de suas formas. É quando afirma que “os ogãs não são iniciados no sentido técnico do termo”. Ora, ter-se-ia que definir o que é a *iniciação*, no “sentido técnico”. Se se admitir que só o membro do grupo que tenha passado pelo ritual da *feitura do santo* é que é *iniciado*, então HERSKOVITS teria razão na sua ressalva. Mas a iniciação no candomblé não é tão estrita em seus limites teológicos e rituais – *iniciado* se equaciona com o crente, o participante, o que já fez um sacrifício – por menor que tenha sido – ao seu *anjo da guarda*, que essa é a mínima condição da afiliação no grupo. E adiante mostrarei como precisamente essa concepção é utilizada por pais-de-santo improvisados, para se investirem da condição de filho-de-santo de uma ialorixá de prestígio: apenas uma pequena *obrigação*, um *bori de doce* ou *de peixe* é o bastante para fazer da pessoa um membro efetivo de um terreiro.⁷²

É, ainda, dentre os ogãs, que a mãe-de-santo escolhe os titulares de outras funções importantes no ritual e na administração da casa. E por opostas que pareçam as funções, elas são parte de uma axiologia, mais do que de uma dicotomia funcional. Pouco antes de morrer, a ialorixá Aninha – que havia, um ano antes, organizado, com o res-

⁷² *Bori* é um *sacrifício à cabeça*, isto é, ao santo da pessoa. Também se diz “dar comida à cabeça”. De M. N.: “É uma cerimônia feita com obi ou orobô e os bichos necessários à obrigação, que vão alimentar a cabeça. Pode ser feito com um ou mais obi ou orobô e também com um ou mais bichos. Sempre o bori é mandado fazer por consulta ou pelo próprio santo. Pode ser feito com galinha, pombo, peixe, frutas e doces. É obrigação feita numa esteira, com vela acesa e uma quartinha de água. O elebô deve trajar-se todo de branco. Para acompanhar os bichos, as comidas são as seguintes: acarajé, abará, acaçá, bola de inhame e eкуро. Isto a depender do santo da cabeça da pessoa. O bori leva mel, azeite e sal, dependendo do santo. Antes, a pessoa toma um banho de folha e, dependendo do caso, a pessoa tem seus dias de obrigação contados.” Vale completar a informação no seu aspecto etnolinguístico, com parte da nota alusiva ao bori, do artigo já citado, *Os Obás de Xangô*: “... A palavra vem do iorubá *ebo + ori* (ebô, ori), respectivamente ‘sacrifício’ e ‘cabeça’.” Abraham, para *ebô: offering or sacrifice made to an crissa...* Ebo ori, *offering made on one's behalf*. Para uma detalhada descrição do bori: Verger, 1957, pp. 80-95; Querino, 1955, pp. 60-63 e Bastide, id., pp. 34-38.

peitado babalaô Martiniano Elizeu do Bonfim, a Sociedade dos Obás⁷³ – chamou à sua presença o Obá Aré e lhe disse que deixava o Obá Abiodun – Arquelau M. de Abreu – como presidente da Sociedade, e a ele, Obá Aré, deixava ao lado da Ossi Dagã, que viria a ser, mais tarde, a ialorixá da casa – no “lado do santo”, “lessé orixá”. E isto porque, explicou-me o antigo Obá Aré, Miguel Santana, ele sempre fora “chegado às coisas dos orixás”, pertencendo a uma antiga família de gente-de-santo, e tendo sido, desde moço, ogã confirmado para Omolu no Engenho Velho. Mas ambos os Obás – ou melhor, todos os 12 primeiros Obás confirmados por Aninha – formam um grupo religioso e a parte civil de sua organização é complementar de sua função maior: segurança e apoio à estrutura do axé.⁷⁴

Os ogãs se dividem de uma maneira que acentua seu relacionamento religioso, ou sua integração no grupo, em ogãs *confirmados* e *não confirmados*. As duas categorias são claramente distintas no plano de *status* e de reconhecimento pelo grupo. O ogã é escolhido geralmente por um *orixá* manifestado numa filha-de-santo. Entende-se que é o próprio orixá que, por simpatia para com a pessoa, a escolhe para ser seu ogã – *ogã do santo* – e, com isto, cria uma relação entre o ogã e o seu *cavalo*.⁷⁵ Daí os filhos-de-santo chamarem o ogã de seus orixás de “meu pai”. O ogã, aceitando a distinção – pois que sempre é consi-

⁷³ Cf. Martiniano do Bonfim, “Os ministros de Xangô.” In: Vários autores, *O negro no Brasil* – Trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro, Bahia, 1937. (1940, pp. 233-236) e Costa Lima, 1966.

⁷⁴ A palavra Axé está usada também como uma abreviatura do nome oficial do terreiro referido: *Sociedade Cruz Santa do Axé do Opô Alonjá*. Axé, “a força sobrenatural dos orixás” em suas múltiplas manifestações, é também “a personalidade mística” dos *pais* e *mães-de-santo*. Por extensão, o termo significa ainda o próprio terreiro ou a casa do candomblé: “Ir ao axé”, “ficar no axé”. E serve igualmente como uma fórmula de agradecimento, com o significado de “assim seja!” “Axé!”.

⁷⁵ Nome que se dá ao iniciado “que recebe o santo na cabeça”, “que é montado pelo santo”, daí a imagem. O escritor e cineasta francês Henry-Georges Clouzot publicou um livro, *Le Cheval des Dieux*, em que relata suas impressões dos candomblés da Bahia no fim da década de 40. O livro é uma reportagem colorida e maliciosa e, se fosse traduzido, certamente traria algum constrangimento a muitos informantes que o autor cita sem as cautelas do anonimato. Carneiro dá uma definição para “cavalo de santo”, que expressa a racionalização de um informante: “A pessoa possuída pelo orixá (o santo, de acordo com a crença geral, não pode estar a pé).” Mas o termo parece ser outra tradução literal de uma palavra iorubá, *elegum* (elegum), que significa “um iniciado que recebe o orixá na cabeça”, que é “montado” pelo orixá. A etimologia é discutível: em iorubá, sem dúvida, *elegum* quer dizer “o que é montado”, de acordo com informantes válidos. Aliás, a metáfora parece própria dos cultos de possessão. Em Cuba, como no Haiti, *caballo* é usado com a mesma significação. No trabalho de Jacqueline Nicolas sobre os cultos da possessão entre os hauçás do vale de Maradi, no Níger: *Les Juments des Dieux, Rites de Possession et Condition Feminine en Pays Hausa*, pode-se ler: “... Pour se manifester aux humains ils (os deuses) prennent pour ‘monture’ des femmes adeptes du culte, qui sont leurs juments...” 1968, p. 20.

derado uma honra ser *tirado* ou *suspenso* como ogã de um candomblé – aceita implicitamente o encargo: a proteção e o apoio econômico à *sua filha* e, portanto, ao terreiro. A escolha do ogã, embora feita sempre por um orixá, numa festa pública, quando a pessoa escolhida é apresentada no barracão a todos os presentes, pelo orixá que o elegeu, possui outras implicações. Nos terreiros maiores, em que a autoridade da mãe-de-santo se impõe em todos os comandos e a todos os membros da casa, o *santo* ou *sua filha* consulta a *mãe-de-santo* sobre a escolha que pretende fazer, geralmente de pessoas familiarizadas ou conhecidas no terreiro. Ou, então, é a própria mãe que, desejando distinguir alguém, manda que uma filha-de-santo *escolha* essa pessoa para seu ogã. Ou, mais precisamente, manda que o santo escolha o futuro protetor de sua *filha*. Essas deferências nunca são arbitrárias e há um sutil mecanismo de influências, de avaliações e de perspectivas relacionadas com as necessidades reais da filha-de-santo e o *status* da pessoa escolhida como ogã. Nos candomblés menores, o santo costuma escolher o ogã de acordo ainda com as preferências individuais – e só então o *apresenta*, formalmente, à mãe do terreiro que, diante do fato consumado, cumpre o ritual da consulta ao santo-da-casa, apenas para ratificar a escolha pública da parte do orixá.

Nos candomblés bem estratificados, a escolha de um ogã é sempre acompanhada de atenção e cuidado, pois ali se vai criar um laço permanente entre uma filha do axé e uma pessoa que passará, por isso mesmo, a “fazer parte da casa”, a ter “obrigações com a casa”. E aí se compreende a distinção entre os ogãs apenas *suspenso*s e os que *se confirmam* dentro do ritual estabelecido.⁷⁶ M. N. esclarece bem essa distinção:

“Dá-se o nome de ogã a uma pessoa que se submete a grandes obrigações internas de um axé, para se confirmar a um determinado orixá. A estes, os portadores do santo tomam como pai, tendo ele autoridade sobre o santo e muito mais ao filho do tal orixá. Tem obrigação de zelar pelo orixá ao qual foi confirmado, especialmente nas suas obrigações. Existem os ogãs de sala, que são os responsáveis pela ornamentação e disciplina do barracão.”

⁷⁶ Sobre o ogã ver: Nina Rodrigues, 1935, pp. 69-71; Carneiro, id., pp. 94-95; Querino, id. pp. 82-84 e Bastide, 1959, pp. 145-149.

A confirmação do ogã obriga a pessoa distinguida a uma série de ritos propiciatórios até à festa pública da apresentação formal do ogã ao candomblé, vestido de branco, como todo iniciado, pelo santo que o escolheu. Isto se faz geralmente no dia da obrigação desse próprio santo no terreiro. Ou ainda no dia da *obrigação de sete anos* de um filho-de-santo, quando a cerimônia é sempre muito solene e movimentada. Mas a confirmação obriga também o ogã a uma série de interdições e de preceitos limitadores de sua atividade privada. Já me referi a esse fato, quando, de passagem, aludi ao aligeiramento dos rigores nas observâncias rituais prescritivas. Mas a elasticidade das normas dentro da norma resolve essas situações e hoje os ogãs têm mecanismos para evitar – ou contornar – a severidade dos “resguardos” rituais, e podem, por exemplo, voltar ao trabalho no dia seguinte à confirmação – ou trabalhar até a véspera da cerimônia – com *licença do santo*, que assim se mostra compreensivo para com as solicitações profissionais e econômicas de seu ogã.

O ogã, desde que confirmado, terá vários símbolos expressivos de seu *status*: terá um nome novo, um nome iniciático, que é *gritado* no barracão pelo orixá que o *tirou*, no dia da confirmação; terá uma cadeira especial, muitas vezes com o nome do ogã gravado na madeira ou numa placa de metal; receberá as reverências dos filhos da casa, que, se forem filhos do mesmo santo que escolheu o ogã, o chamarão de “meu pai”. As obrigações aumentam, por sua vez, com a confirmação. O ogã passa a colaborar nas *obrigações* da casa; da festa do *ebé* do orixá que o suspendeu; do bem-estar de sua *filha* e de sua família. Os filhos carnais de sua filha o chamarão de avô. Os ogãs formam nos candomblés o que Carneiro propriamente comparou a “uma espécie de conselho consultivo do candomblé” e “em qualquer dificuldade, a mãe recorre às luzes, à sua capacidade de trabalho ou ao seu dinheiro, seja para auxiliar na manutenção da ordem nas festas públicas, seja para resolver pequenos casos de rebeldia e de indisciplina, seja para tratar com a polícia, seja para financiar este ou aquele conserto na casa. São o braço direito da mãe, em todas as questões não diretamente ligadas à religião.” Os ogãs *suspensos* – ou *não confirmados* – participam igualmente das atividades do terreiro, mas num âmbito consideravelmente menor de ação executiva ou de responsabilidade efetiva para com o grupo. Os candomblés maiores têm sempre um grande número de ogãs *suspensos*, que “ajudam no que podem a casa” e um número bem menor de ogãs *confirmados*, cujos deveres e responsabi-

lidades, como se viu, são maiores e envolvem certa segurança econômica ou financeira da parte do ogã. Merece atenção o fato de que as filhas-de-santo só podem ter um ogã para seu orixá. Mas as *mães* e *pais* podem *tirar* quanto ogãs quiserem. Naturalmente que o orixá do líder necessita – e tem direitos – de um número maior de protetores, o que ainda mais ressalta os privilégios da liderança dos grupos.

Nas casas bem-estruturadas, o posto de ogã dá prestígio ao seu portador e mães e pais-de-santo distribuem esses postos com uma certa liberalidade, vez que é na *confirmação* que está a responsabilidade ritual ou o compromisso litúrgico. Os ogãs apenas *suspensos* têm o cargo como uma honraria – o que não exclui a parte tangível de sua elaboração material para a casa. Isto, em princípio, que nem sempre as coisas se passam dessa maneira ideal no plano do relacionamento, como tentarei explicar quando tratar das relações estamentárias no grupo de candomblé.⁷⁸

É entre os ogãs *confirmados* que a mãe-de-santo escolhe o seu *estado-maior* masculino, que pode ser reduzido aos dois ou três cargos considerados indispensáveis à estrutura do grupo: o *pejigã*, *axogum* e o *alabê*. Esses cargos têm fundas implicações ritualísticas e são exercidos por ogãs que “foram criados no candomblé”, geralmente filhos ou sobrinhos de filhos-de-santo da casa, ou de pessoas da intimidade das mães e pais-de-santo.

O *pejigã* é o “guardião do peji”, do quarto-de-santo, como diz Carneiro que, aliás, compara a função do *peji-gã* com a da *ialaxé*:

“O *peji-gã* (*dono do altar*) e a *ialaxé* (*zeladora do axé*) são *personagens importantíssimos*, mas sem funções reais, pessoais, dentro do candomblé. Os seus títulos são uma distinção especial, mas os resultados dos seus cargos são delegados a filhos de sua imediata confiança. Teoricamente responsáveis, perante a mãe, pelo altar e pelos axés, o *peji-gã* e a *ialaxé* dão idéias e sugerem modificações para mantê-los à altura das tradições da casa. Só ocasionalmente, se mora no candomblé, os axés são cuidados pessoalmente pela *ialaxé*. Uma ou duas filhas se incumbem do cuidado com o altar e os axés, seja por delegação direta do *peji-gã* e da *ialaxé*, seja a mandado da mãe, em nome destes. Entretanto, a importância destes cargos é sem-par.”⁷⁹

⁷⁸ Nos candomblés pouco estratificados, a participação dos ogãs na economia e na direção efetiva da casa é mínima, especialmente a dos ogãs *suspensos* ou *tirados*.

⁷⁹ Carneiro, id., p. 92.

Já me referi ao conceito de ialaxé, que difere um pouco do exposto por Carneiro. A figura do peji-gã, entretanto, não é uma constante nos terreiros. É mais freqüente nas casas predominantemente jejes e nos novos terreiros, que seguem os padrões ideais dos candomblés jejes e nagôs, e por isso lhes imitam as hierarquias.

Peji-gã é termo de origem jeje – e o sufixo *gã* em fon traduz o “Senhor”, “pessoa de importância”, como *ogã*, e é empregado em outros compostos hierárquicos da estrutura social dos fons. Creio que a primeira referência em autores brasileiros da origem fon da palavra *pêji* vem num artigo de J. da Silva Campos. “Ligeiras notas sobre a vida íntima, costumes e religião dos africanos na Bahia”: “Pêji chamava-se o santuário dos jejes. Este vocabulário, no seu idioma, tem a significação de oratório.”⁸⁰

MAUPOIL, descrevendo os instrumentos e acessórios de um sacerdote de Fã⁸¹ – no Daomé, escreve: “*Dans l’un des compartiments s’élève un autel kpe. Le Fã du devin et tous les objets du culte sont disposés sur cet autel – kpe-ji*”, e em nota de rodapé, acrescenta o autor: “*On peut designer sous ce nom les autels de divers vodú notamment ceux de Sakpata.*”⁸² Na entrevista 48, há uma referência ao posto de *bajigã*, “que é a segunda pessoa do Pêji-gã, quer dizer, um substituto de Pêji-gã...” A ocorrência do termo e sua significação é única em toda a pesquisa, e está a merecer a atenção dos etnolingüistas.

O outro posto, na hierarquia executiva dos *ogãs*, é o de *Axogum*, que corresponde ao *sacrificador*, o que faz a *matança*⁸³ para os orixás, e que “pega na faca”, ou o “que corta” – que todas essas expressões correspondem à importante função do *axogum* ou *ogã-de-faca*. Querino chama o *axogum* propriamente de “*ogã sacrificador*”.⁸⁴ Bastide diz ser o *axogum* “sacerdote encarregado dos sacrifícios animais”.⁸⁵ Mas o *ogã* não é exatamente um sacerdote na hierarquia fun-

⁸⁰ Silva Campos, 1943, pp. 289-309.

⁸¹ O mesmo que Ifá, o oráculo dos iorubás.

⁸² Maupoil, 1943, p. 166.

⁸³ De M.N.: “É sacrifício de qualquer bicho. Pode ser feita de madrugada ou durante o dia, de acordo com o santo. Sempre no terreiro tem uma pessoa especializada para tal fim, que é *axogum* ou *ogã-da-faca*. A *matança* tem suas cantigas apropriadas, variando um pouco, de acordo com o santo. Tem seu acompanhamento que é obi, orobô, acaçã, mel de abelha, azeite-de-dendê, sal usados conforme a quizila de cada santo. As *matanças* podem ser feitas para bori, orixá, Exu, iaôs, egum, axexê e ebôs. Cada tipo tem uma hora adequada. Umas são feitas de madrugada, outras com o Sol quente, dependendo do caso a que se aplique.”

⁸⁴ Querino, id., p. 65.

⁸⁵ Bastide, id., p. 354.

cional dos candomblés. M. N. diz do *axogum*: “É o indivíduo que passa por uma determinada obrigação dentro de um *axé* para ser o responsável pela *faca das matanças*. O *axogum* é o *ogã-de-faca*.”

A função do *axogum* é de extrema importância no candomblé por suas implicações rituais, vez que o sacrifício de animais constitui um dos atos simbólicos mais efetivos do culto. Não é este o local de analisar o ritual ou o simbolismo dos sacrifícios e das oferendas no candomblé. Basta que se lembre que o sangue dos animais é um elemento indispensável a todos os ritos significativos do candomblé, e está na essência da ideologia do culto, como parte da integração do crente com a divindade. No seu livro clássico e tão lúcido na atualidade da análise comparativa e na elaboração de uma tipologia sacrificial, Huber & Mauss definem o sacrifício como “... *a religious act that can only be carried out in a religions atmosphere and by means of essentially religions agents.*”⁸⁶

O *axogum* dos candomblés se enquadra perfeitamente nesse conceito, pois sua função é exclusivamente sacrificar os animais consagrados aos diversos orixás, nos diversos ritos de purificação, de comunhão e de oferenda.⁸⁷

Em alguns terreiros, o *axogum* é sempre um *filho* de Ogum. Isto porque Ogum está associado à *faca*, instrumento atuante na maioria dos sacrifícios sangrentos. Daí a já referida *licença* que sempre se deve pedir a Ogum, o “*dono da faca*”, quando se sacrifica qualquer animal nos candomblés. Esse fato é mais um elemento de fidelidade aos padrões naturais africanos dos terreiros mais conservadores da Bahia, pois que, entre os iorubás, o *asogun* (*axogum*) deve ser uma pessoa consagrada ao orixá Ogum. (Abraham dá para *asogun* o mesmo que “*abogum*”, “um adorador de Ogum” – “*abògùn-asògùn, worshiper of Ogum...*”) A função, na Bahia, apesar de os *axoguns* nem sempre serem *filhos de Ogum*, conserva a associação ritual do caráter privativo de Ogum, que é o “*dono da faca*”.

Na entrevista 57, do *Centro Africo-Brasileiro do Caboclo Catendê*, “*nação de negro*”, a informante, falando da hierarquia da casa, diz:

⁸⁶ Hubert & Mauss, 1964, p. 19.

⁸⁷ Idowu relaciona os diversos tipos de sacrifícios feitos pelos iorubás aos seus orixás de modo bastante sistemático; a tipologia desse autor pode ser comparada com os sacrifícios – ou ebôs – nos candomblés. (1962, pp. 118-225.)

“Ogã aqui tem dois. Um suspenso pra Oxalá, e tem Oxalá assentado em outra casa, e outro confirmado pra Ogum, tem Ogum assentado aqui em casa... Aqui tem um ogã de faca que corta pra todas as iaôs. É feito pra Omolu Abaluaê e confirmado pra Abaluaê, e um que foi preparado aqui em minha casa pra cortar pra meu santo, se chama José e o santo dele é Omolu...”

Na entrevista 48 – “O axogum é Dansité, já lhe falei nele, é filho de Oxum e ogã confirmado para Ogum...”

Na entrevista 38 – “No tempo de tia Vitória muitos zeladores de Cachoeira e mesmo daqui ajudaram nos trabalhos da casa. Tio Joaquim, que pegava o obé, era de Oni Xangô. Tio Douí, também pegava no obé, era de Iansã e ogã da Oxum de Tia Vitória. Tio André e Tio Adalberto, Adalberto Lopes de Abreu, irmão de Jubiabá, o retrato dele está ali na parede...”

Pegar no obé é o mesmo que cortar, pegar na faca. Do iorubá obe (obé), que quer dizer faca. Ainda aí, tratando de gente antiga no santo, aparecem *axoguns* que não eram filhos de Ogum.

Os terreiros menores geralmente não têm axogum próprio, integrado na hierarquia da casa. Na ocasião das festas, o chefe do terreiro convida alguma pessoa “entendida” ou um pai-de-santo conhecido, para *cortar*: “Aqui eu não tenho ogã de faca. Quem corta é o zelador que eu falei, Pepê. Ele sempre vem e traz o pessoal dele pra ajudar...” (Entrevista 69)

O último dos três ogãs com funções específicas é o *Alabê*, encarregado da orquestra do candomblé, e personagem da maior importância na hierarquia da casa. O alabê deve conhecer todas as cantigas de nação da casa, seus “toques” especiais; a adequação das cantigas; ter uma forte personalidade, além de ser excelente músico e cantor. Um bom alabê dá notoriedade e aumenta o prestígio do terreiro e são conhecidos e convidados pelas casas menores, ou filiadas aos grandes terreiros. É o caso de Vadinho, alabê do Gantois e Paizinho, Alabê do Oxumarê, que tem seu grupo, sua *bancada* afinada e sempre atenta à *resposta*, ou à *entrada* na cantiga tirada pela mãe-de-santo de suas respectivas casas. A rivalidade entre os alabês é notória e, naturalmente, cada casa se vangloria de possuir um melhor alabê, de quem contam curiosas histórias de desafios de memória e de *cantigas de sotaque*. O alabê é figura indispensável, tanto nas grandes cerimônias

dos terreiros, como nas festas privadas de iniciação. Um excelente perfil do alabê se encontra no artigo de Herskovits, *Drums and Drummers in Afro-brazilian Cult Life*:

“He moves about the scene, assured, confident, respected. His place, when he himself is not playing, is usually near the platform on which the drummers sit; and at a ceremony when the gods, in persons of those possessed by them, greet and bless those among cult members and spectators whom they wish to favor, they invariably single them out. During intermission, when the ‘gods’ are being robed, he goes into the cult house, or stands about, chatting with friends or fellow musicians, until it is time to resume his place.”⁸⁸

O alabê é quase sempre uma figura dominante no barracão. Sua autoconfiança, a certeza de que muito do que ali se está passando depende de sua técnica, de seu saber chamar os orixás com propriedade, energia e segurança – faz dos alabês figuras respeitadas por todos nos candomblés.

Nas casas mais antigas, só os alabês da casa, ou então *tocadores* de casas conhecidas, é que tocam os instrumentos sagrados. Lembro ter visto uma famosa ialorixá mandar saber do alabê quem era uma pessoa que estava sentada na bancada, tocando um atabaque, “que ela não conhecia”. Só depois de esclarecido que o rapaz era filho de antiga filha-de-santo de um terreiro da mesma nação, cuja *mãe* era amiga da ialorixá, é que o tocador pôde continuar a tocar e a cantar para os santos. Essa mesma ialorixá, muito severa nos andamentos da liturgia do culto, não consentia que “qualquer um” tocasse para suas iaôs. “Depois eles saem por aí dizendo que tocou pro santo delas” – pois isto os faria, de certa maneira, também “pais-pequenos” das iaôs.⁸⁹ Lembro, ainda aqui, que a falecida mãe-de-santo Senhora nunca deixou de tomar a *bênção* a um antigo alabê, a quem ela chamava de “meu Pai Prezideu”, porque fora ele quem tocara para o santo dela, na sua *iniciação*, em 1907.

As casas menores não possuem um corpo permanente de *tocadores*, nem alabês confirmados, valendo-se, em suas festas, dos

⁸⁸ Herskovits, id., p. 183.

⁸⁹ A função do alabê nos ritos de iniciação é da maior importância, vez que todas as cantigas devem ser cantadas com o mais extremo cuidado e precisão nas “entradas”, não se permitindo qualquer variação ou “trunfo” nos velhos cânticos “de fundamento” do “orô” dos orixás. Nas velhas casas, só alabê confirmado é quem “toca” para as iaôs.

tocadores de outras casas, que são convidados para a festa e que recebem “um agrado da dona da casa”. São muitos os grupos organizados de tocadores, que tocam, por convite, em terreiros conhecidos. Existe um grupo muito requestado, liderado pelo alabê Paizinho, do candomblé do Oxumarê, que toca no Engenho Velho e em terreiros ligados a essas duas casas, grupo esse que tem um apelido de “linha 15”, devido ao número dos antigos bondes que passavam na Vila América, residência da maioria dos membros do grupo. Há uma certa rivalidade entre os tocadores e os alabês dos terreiros maiores, cada qual valorizando o seu próprio ritmo, o conhecimento das cantigas e o *fundamento dos santos*. Alguns alabês, devido ao seu conhecimento dos rituais do candomblé, às vezes se promovem à categoria de pais-de-santo, ou exercem uma verdadeira tirania sobre a casa a que pertencem ou a que se associam. Nos terreiros é comum verem-se meninos – alguns ainda na primeira infância – atentos aos toques, o ritmo invocatório dos atabaques. Desde muito cedo os meninos das famílias de candomblé aprendem a cantar e a tocar e aqueles mais talentosos e que se mostram interessados na aprendizagem das cantigas, sua adequação ritual e suas variáveis, são incentivados e orientados para um dia ocuparem um lugar na hierarquia do grupo. No terreiro do Alaketu, todos os cinco filhos homens da ialorixá tocam e cantam para os orixás, e já ali se podem ver os seus netos, mal-andando e já segurando, decididos e rítmicos, o agogô.⁹⁰

O alabê confirmado, nos terreiros tradicionais, deve possuir um extenso conhecimento das cantigas e dos momentos litúrgicos em que elas devem ser cantadas. A ordenação das mesmas. As cantigas de iniciação e de *fundamento*; as de xirê e as cantigas para os mortos nos ritos fúnebres do axexê,⁹¹ sem esquecer as *cantigas de sotaque*.⁹²

⁹⁰ Cf. HERSKOVITS: “Boys are encouraged by tradition to learn the drum-rhythms, and are so often to be seen drumming boxes or calabashes. At ceremonies, before the skilled drummers take over, the older boys and young men of the house begin beating out rhythms... Wherever drums are played, a group of boys is invariably found standing close by, listening, watching, learning.”

⁹¹ Cerimônia fúnebre para os iniciados no candomblé. “É obrigação inicial de um morto que tenha tido qualquer tipo de compromisso no candomblé. Não precisa ser filho-de-santo ou confirmado. No caso de um filho-de-santo ou pessoa confirmada em outro posto, é necessário o axexê para que o nome da pessoa fique para ser entregue a outro. Quando iaô, o axexê é o mais simples possível. Quando filho-de-santo, ou pessoa confirmada, ou que tem obrigação de sete anos, o axexê é obrigado a ser de sete dias. No caso de uma ialorixá ou pessoa de grande fundamento na casa, faz-se tal obrigação de sete dias, de 30 dias, de três meses, de seis meses, um ano, três anos, sete anos, 14 anos e 21 anos.” (M. N.) Cf. Bastide, id. pp. 70-75 e especialmente o trabalho do mesmo autor, *L'axexe in Les Afro-Americans*. (1953, pp. 185-110; Querino, id., pp. 96-97.)

⁹² Cantigas de escárnio: *Cantar sotaque*, segundo ainda M. N. é: “... Cantar cantigas que em seu fundamento dá indiretas a alguém ou que explica a esse alguém alguma coisa. É xingar alguém por meio de cantigas.”

A palavra alabê é a forma brasileira do iorubá *alagbe* (alabê), que significa o *dono do agbê*, que é uma cabaça chamada de *agbe* ou *kengbe*, ou ainda *akeregbe* em iorubá, e que serve de instrumento para marcar o ritmo dos atabaques. Esta etimologia é muito provável, embora não abonada, explicitamente, nos dicionários iorubás. Este *agbê* é transcrito em português, devido à sua realização fonética, como *aguê* para o que Carneiro dá: “Cabaça coberta de renda de contas-de-santa-maria, usada como instrumento musical.”⁹³

Outros postos existem, mais especializados, a ponto de constituírem, de certa maneira, uma classe sacerdotal, embora estejam também, como nos outros cargos de mando, submetidos à autoridade indiscutível da mãe-de-santo da casa. Dois exemplos para definir a situação. Primeiro, o posto de *Assobá*, que é uma espécie de *zelador* da casa de Omolu-Obaluaiê. As filhas desse orixás chamam o Assobá de “meu pai”; na cerimônia do padê, o nome de Assobá é invocado e, estando ele presente, deve dançar a cantiga em frente ao estrado dos atabaques. Carneiro não menciona, talvez porque no Engenho Velho não existisse o Assobá. Herskovits, entretanto, diz: “*The Asobá is another high title, as the liberal translation of this Yoruba word, which means. 'The King's guard' indicates. In some houses, indeed, the asobá is a kind of vice-pejigan.*”⁹⁴ Herskovits deve ter sido mal informado sobre a posição e a função do assobá nos candomblés, como também quanto à significação do termo *asoba*, como “King’s guard”, há de ter sido uma má interpretação de alguma etimologia popular, ou, quem sabe, uma referência a *soba*, quimbundo para Rei. A palavra, entretanto, é de origem iorubá, e segundo Abraham, *asogba* quer dizer “sewer of calabashes”. Este conceito está ritualmente associado ao culto de Omolu-Obaluaiê. *So* (só) significa “remendar, consertar, coser” e *igba* (igbá), “cabaça”. Os iorubás de “expressão francesa” do Daomé grafam *assogbá* na sua transcrição usual e este nome pertence às famílias tradicionalmente consagradas ao culto do orixá Xapanã, um outro nome que tem Omolu-Obaluaiê e usado pelos nagôs do Daomé. Daí certamente o *posto* de Assobá nos candomblés estar ligado àquele orixá.

⁹³ Essa definição está no Glossário da obra que vem sendo citada; no texto, pode-se ler: “A cabaça é uma cabaça comum, coberta com uma rede de malhas feita com sementes chamadas contas-de-santa-maria”, Carneiro, id., p. 116.

⁹⁴ Herskovits, id., p. 240.

Atualmente, na Bahia, conheço apenas um Assobá, que é Deoscóredes M. Santos, filho da falecida ialorixá Senhora, e este posto lhe foi dado por sua avó-de-santo Aninha.⁹⁵ O outro Assobá, do candomblé do Ogunjá, era o jovem gravador Hélio Oliveira, neto do falecido Pai Procópio, falecido há dez anos. O outro posto com implicações rituais, da maior importância nos candomblés, é o de *babalossanhe*, também chamado de *Olossanhe*, que é o zelador da casa de Ossâim, o “orixá das folhas” usadas largamente nos rituais do candomblé. Não é preciso enfatizar a importância dessa função nos terreiros, bastando lembrar o ditado nagô que diz *Kosi ewe, kosi Orisa* (cossi euê, cossi orixá), “sem folha não há santo”.

Essas as posições hierárquicas mais frequentemente encontradas nas casas-de-santo estruturadas de acordo com o modelo jeje-nagô. Um estudo comparativo e lingüisticamente orientado revelaria mais claramente os padrões originais formadores desse processo aculturativo que é o candomblé jeje-nagô da Bahia. Os *cargos* ou *postos* aqui referidos estão todos funcionalmente ligados à ideologia do grupo e ao equilíbrio de seus estratos. E o conhecimento das funções ou dos papéis que desempenham no grupo os seus portadores esclarece grandemente a norma das relações intragrupo nos candomblés.

2.5 As hierarquias honoríficas

Os grupos de candomblé possuem, além dos postos executivos, auxiliares diretos do líder do grupo, uma outra categoria de titulares, que constituem o que prefiro chamar, neste trabalho, de *hierarquias honoríficas*, por oposição – verdade que não muito estrita – às posições executivas de mando já referidas.

São muitos os *oiês*, os *postos* ou os *nomes* que se outorgam nos candomblés, nos ebés dos vários orixás, com o que o líder do grupo homenageia uma pessoa amiga, que pertence ou não ao candomblé, mas que demonstra qualquer forma de interesse ou de simpatia pelos orixás e seu culto.

⁹⁵ Deoscóredes M. dos Santos, quando se refere à ialorixá Aninha diz “minha avó”. Em seu livro *Axé Opô Afonjá*, na página de rosto, coloca o título que possui no terreiro: Assobá do Axé Opô Afonjá. 1962.

Os portadores desses títulos não são chamados de ogãs – mas de *oloiês* ou *ojiês*.⁹⁶

A tradição de conceder títulos honoríficos nos candomblés é comum na organização social tradicional dos africanos e Abraham, por exemplo, na entrada *oye*, relaciona 266 títulos diferentes usados pelos iorubás.

Esses títulos, na Bahia, são concedidos pelas ialorixás a antigos ogãs da casa – que crescem, com isto, em prestígio e *status* no candomblé – como também a amigos e “simpatizantes da casa”, de ampla gama de condição social – escritores, deputados, pintores, professores universitários, comerciantes, industriais, médicos e estrangeiros residentes na Bahia, de várias atividades. É evidente que a ialorixá sabe muito bem que tipo de oiê deve conceder a essas pessoas, amigos seus e da casa, que não podem desempenhar todas as obrigações rituais prescritas aos filhos-do-axé. Esses títulos são, assim, um laço na ampla rede de relacionamento do terreiro com a comunidade mais ampla e, se não obrigam seus portadores a cumprirem rituais laboriosos e renovadores de suas ligações místicas com o mundo sobrenatural das divindades, pelo menos os associam, formalmente, ao terreiro, pela cerimônia mínima anual de que devem todos participar, da festa do padroeiro da casa.

No candomblé do Opô Afonjá, por exemplo, que segue a tradição de conceder títulos honoríficos – sem maiores compromissos litúrgicos ou executivos – a pessoas de diversos estratos sociais, os portadores desses títulos, quaisquer que sejam suas condições, submetem-se mais ou menos regularmente a *obrigações* propiciatórias ou purificadoras, além de participarem, efetivamente, do esquema econômico-financeiro da casa.⁹⁷

⁹⁶ *Oloiê*, também *opoiê* e *ijiôê*. As três formas são conhecidas no candomblé com a mesma significação: o portador de um título honorífico, de um “cargo” ou um “posto”, nos terreiros. Abraham dá para *ijoye* (ijiôê): “fittleholder”. Na mesma entrada desse dicionário, vem um exemplo que encerra duas das formas conhecidas na Bahia como sinônimas: “Oloye taa fee so di ijoye niyii” (Oloiê tá fé só di ijiôê nii) “este é o candidato ao posto que desejamos como titular”. Para acentuar o papel político dos oloiês na organização social dos iorubás, cito a referência de Lloyd, em seu artigo *Yoruba Lineage*: “... Those towns which were capitals were, in the past, governed by kings (oba) and councils of chiefs (olowe or ijoie) who exercised sovereign powers throughout the town and its territory”, 1955, p. 235.

⁹⁷ Cf. Santos: “Entre pessoas que têm postos na hierarquia do terreiro encontram-se, lado a lado, com a gente simples do povo nomes conhecidos como os de Jorge Amado, Pierre Verger, Carybé, Vasconcelos Maia, Antonio Olinto, Moisés Alves, Vivaldo e Synval Costa Lima, Zora Seljan, Zélia Amado, Lênio Braga, Rubem Valentim”, id., p. 36.

Esses títulos honoríficos, quando concedidos a ogãs já confirmados, envolvem sempre alguma função ritual suplementar. Em São Gonçalo, por exemplo, os primeiros Obás de Xangô eram, na maioria, ogãs da casa ou dos terreiros de algum modo associados à casa, como o Engenho Velho. Mas, na maioria dos casos, os oiês são mais honoríficos que executivos. Nem por isso, entretanto, deixam de ser cobiçados e o prestígio que envolvem é causa de eventuais tensões e atritos no grupo.

Esses títulos, na antiga organização social e política dos iorubás, eram apenas títulos políticos e administrativos e, aparentemente, não implicavam funções religiosas específicas. Recriados na Bahia, nos grupos religiosos dos candomblés, carregaram-se ali de obrigações e de valores puramente rituais.

Como exemplo desse fenômeno, citarei apenas quatro oiês da lista de mais de 40 conhecidos nos candomblés da Bahia:

1. *Balogum*. Entre os iorubás, o Balogum era comandante dos guerreiros veteranos. Imediatos a ele, estavam o Otum e o Ossí Balogum. ABRAHAM dá como etimologia Obá + ol + ogum = “o chefe da guerra”. Esta etimologia é citada para referir a um fato lingüístico – dos muitos a serem analisados na linguagem do candomblé – e que tem reflexos na organização social do grupo. Na Bahia, este *oiê* é concedido a um filho de Ogum. A etimologia dada – e aceita entre os iorubás – relaciona o título com a palavra *ogum* – no tom médio – e nada tem a ver com o nome de orixá *Ogún*, que em iorubá é pronunciado em outro tom. Este fato de mudança semântica em palavras de línguas tonais tem levado os membros dos grupos e pesquisadores a surpreendentes afirmativas e às hipóteses mais fantasistas. Neste caso, o nivelamento dos *tons* dos fonemas de iorubás – perdidos na linguagem de santo – faz com que o título que poderia ser usado por qualquer pessoa só possa ser atribuído a uma categoria, a dos filhos do orixá Ogum.

2. *Baxorum* ou *Obá Xorum*, como também se diz na Bahia. Entre os iorubás, é o primeiro-ministro ou o presidente do Conselho do Alafin de Oiô. Abraham dá a seguinte etimologia: de Obá + osorum (obá + oxorum) e envia para *oxorum*. Mas não foi surpresa – para quem se habituou com as peculiaridades daquele excelente mas complicado dicionário – quando no verbete *osorum* indicado, o autor envia de volta para *Obasorum*! Não pôde, assim, precisar o significado

da palavra *osorum*. O radical *òrun*, entretanto, significa “céu” em iorubá.

3. *Balé*. Este é um título usado pelos chefes de algumas cidades iorubás. Balé vem do Obá + ile (obá + ilé), o “rei da terra”, “o dono da terra”. Já referi antes ao fato de o pai da atual mãe-de-santo do Opô Afonjá, José Theodoro Pimentel, usar o título de Balé Xangô.

4. *Maié*. Este é também, entre os iorubás, um título militar, que vem em seguida ao Balogum. A história dos iorubás conta como – de acordo com a tradição de Ifê –, o *Máyè* (maié) de Ifê tornou-se o primeiro Balé de Ibadan. Esses títulos apresentam, nas diferentes regiões iorubás, pequenas mudanças em suas funções, mas todas são – ou eram – relacionadas com painéis essencialmente políticos da organização social dos iorubás.

É talvez possível se concluir daí que terá havido, entre os antigos escravos nagôs libertos no Brasil e seus descendentes, uma intenção de recriarem, dentro das então recentes estruturas religiosas dos grupos dos candomblés, no começo do século XIX, algumas das outras instituições perdidas de sua cultura. Algo assim como um Estado simbólico ou uma linhagem, recriados na estrutura do grupo religioso.

Dentro dessa hipótese, é que se poderá entender a existência, no Opô Afonjá, de um grupo de 36 titulares – 12 Obás e mais 12 otum-obás e os 12 ossi-obás – que têm títulos que evocam as hierarquias políticas e executivas dos iorubás. Embora neste caso, dos Obás de Xangô, houvesse seguramente um propósito de criar-se uma superestrutura hierárquica no Terreiro de São Gonçalo, para prestigiar e valorizar o culto de Xangô. E isto foi feito pela mãe-de-santo Aninha e pelo babalaô Martiniano Elizeu do Bonfim, a quem seguramente se devem muitos – senão todos – dos nomes – títulos dos 12 obás.⁹⁸

Para concluir, vale citar ainda como exemplo dos títulos outorgados por mães-de-santo a seus amigos e simpatizantes do culto, o

⁹⁸ Martiniano Elizeu do Bonfim, o famoso babalaô falecido em 1942, esteve, em sua juventude, durante vários anos na África, onde aprendeu inglês e iorubá, que falava fluentemente. Já existe um certo mito sobre a figura desse líder do candomblé e sua forte e complexa personalidade. De sua estada em Lagos, na Nigéria, sabe-se que estudou num colégio de missionários e frequentou babalaôs de sua *nação*, com quem certamente aprendeu as técnicas da adivinhação de Ifá-Orunmilá. Sobre a ida de Martiniano à África, um informante diz: “o pai dele mandou ele para a África porque numa briga ele quebrou a cabeça de um rapaz branco, filho de um homem importante e teve que se esconder da polícia”. As versões de sua viagem, entretanto, nos autores que a mencionam, falam do seu interesse pelas tradições religiosas de seus antepassados. Sobre o grupo dos Ogãs, ver Costa Lima. V. da 1966.

posto de *Oju Obá* – “os olhos do rei”, isto é, de Xangô – concedido há muitos anos ao historiador e etnólogo Pierre Verger, no candomblé do Opô Afonjá, pela falecida mãe-de-santo Senhora. Seu Otum é o escritor Vasconcelos Maia.

Esses títulos dados a pessoas de “fora da seita” não são universalmente aceitos, sem restrições, pelo povo-de-santo. Mas a autoridade da mãe-de-santo está acima de quaisquer reações ostensivas e, quanto às outras, diluem-se naturalmente no mundo compreensivo do candomblé. E os *oloiês de sala*, os “Obás de domingo”, embora censurados nas camadas mais coerentes do grupo, são sempre reconhecidos e reverenciados à medida de seu *status*, de sua assiduidade e de sua participação na vida do terreiro.

Nem se pense que a possível contribuição financeira ou material – ou o prestígio que possa trazer ao candomblé a presença, entre seus membros, de pessoas de situações social e econômica elevadas, portanto pertencentes a outras camadas sociais que não as que constituem o povo-de-santo – seja fator principal determinante da aceitação dessas pessoas pelo grupo. Os títulos dão prestígio também a quem os recebe. E no mundo misterioso das afirmações existenciais, o que pode parecer uma afetação intelectual, ou uma satisfação estética, pode significar procuras mais sutis no plano da crença e do sentimento.

Bibliografia

- ABRAHAM, R. C. *Dictionary of Modern Yoruba*. Londres: University of London Press, 1958.
- AKINDELE, A. & AGUÉSSY, G. *Contribution à l'Étude de l'Histoire de l'Ancien Royaume de Porto-Novo*. Dakar: IFAN, 1953.
- BASCOM, W. R. *Ifá – Divination, Communication Between Gods and Men in West Africa*. Indiana University Press, 1969.
- BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em preto e branco*. Rio de Janeiro: Edições Cruzeiro, 1945.
- _____. *O Candomblé da Bahia (rito nagô)*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1961.
- _____. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora – Universidade de São Paulo, 1971.

- _____. “L’Axexe”. In: *Les Afro-Américains, Mémoires*. nº 27, Dakar: IFAN, 1952.
- BONFIM, Martiniano. “Os ministros de Xangô”. In: Vários Autores. *O negro no Brasil*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940.
- CARNEIRO, Édison. *Religiões negras, notas de etnografia religiosa*, Rio de Janeiro: Biblioteca de Divulgação Científica, VII, Civilização Brasileira, 1926.
- _____. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Publicação do Museu do Estado, nº 8, 1948.
- CLOUZOT, Henry Georges. *Le Cheval des Dieux*. Paris: Plon, 1951.
- COSTA LIMA V. da. *Uma festa de Xangô no Opô Afonjá*. Salvador: Universidade da Bahia – Unesco, 1959.
- _____. “Os Obás de Xangô”, Afro-Ásia, CEAQ, nºs 2-3, 1966.
- ELIADE, Mircea. *Traité d’Histoire des Religions*. Paris: Payot, 1964.
- FADIPE, N. A. *The Sociology of the Yoruba*, Ibadã. Ibadan University Press, 1970.
- FIELD, M. J. *Search for Security, An ethno-psychiatric study of Rural Ghana*. Londres: Faber and Faber, 1960.
- FORDE, Daryll. *African Worlds, Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*. Londres: Oxford University Press para o International African Institute, 1960.
- HERSKOVITS, Melville J. *Pesquisas etnológicas na Bahia*. Publicações do Museu do Estado da Bahia, Salvador, 1943.
- _____. *The New World Negro, Selected Papers in Afro-American Studies*. organizado por Frances Herskovits, Bloomington: Indiana University Press, 1960.
- HUBERT, Henry & MAUSS, Marcel. *Sacrifice: its nature and function*, Trad. de W. D. Halls. Londres: Cohen & West, 1964.
- IDOWU, E. *BOLAJI Olodumare, God in Yoruba Belief*. Londres: Longmans, 1962.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LLOYD, P. “Yoruba Lineage”, *África*, XXV, 3, 1955.
- LUCAS, J. Olumide. *The Religion of the Yorubas*. Lagos: CMS, 1948.
- MAUPOIL, Bernard. *La Géomancie à l’Ancienne Côte des Esclaves*. Paris: Institut d’Éthnologie, 1943.

- MORTON-WILLIAMS, Peter. *The Oyo Yoruba and the Atlantic Slave Trade, 1670-1830*. Separata do *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 3, nº 1, 1965.
- _____. "An Outline of the Cosmology and Cult Organization of the Oyo Yoruba", *África*, XXIV, 3, 1964.
- NICOLAS, Jacqueline. *Les juments des dieux – rites de possession et condition feminine en pays hausa*. Niger: Études Nigériennes nº 21, IFAN-CURS, 1969.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1932.
- PARRINDER, E. G. *The Story of Ketu, an Ancient Yoruba Kingdom*. Ibadã: Ibadan University Press, 1956.
- QUERINO, Manuel. *A raça africana e seus costumes*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955.
- SANTOS, Deoscóredes M. dos. *Axé Opô Afonjá*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962.
- SCHWAB, W. B. *The terminology of Kinship and Marriage among the Yoruba*. In: *África*, XXVII, 4, 28, 1958.
- SILVIA CAMPOS. "Ligeiras notas sobre a vida íntima, costumes e religiões dos africanos na Bahia". In: *Anais do Arquivo Público da Bahia*, vols. XXIX (1934), Bahia: Imprensa Oficial, 1946.
- VERGER, Pierre. *Dieux d'Afrique*. Paris: L. Hartmann, 1957.
- VERGER, Pierre. *Notes sur le culte des Orixá et Vodun*. Dakar: IFAN, 1957.

A FILHA-DE-SANTO*

Gisèle Omindarewa Cossard

Os descendentes dos africanos trazidos outrora ao Brasil como escravos permaneceram fiéis à cultura de seus antepassados, em que pese a adversidade. Os centros religiosos – candomblés – reivindicam a tradição nagô originária do Golfo do Benin, à qual se somam algumas vezes reminiscências bantus do Congo ou de Angola. Os Nagôs acreditam em um Deus inacessível e longínquo, que delegou poderes a divindades – orixá – intermediárias entre Ele e os homens. Cabe ao chefe do candomblé dar a conhecer a vontade destas divindades por meio do jogo da adivinhação. Ele deve também organizar as festas, durante as quais as divindades apoderam-se do corpo dos iniciados. Estes últimos trazem o nome de iaô, que significa em nagô "esposa do orixá". A idéia africana do casamento místico perdeu-se entretanto no Brasil e as relações do ser humano com seu orixá são as mesmas dos pais em relação aos filhos. Os iniciados são chamados "filhos ou filhas-de-santo" e os chefes dos candomblés, "pai ou mãe-de-santo", em decorrência do sincretismo que assimilou cada divindade a um santo católico.

A iaô é um ser escolhido pelo orixá a fim de que este possa, por meio do transe, descer entre os humanos e voltar à Terra. A iniciação tem por objetivo condicionar a pessoa escolhida – em geral uma mulher – de modo que ela entre em transe no momento desejado e em circunstâncias precisas e muito controladas. Por ocasião da reclusão, treinamentos metódicos estabelecem condicionamentos que são desencadeados por um certo número de sensações definidas. O com-

* Estas observações foram feitas no candomblé de João da Gomêa, baiano instalado em Duque de Caxias, subúrbio do Rio de Janeiro, em 1946.

O texto foi publicado originalmente no *Journal de la Société des Américanistes*. Musée de l'Homme. Paris, Tomo LVIII: 57-77, 1969. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura.

portamento ritual obedece assim a um padrão rigoroso, tanto na intimidade quanto em público, e jamais cede lugar à anarquia. Quando o orixá volta à Terra, deve dançar e mimar lendas conhecidas e o menor gesto, o menor passo têm sua importância. A sala onde acontecem as festas é um teatro. Cada cerimônia é uma representação religiosa, da qual participam atores e espectadores. Por ocasião do retorno do orixá à Terra, os trajes rituais, as insígnias levadas pelas iniciadas em transe, os ritmos, os cantos e a coreografia perpetuam lendas que formam uma herança preciosa e que a iaô transmite de geração em geração. É o patrimônio da comunidade.

A iaô tem, além disto, uma segunda missão. Através dela são transmitidas as mensagens que o orixá destina aos humanos, tanto a ela quanto às pessoas à sua volta. Quanto mais antiga sua iniciação, mais a personalidade de seu orixá (isto é, a que ela possui em estado de transe) aumenta de importância. Continua a corresponder ao arquétipo tradicional, mas adquire nuances segundo cada indivíduo. Pouco a pouco, o orixá adquire o hábito de falar e com o tempo e a experiência desenvolvem-se os signos de um saber pessoal: dupla visão, profecia, língua secreta, conhecimentos de plantas, remédios etc. “Com o tempo, o santo vai se desenvolvendo”, ao que se diz. Esta faculdade se desenvolve mais, ou menos, segundo os casos, mas a evolução se dá sempre sem que a iniciada tenha conhecimento dela, da mesma forma que a escolha de se tornar filha-de-santo deu-se independentemente de sua vontade, sem que até mesmo tenha existido um esforço de sua parte para chegar lá.

Existe, portanto, na iaô a justaposição de dois estados paralelos: o estado normal, consciente e o estado de transe, inconsciente, considerado divino. Mesmo quando a iniciada está desperta e consciente, sua segunda personalidade, inconsciente – a que se diz pertencer ao orixá – continua a pensar, agir, observar e influir sobre sua vida e a dos demais seres humanos. No subconsciente se encontra criado e plasmado um segundo eu muito coerente e muito extenso. Se a iniciada nada sabe deste outro eu, a recíproca não é verdadeira. O *orixá* conhece tudo a respeito de sua filha e sua influência pode ser considerável.

O orixá controla diretamente a fisiologia da iniciada e reforça seu potencial vital. Em certos casos, a iniciação não teve outros motivos. Diz-se então que a iaô foi iniciada devido a uma doença, que pode ser muito precisa: tuberculose, úlcera estomacal ou anemia grave.

O orixá age também sobre sua vida psíquica, através da criação de uma segunda personalidade ampliada, dado que participa do divi-

no, o que leva à sublimação de certas inibições que tenham podido provocar desequilíbrios nervosos e psicoses. Certas iniciadas, cujos casos interessam vivamente os psiquiatras, são de fato doentes mentais e podem-se citar numerosas filhas-de-santo que, antes de sua iniciação, submeteram-se a tratamento em hospitais psiquiátricos, sem obter o menor sucesso. Diz-se nesses casos que o orixá “segura a cabeça dela”, isto é, que ele consolida sua cabeça, seu espírito. É conveniente notar que tais casos são excepcionais. A maioria das iniciadas é perfeitamente normal. Cada ser carrega em si os desejos, as tendências que a educação, o meio ambiente e os acontecimentos reprimiram ao longo da existência, a tal ponto que a personalidade inicial encontrasse, devido a isto, mais ou menos modificada. É esta personalidade de base que a iniciação reforça e amplia. Enquanto a psicoterapia procura exteriorizar a causa do mal, o que não deixa de apresentar seus perigos, pois corre-se o risco de fazer vir à tona conflitos que talvez fosse preferível deixar adormecidos e sepultados nas profundezas do inconsciente, a iniciação, pelo contrário, reforça o compartimento estante no sentido indivíduo-orixá. É no inconsciente que se dá o desabrochar da nova personalidade.

Na realidade, a barreira é hermética apenas em um determinado sentido. O orixá pode modificar os impulsos, os desejos da iniciada. Deixa-lhe recados, cuja origem a iniciada não reconhece, ao voltar a si. “Vou deixar isso na cabeça de minha filha”, diz o orixá. Ao despertar, a iniciada, ignorando porque mudou de opinião, modificará seu comportamento, em virtude da vontade do orixá. Isto pode levá-la a orientar de modo diferente sua vida sentimental, a dar outro rumo à sua vida financeira, a tomar novas decisões relativas ao trabalho, à família, ou simplesmente a parar de beber..

Finalmente, o orixá pode transmitir ordens ou conselhos através de uma terceira pessoa que, no final do transe da iniciada, transmitir-lhe-á seu recado, tomando as devidas precauções, de tal forma que as revelações não causem um choque excessivo na iaô, se estiverem em contradição com sua vontade. Ela dispõe do livre arbítrio e pode aceitar ou recusar submeter-se às injunções a ela transmitidas, sabendo que sua rebelião será punida de modo inelutável e imprevisível, mais dia, menos dia.

Vê-se, portanto, a importância que a determinação do orixá protetor exerce. Ligado a cada ser humano a partir do momento de sua concepção, ele corresponde a uma estrutura inata. Determinar o

orixá é, na realidade, perceber o núcleo das disposições que cada indivíduo recebeu de herança e que constituem a sua estrutura somato-psicológica. Através delas se determinam os delineamentos de sua conduta, mas elas não formam a totalidade do ser humano. Devido às circunstâncias e ao meio ambiente, as aquisições falsificaram, às vezes muito profundamente, essas disposições primordiais e a personalidade do indivíduo não corresponde mais com exatidão à sua estrutura primitiva. A evolução trouxe com ela desvios e as possibilidades que se ofereciam ao indivíduo não puderam ser realizadas. É por isso que a determinação do orixá protetor é freqüentemente difícil e é preciso toda a arte do pai-de-santo para que ela seja bem-sucedida.

Quando a pessoa entra em estado cataléptico, o pai-de-santo observa com muito cuidado os gestos que ela faz ao cair e eles podem fornecer indicações preciosas sobre a natureza do orixá. Ele, da mesma forma, nota a qual orixá são dirigidas as cantigas entoadas naquele momento.

Todos estes sinais são importantes, porém devem ser confirmados através do jogo da adivinhação. É assim que será obtido o *odu*, isto é, o signo que marca cada destino. Através do *odu*, se conhece o orixá dono da cabeça e também o orixá ou os orixás que acompanham e matizam o caráter do indivíduo.

Se examinarmos as iniciadas, agrupando-as por cada orixá, poderemos notar que elas possuem freqüentemente traços em comum, tanto no plano fisiológico quanto no psicológico. Seus corpos parecem trazer mais, ou menos profundamente, segundo os indivíduos, a marca das forças mentais e psíquicas que os animam.

Convém distinguir inicialmente os indivíduos ligados a um orixá masculino e os ligados a um orixá feminino e que podem ser uns e outros homens ou mulheres. Esta distinção mostra uma polarização dos seres, alguns mais combativos, outros, pelo contrário, mais orientados em direção à conciliação ou à sedução, o que não implica absolutamente que um homem que pertença a uma divindade feminina tenha tendências homossexuais. Acontece que certos elementos do candomblé o afirmam, mas isto não corresponde a uma realidade profunda. Trata-se apenas de uma espécie de desculpa, que lhes permite justificarem-se a seus olhos e aos olhos dos outros.

Em cada categoria dos orixás se distinguem também os orixás velhos e outros mais jovens. Isto também é encontrado no caráter do

indivíduo. Um parece ter sido sempre velho e o outro, ao contrário, sempre criança, como se levássemos sempre dentro de nós a marca de uma das idades da vida.

O tipo Ogum é magro, nervoso, musculoso, de temperamento difícil, cheio de iniciativas, batalhador, conquistador.

O tipo Xangô é adiposo e tem tendência à obesidade. Aprecia o gozo, é hedonista e algumas vezes tende à preguiça. É visceral.

O tipo Obaluaíê é desajeitado, pesado, fechado. É freqüentemente um pessimista que estraga suas oportunidades, devido a uma mentalidade auto-destruidora.

O tipo Oxóssi é ágil, nervoso, refinado, interessa-se por tudo, nem sempre é perseverante e é instável em seus afetos.

O tipo Oxalá é calmo, lento, teimoso, fechado, age em silêncio e jamais perdoa uma ofensa.

O tipo Iansã é vivo, conquistador, ativo, ciumento e até mesmo cruel e colérico.

O tipo Oxum corresponde à beleza gorda, a quem todas as homenagens são devidas. Algumas vezes preguiçoso, interesseiro, sabe aliar a falta de cuidados à sedução.

O tipo Iemanjá irrita-se com facilidade, é instável, generoso, mas somente até certo ponto. Tem tendências maternais e aprecia a solidão.

O tipo Nanã é velho antes do tempo, taciturno, emburrado e fechado, extremamente vingativo e muito trabalhador.

O problema se complica à medida que, com muita freqüência, o caráter básico não é muito aparente e pode ser modificado através da influência mais ou menos importante dos orixá secundários revelados no *odu*. Um orixá secundário pode mesmo procurar impor-se no lugar daquele que é o dono da cabeça. Segundo os membros do candomblé, o equilíbrio máximo ocorrerá quando o indivíduo é determinado por um primeiro tipo masculino e um segundo tipo feminino, ou vice-versa. Ao modelar o inconsciente sobre o arquétipo divino, a iniciação permite reforçar a estrutura de base da *iaô* e favorece o seu desabrochar.

Ao sair da iniciação, a *iaô* é a eleita da divindade e assim permanecerá até a morte. O que quer que faça e o que quer que pense em seguida, jamais poderá voltar atrás e desmanchar o que foi feito. Mais

ainda que esposa ou filha do deus, é sua escrava. Depositária da força divina, deve cuidar de mantê-la intacta, evitando tudo aquilo que puder prejudicá-la ou quebrá-la. Sabe que os seres e mesmo os objetos que a cercam podem ser os vetores, conscientes ou não, de influências eventualmente maléficas. Deve, portanto, cuidar para não fazer nada que permita essas influências exercerem-se sobre ela. É por isso que deve observar um grande número de preceitos a ela ensinados pela mãe pequena, mas que ela deve aprender sobretudo observando as outras, sem nunca fazer perguntas. Elas formam a regra da vida da iniciada, qualquer que seja seu grau de iniciação.

O conjunto dessas proibições integram as quizilas, do quimbundo quizila. Alfonso da Silva Rego diz: "Em Angola existe uma palavra que exprime uma idéia que encontramos em todos os lugares, a idéia daquilo que não é bom, que não convém, que é contrário à tradição ou à etiqueta, àquilo que se deve fazer etc. É a palavra quizila".¹

As quizilas são numerosas e não é fácil classificá-las. As influências maléficas podem provir de certos pontos do espaço ou do tempo mais particularmente ligados ao Exu² e às almas. Assim é que a iaô evita colocar-se de costas para uma janela ou para uma porta; não se senta na soleira da porta; não atravessa as encruzilhadas em diagonal, pois os Exus moram nas aberturas e nas encruzilhadas. Não toma banho de mar; evita os cemitérios. Cuida de orientar o lugar onde dorme (esteira ou cama), de maneira que seus pés não fiquem voltados para a rua, pois é assim que se colocam os defuntos. A Morte poderia enganar-se e levá-la. Não sai de casa quando está batendo meio-dia, seis horas ou meia-noite. Não varre a casa e não lava louças e panelas depois que a noite cai.

Da mesma forma não lhe são favoráveis certas fontes de calor e certas cores. A iaô evita o sol forte e só sai com a cabeça coberta. Evita queimar-se, beber ou comer algo muito quente. Se é filha de Iemanjá ou de Oxalá, evita ficar perto de azeite-de-dendê que esteja fervendo. Não deve dar as costas à chama, provenha ela do fogão ou de um

¹ Rego, Afonso da Silva. "Etnoreligiosidade negra". *Estudos sobre a etnologia do Ultramar Português*. Vol. II. Coleção Estudos, Ensaios e Documentos, nº 84. Lisboa, 1961, p. 307.

² Exu: divindade inferior, que exerce junto às demais o papel de mensageiro e criado.

fósforo que acenderem por detrás dela. Não usa preto ou roxo. Se for filha de Iemanjá, não usa vermelho; se for filha de Oxalá, deve usar somente o branco.

Os outros seres podem carregar consigo más influências e ela não deve deixar ninguém se sentar ou se deitar em sua esteira ou cama. Não terminará o que outra pessoa começou; não pode fechar o que alguém abriu e evita deixar gavetas, caixas ou malas abertas. Não come o resto dos outros, não usa suas roupas, não come e nem bebe em recipientes já usados por alguém. Não recolhe o lixo com as mãos; não recolhe o lixo que outra pessoa varreu. Cuida para que ninguém passe o braço, a mão ou um objeto qualquer em cima de sua cabeça, pois é lá que está seu orixá.

Como os objetivos de que se serve – e mais particularmente as roupas que usa – são impregnados de força, ela não pode esbanjá-los e estragá-los, dando trajes ou calçados a qualquer pessoa. Deve recolher os cabelos que ficaram presos no pente, ou os que cortou, e jogá-los na água. Enterra os restos de comida que acaso tenha deixado no prato e cuida para que animal algum venha desenterrá-los e comê-los. Pode todavia dá-los a um cachorro, pois este animal é consagrado a Ogum e também a Obaluaiê, devido ao sincretismo que assimila este orixá a São Roque.

Certos gestos devem ser feitos seguindo um sentido, uma ordem que não pode ser transgredida. Nunca deve vestir suas roupas pelo avesso, deve enfiar saias e vestidos pela cabeça e tirá-los também pela cabeça. Se enrolou as mangas, deve desenrolá-las antes de se despir. Não pode deixar os sapatos com a sola voltada para cima e nem deve deixá-los um por cima do outro. Se entra em uma igreja pela primeira vez, deve penetrar pela porta principal e sair por ela. Se entra em um bosque ou mato, deve sair pelo mesmo caminho.

Não pode comer determinados alimentos. Após sua iniciação, a iaô cuida de observar se determinados pratos a incomodam, devendo evitá-los daí por diante. Trata-se geralmente de pratos consagrados a seu orixá. As informações obtidas em relação a este assunto são contraditórias. A maior parte das pessoas de candomblé consideram proibidas as comidas – e sobretudo a carne dos animais – oferecidas ao orixá que é o protetor da iniciada, por respeito a este último. Acrescente-se a estas proibições as comidas consagradas ao orixá do pai-

de-santo e algumas vezes ao orixá do *dofono* do “barco”.³ João da Goméa, consultado a respeito em determinada ocasião, respondeu que era necessário sobretudo que a jovem iaô experimentasse de tudo após a iniciação e que deveria observar o que lhe fazia mal, evitando-o daí por diante. Mesmo assim, as pessoas mais antigas do candomblé sentem um certo prazer em interrogar maliciosamente as jovens iaôs para saber se comem este ou aquele alimento consagrado a seu orixá. Se elas respondem que não respeitaram as proibições, as mais antigas não deixam de comentar suas respostas com ironia.

É preciso, enfim, assinalar um hábito muito particular: se por acaso se come um alimento proibido, não se deve pronunciar seu nome. Por exemplo, a melancia consagrada a Iansã é chamada de “inhamo vermelho”. Um dia chegamos na Goméa e João da Goméa estava à mesa, acompanhado por três ogãs, comendo caranguejos azuis, caçados no mangue. Sabendo que este animal é consagrado a Obaluaie e que em princípio é proibido comê-lo, não fizemos o menor comentário e preparávamo-nos para saudar cada um deles, quando uma pessoa antiga da casa apressou-se em dizer-nos: “Tá vendo, seu pai está comendo siri!” O tom empregado era tão decisivo, que não percebemos o erro no emprego da palavra “siri”, caranguejo do mar, que não é comida proibida, em lugar da palavra “caranguejo”. Mais tarde, ela me explicou que se eu tivesse feito algum comentário e pronunciado a palavra “caranguejo”, mais ninguém poderia continuar comendo, pois teríamos advertido a divindade da ofensa que se lhe fazia, ao passo que tinham tentado induzi-la em erro, ao falar de “siri”.

A iaô aprende o que deve fazer quando vem ao terreiro e qual deve ser sua atitude em relação ao pai-de-santo, aos mais velhos e aos membros de seu “barco”. Comparece ao terreiro sempre que possível. Toma cuidado em chegar lá de “corpo limpo”, isto é, sem ter tido relações sexuais desde a noite anterior. Caso contrário, deve tomar um banho antes de sair de casa. Ao chegar, não cumprimenta ninguém. Descansa um instante no quintal e vai trocar de roupa, pondo os trajes habituais do candomblé. Em seguida vai saudar os Exus, dando-lhes as costas e esfregando os pés na terra. Após, dá um *dobale* no *roncó*,⁴

³ As iniciações geralmente se fazem por grupos, denominados “barcos”. A primeira iniciada do grupo recebe o nome de *dofono*.

⁴ *Roncó*, quarto secreto do terreiro, onde se desenrolam as iniciações.

diante do poste central, diante das quartinhas sagradas no quarto dos orixás, no de Obaluaie e no de Oxalá. Dá em seguida um *dobale*⁵ diante de seu pai-de-santo e pede-lhe a bênção, bem como a da mãe-pequena, da *yamoro*, dos *ogãs*⁶ e de todas as que são mais antigas do que ela. Somente então cobre a cabeça com um *ojá* branco, que amarra sob a forma de turbante, pois não pode receber uma bênção com a cabeça coberta.

Se dorme no terreiro, levanta-se com o nascer do Sol, pois não pode estar dormindo quando o Sol estiver quente e seria de muito mau gosto seu pai não encontrá-la de pé, quando ele acordasse. Seu primeiro trabalho é lavar a boca e o rosto para apagar eventualmente os traços de uma alma que tivesse vindo rondá-la durante a noite, a fim de colher em seus lábios “o mingau das almas”. Gilberto Freyre cita este costume, que ainda é escrupulosamente observado nos dias de hoje.⁷ É por esta razão que a iniciada sempre deixa um copo de água perto da esteira. Se por acaso a chamarem durante a noite, ela poderá lavar imediatamente a boca e a força de suas palavras não correrá o risco de diminuir, passando através de uma boca suja.

Passa em seguida a abluções mais íntimas. Vivendo em um desconforto total, com um material rudimentar, em uma promiscuidade contínua, a iaô deve entregar-se a uma limpeza rigorosa, que está na base de suas crenças, pois precisa estar sempre em condições de receber o orixá, visto que seu corpo é o suporte dele. Assim sendo, o próprio banho obedece a um verdadeiro ritual, pois ele ressacraliza quotidianamente o receptáculo do deus. A iaô só pode utilizar água morna ou fria. Começa por lavar a boca por meio de três goles sucessivos, que ela cospe. Lava em seguida os órgãos sexuais. Derrama em seguida um pouco de água no topo da cabeça, após dizer: “*ago*, meu pai” (ou “minha mãe”). Dê-me permissão, meu pai (ou minha mãe). Agora pode ensaboar-se, mas é preciso evitar as esponjas do mar, pois são ligadas às almas...

Deve tomar um banho de chuveiro e trocar de roupa antes das seis da tarde. Vestida com roupa limpa, volta a pedir a bênção a seu pai. À noite, antes de ir deitar em sua esteira, no *roncó*, pede-lhe permissão para tanto e dá um *dobale* diante dele.

⁵ Saudação da iniciada, que deita de bruços no chão.

⁶ Mãe-pequena, *yamoro*, *ogã*: pessoas que têm um posto no terreiro.

⁷ Freyre, Gilberto. Casa grande e senzala. Paris, 1952, p. 277.

A iaô não pode dormir de costas. Não se pode despertá-la bruscamente, sobretudo chamando-a por seu nome de batismo. Se ela demora para acordar, é preciso dar-lhe alguns tapinhas na planta dos pés e chamá-la baixinho por sua *dijina*.⁸ Uma vez de pé, pode sentir-se um tanto insegura e tonta. Deve então dar três pequenos saltos no mesmo lugar.

As distâncias tornaram-se muito grandes entre ela e o pai-de-santo, mesmo se, antes de ser iniciada, tivesse com ele relações amistosas. Agora não é a primeira a lhe dirigir a palavra, não brinca mais com ele e não lhe faz mais perguntas. Se quer pedir-lhe algo, não o faz diretamente, mas recorre à mediação da mãe-pequena, que transmite seu pedido, se julgar que deve fazê-lo. Jamais fica de pé diante do pai-de-santo, e sim agachada, com a cabeça baixa. Não come mais à sua mesa, não dorme mais em sua casa, não bebe cerveja ou álcool em sua presença. Torna-se excluída do círculo de seus amigos.

Durante um ano tem direito a um prato que seu pai lhe dá ao distribuir a comida, mas ela vai comer na cozinha dos fundos, no barracão ou no *roncó*, após pedir a bênção a seu pai e às pessoas mais antigas. No final desse período compra tudo aquilo de que tem necessidade e vai cozinhar no fundo do terreiro, com as outras iniciadas. Com frequência, os pratos são preparados em comum e os mantimentos são comprados reunindo os recursos de todas as *iaô*. Aquela que tem pouco dinheiro beneficia-se da generosidade de suas irmãs, pois jamais se nega comida a quem se encontra em situação difícil.

Algumas vezes, entretanto, seu pai a chama e dá-lhe de sua mão o “bolo de comida” (*aboro*) que tira do prato e coloca em sua boca. Ela agradece, pedindo-lhe a bênção: “Abença, meu pai! – Meu Pai (orixá) lhe abençoe.” É uma maneira de receber um pouco da força do pai-de-santo, de participar de seu *axé* é uma honra para a iniciada. Muitas vezes as mais antigas também repetem o gesto, reforçando desta forma os laços espirituais no seio da comunidade.

Pouco a pouco, a iaô organiza-se para gozar de algum conforto durante o tempo que passa no terreiro. Assim que seus meios financeiros lhe permitem, compra um baú, no qual guarda seus trajes de candomblé, seu prato e caneca de ágata, o lençol, um cobertor, a bacia

⁸ *Dijina*: nome africano dado à iniciada.

para se lavar, uma toalha de rosto, um pedaço de sabonete etc. Divide geralmente esse baú com uma ou duas irmãs de “barco”. Os baús são guardados no *roncó*, ao longo das paredes, e colocados sobre pequenos bancos de madeira que os protegem da umidade do solo. Em 1960 havia cerca de trinta deles no *roncó* da Goméa.

As filhas-de-santo que moram nas redondezas guardam suas coisas em casa e não têm baús no *roncó*. Algumas comparecem com menos regularidade e quando participam das grandes festas instalam-se nas casas de suas irmãs que residem na vizinhança ou em edificações situadas no interior do terreiro, fora da casa de João da Goméa.

A jovem iniciada deve se mostrar extremamente circunspecta em seu relacionamento com as iaôs mais antigas. Deve observar com o maior escrúpulo as regras de precedência e para isso é preciso que conheça a ordem de feitura das diferentes iniciadas, pois elas são por demais suscetíveis em relação a esse ponto. Não deve esquecer nunca que em todas as atividades do terreiro tem de se apagar diante daquelas que são mais antigas do que ela. Deve tomar cuidado para não tomar nenhuma iniciativa sem que tenha recebido ordens nesse sentido. Não pode sequer assinalar os erros que observou por parte de alguém e nem se permitir qualquer tipo de comentário. Isto vigora para todos os escalões. Um dia, quando tudo já estava preparado para o sacrifício a Exu, a *yamoro* percebeu subitamente que a farofa⁹ do *padê*¹⁰ não tinha sido preparada. Comunicou-nos baixinho sua surpresa, porém limitou-se a isso. João da Goméa iniciou a cerimônia e no momento de fazer a oferenda aos Exu da rua, descobriu que o prato de farofa não estava diante dele. Ficou encolerizado, reclamou em altos brados e censurou asperamente “aquelas que já tinham idade suficiente para saber destas coisas, que não prestavam atenção em nada, que não providenciavam para que nada faltasse etc.” Cada uma baixou a cabeça, em meio ao maior silêncio. A mãe-pequena e a *yamoro* não disseram uma palavra. Após o sacrifício, na cozinha dos fundos, perguntamos à *yamoro* o porquê de sua falta de reação. “O que eu podia fazer?” respondeu. “Nosso pai não deu ordens... Perguntar-lhe se era preciso preparar a farofa? Deus me livre! Ia parecer que eu sabia mais

⁹ Mistura de farinha de mandioca e azeite-de-dendê.

¹⁰ Oferenda a Exu, que precede todas as cerimônias, a fim de que nada possa perturbar a festa.

do que ele e que queria lhe dar uma lição! Somos todas pequenas, não sabemos nada, não somos nada. É ele quem dá as ordens. Mesmo se ele se esquece de alguma coisa, não podemos dizer nada...”

Assim, mesmo se indevidamente censurada, a iaô deve evitar tentar se desculpar. Escuta com cabeça baixa e pede respeitosamente a bênção daquele que lhe passa uma reprimenda, a fim de implorar seu perdão.

É somente com seus irmãos e irmãs de iniciação que pode falar com maior liberdade. Através das provações comuns, o barco forjou ligações sólidas. Possui pequenos segredos, unidade e solidariedade. Um interdito muito rigoroso, que proíbe quaisquer relações sexuais entre os membros do mesmo “barco”, depura esta amizade de todo e qualquer equívoco. Esta proibição vigora em relação às outras iniciadas mais jovens ou mais velhas, mas em grau menor. Se o marido e mulher encontram-se diante da contingência de passar pela iniciação, o pai-de-santo providencia para que eles não façam parte do mesmo barco. De qualquer maneira, o número de iniciados do sexo masculino é pouco elevado e a maior parte deles é homossexual.

As iaôs do “barco” comem, cozinham e dormem juntas. Se um dos membros encontra-se em situação difícil, é para seu “barco” que ele se volta. Incumbe ao dofono representar e dirigir o grupo que forma a primeira célula da comunidade.

Resta à jovem iaô aprender tudo o que diz respeito ao ritual e ao orixá: como cuidar de sua quartinha sagrada, como se comportar durante o candomblé e as diferentes cerimônias. Pouco a pouco procura descobrir os segredos do candomblé, o “fundamento”.

Nesse sentido passará por grandes dificuldades, pois ninguém lhe ensinará as cantigas, danças ou gestos apropriados. Como não pode fazer nenhuma pergunta, deve observar, com a cabeça e os olhos baixos, sem nunca demonstrar que está parecendo atenta ou interessada demais. Logo descobre que muita curiosidade pode prejudicá-la. Isto se deve por um lado ao fato de que as mais antigas não procuram divulgar o que sabem, pois correm o risco de se verem ultrapassadas pelas mais jovens, e por outro lado devido a que não é bom aprender depressa demais, pois tudo o que se faz no candomblé pode acarretar, em caso de erro, conseqüências extremamente prejudiciais para si e para os outros. Se uma filha-de-santo antecipasse determinadas inicia-

tivas, poderia provocar o descontentamento das divindades, devido a conhecimentos mal-assimilados, utilizados sem muita consciência de seu significado. As divindades poderiam então desencadear catástrofes, chegando à loucura e até mesmo à morte. “O Tempo não gosta do que se faz sem ele”, dizem as mais antigas.

A iaô logo percebe que, por ocasião das cerimônias fechadas e dos sacrifícios ou do *bori*,¹¹ há sempre iniciadas mais antigas que se colocam diante dela. Se levantar demais a cabeça, é logo chamada à ordem por um “Baixa a cabeça, iaô!” É preciso, portanto, ter muita paciência e perseverança. No entanto, quando houver muito trabalho, se ela não hesitar em depenar as galinhas, cozinhar a comida das divindades, costurar os trajes dos orixás por ocasião das iniciações, varrer, lavar e carregar baldes de água, ganhará pouco a pouco a confiança das antigas. Criará amizades e em troca de longas horas de trabalho adquirirá, prestando atenção nas conversas, conhecimentos preciosos. Se se esforça em comparecer a cada festa, aprenderá as diferentes cantigas e os passos da dança.

À medida que o tempo passa, a iaô adquire maior segurança. Dança melhor, sabe responder às cantigas e despertar do transe as iaôs mais recentes, que por sua vez lhe devem respeito. As distâncias entre ela e as mais antigas se atenuam. O conhecimento do ritual entranha-se lentamente nela. Gestos e palavras, danças e melodias acabam por se tornar automatismos indissociáveis; seu registro alcança tamanho grau, que eles não podem mais ser rememorados isoladamente. Quando quisemos verificar as letras de certas cantigas com o *alabê*,¹² foi preciso cantá-la, pois ele só as reconhecia acompanhadas da melodia. Muitas vezes o próprio pai-de-santo sentia dificuldade em descrever-nos determinados rituais sem mimar seus diversos episódios. Não pudemos registrar a cantiga entoada durante os sacrifícios para o *egun*,¹³ por ocasião das cerimônias fúnebres (*axexê*), pois ele não conseguiu reencontrá-las na memória, apesar de uma boa vontade evidente. No entanto, passados alguns dias, assistimos a esta mesma cerimônia e a cantiga lhe veio aos lábios aparentemente sem nenhum esforço.

Isto mostra muito bem que o ensino nunca se faz de modo sistemático. “Isto vem com o tempo...”, dizem as mais antigas. Desta for-

¹¹ *Bori*: oferenda à “cabeça”.

¹² *Alabê*: chefe da orquestra de candomblé.

¹³ *Egun*: duplo da pessoa morta, alma.

ma, através de um hábito lentamente adquirido, o saber da *iaô* incrusta-se no mais profundo do seu ser.

A primeira obrigação da *iaô* em relação ao orixá é ocupar-se em cuidar (*ossé*) de sua quartinha sagrada. Só pode fazê-lo se for filha de um orixá feminino (*iyabá*).¹⁴ Caso contrário, encarrega disso uma outra iniciada que pertença de preferência a seu “barco”, com a condição de que ela seja uma *iyabá*. Como compensação pelo trabalho que teve (mas não se trata de um pagamento), receberá um presentinho, tal como uma vela para seu orixá, uma garrafinha de mel ou um pedaço de sabão-da-costa. O presente é mais uma homenagem ao orixá que um agradecimento à própria iniciada.

Em princípio o *ossé* deveria ser feito cada semana. Na realidade, é raro que isto aconteça, pois muitas vezes as iniciadas moram longe do terreiro e nem sempre estão livres no dia consagrado ao orixá, devido a obrigações familiares ou profissionais.

A mãe-pequena faz o *ossé* de todas as quartinhas sagradas pelo menos duas vezes por ano, por ocasião das festas de Oxóssi e de Iansã. O *ossé* é obrigatório após as cerimônias fúnebres que se desenrolam no terreiro, quando uma iniciada morre. Quando a *iaô* vem ao terreiro, contenta-se em trazer flores e acender velas ao pé do orixá.

Se ela é *iyabá*, tendo dinheiro, compra uma bacia de louça ou de metal prateado ou dourado, ou então de cobre vermelho, segundo o orixá e coloca dentro dela a quartinha sagrada de seu orixá. Compra igualmente pratos, que servirão para as diferentes oferendas.

Após a iniciação, a *iaô* deve fazer oferendas a seu orixá, decorrido um determinado lapso de tempo, a fim de renovar a força de que foi revestida. Essas cerimônias têm o nome de “obrigações”. O pai-de-santo providencia para fazê-las coincidir com as datas das grandes festas. Com efeito, durante esse período, o terreiro está cheio de iniciadas, que assistirão aos sacrifícios, ajudarão a cantar, a cozinhar e a cuidar daquelas que fazem suas oferendas. Os *ogãs* estão presentes, a fim de tocar os atabaques e fazer o orixá dançar, se for o caso. É por isso que, em geral, as “obrigações”, da mesma forma que as iniciações, inserem-se no ciclo das festas de Oxóssi e de Iansã. Depreende-se desse fato que a data não corresponde exatamente ao aniversário do Dia do Nome, que marca a iniciação da *iaô* na seita. De qualquer

¹⁴ *Iyaba*: orixá feminino, filha de um orixá feminino.

maneira, a obrigação não pode preceder esse aniversário. É mesmo um costume deixar correr certo tempo após essa data, pois caso contrário poderia parecer que a *iaô* tem pressa em adquirir antigüidade, o que seria considerado de extremo mau gosto e arriscaria lhe trazer infelicidade, pois o orixá poderia ficar ofendido com isso...

As “obrigações” devem ocorrer após um, três e sete anos depois da iniciação. A “obrigação” de um ano compõe-se de um *bori* e do sacrifício de um animal de duas patas. A de três anos compreende um *bori* e o sacrifício de um animal de quatro patas. A de sete anos reveste-se de mais importância, pois é ela que marca a passagem a uma classe superior, a de *ebamin*.

A obrigação de um ano tem lugar em um momento qualquer, após o aniversário do dia do Nome, que marcou a entrada da *iaô* na seita. Os membros do barco tentam agrupar-se sob a direção do *dofono*, que deve, enquanto chefe do grupo, reunir o dinheiro necessário e entregá-lo ao pai-de-santo. Se uma das iniciadas não tem dinheiro, as demais cotizam-se, a fim de pagar sua parte. O próprio pai-de-santo não sabe quanto cada uma deu. Por ocasião da iniciação, ele quase não levou em conta as diferenças entre as quantias desembolsadas por cada uma das noviças. Algumas talvez não tivessem dado nada. Utilizou a quantia global para comprar antes de mais nada o que era necessário a cada uma delas: potes, quartinhas, objetos a serem sacralizados, animais para os sacrifícios... Em seguida, em virtude da quantia que sobrou, mandou costurar os trajes de cada orixá, a fim de que cada um deles fosse honrado da melhor forma possível.

Da mesma forma, o “barco” se mostra coeso e junta todos os seus recursos em comum, quando se trata das “obrigações”. Apesar disso, é raro que a iniciada conte com os outros. Extremamente orgulhosa e suscetível, para ela é uma questão de honra gastar o que for necessário a fim de fazer suas oferendas. Muitas delas trabalham anos a fio, economizando o que podem, a fim de ter um dia a possibilidade de oferecer a todos uma festa esplêndida em honra de seu orixá. É isto que torna a *iaô* industriosa, dedicada ao trabalho, cheia de recursos em meio à adversidade. “Meu santo há de me ajudar...” Cheia de fé no futuro, possui uma energia e uma coragem que não são costumeiras entre outros elementos da sociedade.

Quando o “barco” reuniu o dinheiro necessário, é preciso ainda que seus componentes providenciem determinado material para a cerimônia:

- uma esteira nova;
- dois lençóis;
- um pequeno travesseiro, com uma fronha bordada (após um ano de feita, a *iaô* tem o direito de usá-lo);
- velas;
- uma saia e uma camisa brancas;
- dois *ojás*.¹⁵

Enfim, se bem que não seja obrigatório, é de bom gosto não esquecer de oferecer uma feijoada aos *ogãs* e às pessoas que têm posto no terreiro, e que poderá ser consumida após o candomblé que se seguirá às oferendas.

Nos dias que a precedem, as quartinhas sagradas são purificadas através de um *ossé*.

O “barco” espera a data escolhida pelo pai-de-santo. Três dias antes, um ou mais galos são sacrificados a Exu. No dia determinado, cada um toma seu banho, veste roupa branca e senta-se sobre a esteira. A cerimônia começa por um *bori*, que compreende o sacrifício de um pombo, acompanhado muitas vezes pela oferta de um peixe. As *iaôs* permanecem três dias deitadas, sem tomar banho, ou trocar de roupa. Levantam-se apenas para as abluções matinais ou vespertinas. Toda manhã a mãe pequena dá a cada uma delas um pedaço de *obi*, que é mastigado e engolido com um gole de água. Decorridos três dias, faz-se o sacrifício de uma galinha para o orixá, acompanhado de diversos alimentos. As *iaôs* ainda permanecem três dias no quarto dos orixás. Dormem ali, mas têm permissão de circular durante o dia no terreiro, evitando o sol e o calor do fogão. Comem a comida que o pai-de-santo manda servir-lhes, mas não tomam banho e não mudam de roupas. Se não lhes for possível ficar tanto tempo assim no terreiro, o pai-de-santo pode proceder aos sacrifícios destinados ao orixá imediatamente após o *bori* e, nesse caso, o tempo de reclusão é apenas de três dias. No dia dos sacrifícios, ou no dia seguinte, ocorre o candomblé, durante o qual o orixá incorpora-se e dança.

A obrigação termina pelo “despacho”.¹⁶ As iniciadas deixam o terreiro somente no dia seguinte, após ter pedido a bênção do pai-de-

¹⁵ *Oja*: panos enfeitados com franjas ou rendas.

¹⁶ Cerimônia durante a qual as sobras das oferendas são reunidas e jogadas em um rio ou no mato, dependendo do caso.

santo e de todas as filhas-de-santo presentes. A mãe pequena joga água por cima da soleira da porta, antes que elas saiam à rua. As iniciadas são submetidas a um “resguardo” de três dias (abstenção de bebidas alcoólicas, pimenta e relações sexuais).

Em princípio, a obrigação de três anos reúne todo o “barco”, a exemplo da obrigação de um ano. Nenhum dos membros do grupo deveria fazer esta obrigação antes do *dofono*. Este uso, no entanto, é cada vez menos respeitado, se bem que então não falem críticas, trazendo como conseqüência algumas discórdias. No entanto, uma parte do “barco” chega geralmente a se pôr de acordo e entrega globalmente determinada quantia de dinheiro ao pai-de-santo.

Um ou vários galos são oferecidos a Exu. Três dias após tem lugar o *bori*; passados mais três dias são feitas as oferendas aos orixás. Compreendem um animal de quatro patas, acompanhados de quatro animais de duas patas. A iniciada deve cumprir um “resguardo” de sete dias.

A “obrigação” de sete anos tem mais importância que a anterior, pois encerra o ciclo de aprendizado da *iaô* e marca sua entrada na categoria das *ebamin*. Mesmo quando a *iaô* completa sete anos de iniciada, só é considerada *ebamin* após ter cumprido esta obrigação. Poderá então encurtar a saia, usar sobre a blusa uma segunda blusa fluante e transparente, geralmente de tule ou de renda (*bata*), amarrar o *oja* na cintura e não mais à altura do peito e manter a cabeça coberta com um turbante, quando dança no barracão. Não usará mais numerosos colares de várias voltas, mas apenas um ou dois colares de uma só volta, tal qual o *runjebe*, feito de coral e de contas marrons, consagrados a Iansã. Durante esta cerimônia, o pai-de-santo corta uma mecha de cabelos no alto da cabeça da *iaô* e coloca-lhe no pescoço o *kele* que ela usou por ocasião da iniciação. Ela não o tirará durante 21 dias. O “resguardo” é de sete dias. A cerimônia comporta um sacrifício a Exu, em seguida um *bori* e, três dias após, a oferenda de um animal de quatro patas para o orixá.

Após esta cerimônia, a iniciada tem o direito de conhecer o nome de seu orixá, que foi anunciado ao público no dia de dar o Nome, por ocasião das cerimônias de iniciação.

O “assentamento” do *odu* é destinado a sacralizar as pedras ou os objetos de metal, de modo a estabelecer uma ligação entre a iniciada e o orixá (ou os orixás) que acompanham o dono da cabeça.

Pode ser levado a efeito em datas muito variáveis, determinadas pelo jogo da adivinhação. Quando se sabe que determinado *orixá* quer receber oferendas, procede-se à cerimônia, geralmente por ocasião da obrigação de três anos ou da de sete anos. Acontece algumas vezes que esta cerimônia ocorra mais cedo. Quando se inclui no ciclo de uma obrigação (um ano, três ou sete anos), é realizada três dias após os sacrifícios ao orixá dono da cabeça.

A mãe pequena lava em primeiro lugar uma pedra (ou um objeto de metal, dependendo do orixá), bem como o recipiente que a conterà. Esta primeira lavagem é feita com água pura e sabão-da-costa. Faz-se uma segunda lavagem com *abo*.¹⁷ Coloca-se no recipiente uma moeda, búzios e, algumas vezes, um bracelete de metal.

A cerimônia consiste no sacrifício de um animal de quatro patas, acompanhado de quatro galinhas, ou então de um ou de vários animais de duas patas. Após entoar três ou setes cantigas para o orixá, o pai-de-santo executa o sacrifício, seguindo o ritual de sempre. A iniciada permanece sentada sobre a esteira e o orixá dono da cabeça não incorpora. A iniciada não recebe o sangue do sacrifício sobre a testa e o peito.

De agora em diante nenhuma oferenda a um orixá secundário poderá ser feita sem que o orixá principal também a receba. Por ocasião de uma obrigação, cada orixá secundário receberá uma oferenda, seja um animal de duas patas, seja um simples prato de comida, por ocasião dos sacrifícios destinados ao orixá dono da cabeça. Existem, porém, incompatibilidades entre certos orixás. Assim é que Xangô não pode comer ao mesmo tempo que Iemanjá. Nesse caso, faz-se um intervalo de três dias entre os sacrifícios.

Vimos que, a partir de sua concepção, o indivíduo está colocado sob proteção de um orixá que é o dono de sua cabeça. Este orixá faz-se acompanhar por um espírito infantil, erê, e por um criado que é seu mensageiro, que executa suas vontades e que, em seu nome, “trabalha” para ele: Exu. Este, portanto, não é um orixá comum. Ocupa uma posição subalterna mas, apesar de tudo, extremamente importante na hierarquia divina. Colocado sob a autoridade do orixá, Exu não se serve dos seres humanos para se incorporar, apesar de ocorrerem raras exceções a esta regra, quando ele é o dono da cabeça.

¹⁷ Líquido obtido através da maceração de certas plantas.

Exatamente como o orixá, Exu pode ser fixado em um suporte material, o que permite fazê-lo trabalhar à vontade, destinando-se-lhe oferendas apropriadas. Nesse caso, Exu não se encontra mais somente sob direção do orixá, mas também sob a do ser humano. Este deve mostrar-se muito prudente e cuidar para não fazer muitas oferendas a Exu sem fazê-las também ao orixá, de tempos em tempos. Caso contrário, ocorreria um desequilíbrio e o orixá, ciumento dos favores concedidos ao seu servidor, poderia muito bem desinteressar-se de seu filho e não protegê-lo mais com a mesma solicitude. Exu poderia então agir como bem lhe aprouvesse, o que não deixaria de criar sérias perturbações na vida do interessado. Não se deve nunca perder de vista que os trabalhos executados com auxílio de Exu são sempre perigosos e que é muito importante proteger-se de eventuais efeitos negativos. Aqueles que fazem Exu trabalhar devem tomar um cuidado particular com seu orixá.

Por ocasião da iniciação, Exu recebeu oferendas, da mesma forma que acontece por ocasião das obrigações. É porém ao Exu do terreiro que são feitas tais oferendas, o que equivale a dizer que elas se destinam ao Exu do pai-de-santo. Este Exu representa todos os demais e de certa forma é por seu intermédio que o Exu individual de cada iniciada recebe o que lhe é devido. Chega porém uma hora, determinada pelo jogo da adivinhação do pai-de-santo, em que é necessário que uma iniciada trate mais particularmente do seu Exu. Deve, então, cuidar de “assentar” seu Exu, a fim de poder fazer-lhe oferendas diretas.

A iniciação e as diversas obrigações, que retornam a intervalos precisos, permitem à força sagrada, ao axé, de se transmitir à filha-de-santo.

O axé lhe é comunicado de várias maneiras:

- passa diretamente do pai-de-santo a cada iniciada, por ocasião das diferentes obrigações;
- comunica-se também de uma filha-de-santo a outra, seguindo a ordem de iniciação;
- transmite-se igualmente de modo global de “barco” a “barco”, pois o “barco” forma um todo, no interior do qual cada membro é solidário com os demais. O erro de uma iniciada diminui a força de todo o “barco”, bem como a das iniciadas que virão em seguida. Por outro lado, esse erro não prejudica em nada a força das iniciadas mais antigas.

Além disso, estabelece-se uma filiação entre os orixás do mesmo tipo, à medida que eles aparecem na sucessão dos “barcos”. Considera-se que o orixá provoca a vinda de um outro do mesmo tipo. Diz-se então que “ele o chama”.

Inversamente, os últimos a chegar empurram para diante os orixás mais antigos e os fazem subir na escala hierárquica. Utilizam-se, então, expressões que poderiam dar margem à confusão, se fossem tomadas em seu sentido literal. Quando o orixá aparece e sua filha acaba de ser iniciada, diz-se que ele está “deitado”. Quando surge um orixá do mesmo tipo, diz-se que ele põe o precedente “de joelhos”. Quando surge um terceiro, diz-se que ele põe o segundo “de joelhos” e o primeiro “de pé”. Estes termos, “deitado”, “de joelhos”, “de pé”, não implicam nenhum valor espacial. É um modo de marcar uma progressão na hierarquia.

No interior do mesmo “barco” os orixás permanecem sempre em pé de igualdade. Se por exemplo, há dois Oxóssi, como no “barco” dos dezenove,¹⁸ o segundo por ordem de entrada não pode “levantar” o primeiro; assim, o Oxóssi de *Jinãngola* não podia levantar o Oxóssi de *Sesetu*, pois ambos faziam parte do mesmo “barco”. Foi preciso esperar até que surgisse um outro Oxóssi. Foram iniciados quatro “barcos”. Em um barco de quatro apareceu um Oxóssi, o de *Talembe*, o qual levantou o Oxóssi de *Sesetu*. O Oxóssi de *Jinãngola* teve de esperar o Oxóssi de *Kitalamungongo*, em um barco de 10, a fim de ser levantado por sua vez.

Assim, cada vez que em um “barco” encontram-se dois ou mais orixás do mesmo tipo, criam-se filiações distintas a partir de cada um deles. No “barco” de dezenove, se criaram imediatamente quatro filiações, a partir dos quatro Xangôs que nele se encontravam.

Se bem que o axé se transmita sempre das mais antigas às mais novas, a filha-de-santo, cujo orixá foi levantado pelo de uma filha mais jovem, é devedora desta última. Demonstra seu reconhecimento fazendo-lhe presente de uma galinha para seu orixá, quando a mais jovem faz oferendas, por ocasião das “obrigações” de um ou de três anos. Na realidade, esse costume não está mais sendo seguido. Devido a um número muito grande de iniciadas, ninguém sabe mais muito bem como se estabelecem as filiações e em que sistema cada um se insere.

¹⁸ O “barco” das dezenove (*iaô*) é o quinto grupo das iniciadas da Goméa.

Apesar de tudo, esse sistema muito sutil permite conservar uma estrutura extremamente precisa, que reforça as ligações já existentes ao nível do “barco”. Graças a este fato, o sistema conserva intacta sua coesão. Aqui não há lugar para cisões ou dissidências. A comunidade forma um todo indivisível.

A regra estrita da vida quotidiana, as oferendas que devem ser feitas aos orixás impõem à *iaô* uma disciplina rigorosa e uma luta sem tréguas. Não somente deve trabalhar para ganhar o pão-de-cada-dia, mas deve ainda enfrentar despesas de monta. As próprias oferendas implicam somas elevadas, às quais acrescenta-se o “dinheiro do chão”, que representa o preço do trabalho do pai-de-santo e o seu ganho, os presentes em dinheiro à *yamoro* e à mãe pequena, os presentes de menor importância a todas aquelas que deram sua contribuição por ocasião das cerimônias, a feijoada e as bebidas dos *ogãs*. A *iaô* deve também, por ocasião de cada “obrigação”, confeccionar um traje novo para seu orixá e comprar-lhe pouco a pouco insígnias tão ricas quanto possível. Se for o caso, deve adquirir uma terrina para o “assento”.

Essas múltiplas despesas impõem-lhe enormes sacrifícios. Apesar de todos os seus esforços, acontece com frequência ela não poder assumir compromissos tão pesados. Não perde, entretanto, a esperança e sua coragem não diminui. Mesmo as mais preguiçosas e descuidadas procuram febrilmente um emprego, antes das festas de Oxóssi e de Iansã. Com o dinheiro ganho, podem comprar um pano, uma blusa, uma saia nova. Ninguém pode imaginar a quantidade de trabalho, de serões e o cansaço que a entrada em público, nos dias de festa, representa para as filhas-de-santo. Muitas delas não disporão, de manhãzinha, dos trocados necessários para comprar um sanduíche ou um cafezinho antes de voltar para casa. Elas, no entanto, tiveram sua hora de glória. Mantendo o olhar distante, parecendo nada ver, não perderam sequer um detalhe enquanto dançavam: o brilho de satisfação no olhar de seu pai, o frêmito de sua narina, o porte de sua cabeça, que naquele momento pareceu ainda mais altivo. Sabem que ele está contente e orgulhoso de suas filhas, orgulhoso da Goméa e esse orgulho, comum a todos os membros da comunidade, é por si só uma homenagem aos deuses.

Pode acontecer que a fé da *iaô* vacile. Ela se cansa, não observa mais as proibições, frequenta menos assiduamente o terreiro, não

comparece mais nos dias de festa, insurge-se contra a autoridade absoluta de seu pai-de-santo. Corre então o risco de ser cruelmente castigada.

Apesar da extrema sujeição da filha-de-santo a seu pai, não incumbe a ele infringir-lhe um castigo. Vimos uma única vez João da Goméa levantar a mão sobre um dos filhos. Tratava-se de um menino de nove anos, criado na Goméa e que se mostrou insuportável. A palmada que recebeu era a mesma que todo bom pai de família teria administrado em caso semelhante.

No interior do candomblé, o castigo não vem de um ser humano, por mais elevado que ele seja na escala hierárquica. São os próprios deuses que punem os culpados. O castigo pode assumir formas muito variadas. O orixá manifesta seu descontentamento agindo sobre os acontecimentos e a filha-de-santo vê a sorte abandoná-la. Perderá o emprego, ficará doente, passará por dificuldades financeiras. Todas essas circunstâncias desfavoráveis são então imputadas aos orixás encolerizados. Foi assim que vimos atribuir-se uma tentativa de suicídio ao fato de que a filha-de-santo havia se recusado a observar determinadas proibições, durante o período em que trazia o *kele* ao pescoço. Em outra ocasião, quando uma iniciada foi atingida pela hemiplegia, concluiu-se que ela era vítima da vingança de seu orixá Obaluaiê. Com efeito, algum tempo antes ela, em virtude de desafio, havia lhe oferecido uma... banana, quando na verdade, chegara o momento de oferecer-lhe um animal de quatro patas.

O orixá pode manifestar mais diretamente sua cólera, infligindo ele mesmo uma punição corporal à sua filha. De repente, a filha-de-santo entra em transe, seu orixá incorpora e vai para o mato, sem que nenhuma das pessoas à sua volta consiga retê-lo ou segui-lo. Permanece lá durante várias horas e até mesmo durante vários dias, e regressa em um estado lamentável: descalça, com as roupas em frangalhos, enrolada em folhas de urtiga ou em ramos de cansação, cujos longos espinhos aguçados penetram profundamente em sua carne. Quando ele consente em deixar o corpo da filha-de-santo, ela desperta em meio a grandes sofrimentos, machucada e humilhada. Este castigo tem o nome de *inkita*, idêntico ao da prova do mato, que faz parte da iniciação. Aqui, porém, a *inkita* assume um sentido de punição. O orixá pode infligi-la a qualquer filha-de-santo, independente de seu grau de iniciação. O próprio pai-de-santo não lhe escapa.

A punição algumas vezes assume formas diferentes. Uma filha-de-santo, que estava apaixonada por outro iniciado, foi condenada

por seu orixá a permanecer três dias no *roncó*, deitada em um colchão recheado com sete quilos de milho torrado. Quando despertou do transe, seu corpo estava bastante dolorido.

Presenciamos o seguinte caso: uma filha-de-santo, que se abandonava à bebida e não freqüentava mais a Goméa, surgiu em um dia de festa, em meio a uma chuva torrencial. Estava em transe e o orixá incorporado parou na entrada e deu o *ilá*,¹⁹ a fim de chamar a atenção da assistência e ser reconhecido por todos. Em seguida se atirou no chão e rolou na lama até a entrada do barracão. Os *ogãs* e as iniciadas mais antigas foram correndo tentar levantá-lo, mas em vão. O orixá ultrapassou a soleira e continuou rolando até os atabaques, enquanto todas as iniciadas o rodeavam, a fim de tentar dissimular a cena aos olhares profanos. Transportado para o *roncó*, o orixá explicou que incorporou-se no momento em que a iniciada encontrava-se em casa, sem a menor vontade de comparecer à festa e que ele a havia trazido a pé, de muito longe, para castigá-la em público.

Pode acontecer que o orixá incorporado inflija um castigo à culpada e ordene aos membros do candomblé assegurar sua execução. Obedecendo seu comando, os *ogãs* vão cortar galhos de goiabeira, denominados *atori* e, acompanhados pelas iniciadas presentes, batem na filha-de-santo em transe. Seria contra a regra uma filha-de-santo mais nova bater em uma mais velha. Nesse caso as iniciadas mais jovens entram em transe e são os orixás incorporados que castigam a culpada.

Note-se que, se as irmãs de "barco" estiverem presentes, seus orixás não demoram para incorporar e, solidários, pedem para sofrer o mesmo castigo. Com efeito, as irmãs de um mesmo "barco" integram uma unidade e o erro de uma delas recai sobre as demais. Este tipo de punição recebe o nome de *ximba*.

É, portanto, sempre através do orixá que os erros são sancionados. Ele também serve de freio e de regulador de possíveis excessos e adverte aquelas que por sua vez poderiam sentir-lhe tentadas a errar. Desta forma, as *iaôs* aprendem que no mais fundo delas mesmas um outro eu implacável as julga. Além do mais, a revelação, perante todos, dos erros cometidos, o espetáculo do castigo recebido e, algumas

¹⁹ Grito específico de cada *orixá* e que permite seu reconhecimento.

vezes, a participação do grupo nesse castigo, tanto para administrá-lo quanto para recebê-lo, permitem manter a coesão e a disciplina no seio da comunidade.

Plasmada em seu inconsciente à imagem divina, a *iaô* sai engrandecida dessa experiência. Seu potencial vital aumentou, sua harmonia e seu equilíbrio interior foram reforçados. A nova motivação de sua existência afirma sua personalidade. Através de sua função religiosa, ela ocupa um lugar de primeira linha na sociedade. Goza da consideração do grupo e extrai desse fato um certo orgulho, se bem que em contrapartida sofra a servidão que tal posição lhe impõe. Consciente da grandeza de seu papel, dobra-se com alegria a uma disciplina e a uma certa moral que a elevam aos olhos de todos. Aceita sem hesitação as noites sem dormir, o cansaço, o esforço quotidiano em seu trabalho, a fim de enfrentar os encargos financeiros acarretados pelas oferendas e pelos trajés suntuosos do orixá.

Por ocasião da Festa, o esplendor das roupas, dos cantos e da dança, a profusão de luzes e cores satisfarão as aspirações estéticas dos participantes. Ao fazer reviver as lendas dos deuses, a coreografia assegura a transmissão do patrimônio cultural. A presença dos orixás suscita, através da alegria comum, uma explosão de fervor místico e permite a fusão com o sagrado. Através da filha-de-santo, elemento essencial de acesso ao divino, a comunidade transcende a condição humana e assegura sua libertação espiritual.

QUIZILAS E PRECEITOS – Transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo

Monique Augras

Ao efetuar longo trabalho de observação de campo, em terreiros de candomblé, onde procurava apreender as modalidades de construção da identidade mítica (Augras, 1983), um aspecto bastante paradoxal da vida cotidiana da comunidade chamou-me a atenção. Todas as regras de comportamento dentro do terreiro remetem a estrito sistema de preceitos e proibições. Na maioria das vezes, no entanto, tais normas não são explicitadas verbalmente. Cabe aos noviços observar o comportamento dos mais velhos, tirarem suas próprias conclusões – jamais devem fazer perguntas – e tentar acertar por sua conta e risco. Pois o desrespeito às regras é imediatamente apontado. Cochinchos dos demais, ironias dos mais velhos, suave reprimenda ou violenta repreensão da mãe-de-santo, todas as espécies possíveis de censura sancionam na hora o menor deslize. Ao mesmo tempo, contudo, há situações em que a infração é, por assim dizer, incentivada.

Apreciada brincadeira é o jogo das multas. Trata-se de induzir algum membro do terreiro a descuidar-se em relação a determinada interdição, distraíndo-o no momento propício. Pilhado em flagrante, o faltoso tem de distribuir alguns trocados entre as pessoas que presenciaram, e na verdade provocaram a infração. Devo esclarecer que só pude observar cenas em que o objeto da brincadeira eram pessoas já bem antigas no terreiro, e sobejamente cientes dos preceitos e proibições.

O jogo das multas, por divertido que seja, não deixa, contudo, de remeter a regras de natureza religiosa. Quizila é coisa muito séria.

“Em Angola”, escreve Alfonso da Silva Rego (citado por Crossard-Binon, 1981, p. 134), “existe uma palavra que exprime uma idéia que encontramos em todos os lugares, a idéia daquilo que não é bom, que não convém, que é contrário à tradição ou à etiqueta, àquilo que se deve fazer etc. É a palavra *kijila*”. Formado a partir do étimo quimbundo, o termo quizila expressa, nos terreiros brasileiros, exatamente a mesma coisa, relativa a todas as filigranas dos preceitos e das proibições, e, mais especificamente, às interdições ligadas às idiossincrasias do “dono da cabeça” de cada iniciado. “*É quizila do meu santo*”, eis uma das frases mais ouvidas em todos os terreiros, sejam de origem banto ou nagô.¹

Por ser de emprego generalizado, a palavra quizila será utilizada aqui, de preferência ao termo *euó*, forma brasileira do iorubá *èwò*, de uso bem mais restrito no cotidiano dos terreiros.²

Descrivendo as aprendizagens da filha-de-santo, Giselle Crossard-Binon enumera vários tipos de quizilas, insistindo no seu caráter rigoroso, mas não deixa de registrar episódios nos quais até o próprio pai-de-santo infringe proibições publicamente. Nesse caso, precauções verbais são tomadas, para que a divindade não possa perceber “a ofensa que se lhe faz” (1981, p. 136). Esse tipo de malandragem é bem freqüente nos terreiros. Chamar abóbora de “inhame vermelho”, ou caranguejo de siri, é meio de contornar as situações. Mas a proibição permanece. A infração, ainda que jocosamente esvaziada do significado transgressor, parece paradoxalmente sublinhar a intangibilidade da lei.

No campo da sociologia e da psicologia social, inúmeros autores têm-se preocupado com o tema da transgressão. Em regra geral, associam-na a diversas situações de desorganização social, de anomia, e as pesquisas realizadas visam identificar formas de detectar causas de transgressão, sejam elas imputadas a características de situação ou

¹ Para as distinções entre candomblé Nagô, de Angola, de Congo, de caboclo etc., ver Augras, 1983, pp. 24-32. Boa avaliação crítica do conceito de ortodoxia será encontrada em Dantas (1982). No Brasil, foi Manoel Querino o primeiro autor a registrar a palavra “quizila”, definida como “antipatia supersticiosa que os africanos nutrem por certos alimentos e determinadas ações” (1955, p. 71).

² O dicionário de Abraham (1962, p. 169) traduz *èwò* por tabu, por exemplo, “*èwò mi ní, it is taboo for me*”. Por sua vez, Cacciatore define *euó* como “proibição, tabu, impedimento de fazer, comer, beber coisas que o orixá não gosta. Há *euós* temporários (durante a iniciação etc.) e outros definitivos, para toda a vida” (1977, p. 120). Esclarece ainda que *Kijila* significaria “proibição, preceito de jejum, lei” (*ib.*, p. 232).

fatores de personalidade. Vale dizer: a transgressão é enfocada como algo obviamente negativo, destruidor, indesejável. Cohen, que procedeu à revisão bastante abrangente do tema da transgressão, define o controle social como o conjunto de “processos e estruturas sociais que servem para impedir ou reduzir a transgressão” (1968, p. 89).

Ora, o que se observa do caso do terreiro é um mecanismo muito mais complexo. A transgressão é ao mesmo tempo sancionada e incentivada. No comportamento diário, não somente falhas são insinuadas, como se deixa de prestar informações explícitas sobre o conjunto de regras e, ainda, uma das poucas normas de conduta claramente ensinadas ao neófito é que ele não deve fazer perguntas.

Cohen (1968) considera que um dos aspectos importantes da transgressão é permitir o esclarecimento das normas, pois, “o sentido preciso de uma regra raramente é óbvio a partir apenas de sua afirmação verbal” (p. 26). No caso do terreiro, onde o conhecimento, por iniciático, é antes vivenciado do que verbalizado, é provável que ocorra mecanismo semelhante. Aprendem-se os limites, verificando empiricamente se foram ou não ultrapassados. Poder-se-ia logo identificar, no sutil incentivo à transgressão, como que uma finalidade pedagógica. O neófito, quando menos espera, vê desabar sobre si a ira dos sacerdotes. É provável que jamais esquecerá a lição.

Em sua fascinante autobiografia, conta Benvenuto Cellini (1954, p. 20) que, certa noite, estava seu pai perto do fogo, quando divisou um animal estranho em meio às chamas. Mandou chamar os filhos, mostrou o bicho, e aplicou no pequeno Benvenuto *una gran ceffata*, um bofetão. Acariciando o menino aos prantos, explicou: “Meu querido filho, não dei por você ter feito algo errado, mas somente para você se lembrar que essa lagartixa que você viu no fogo é uma salamandra, que pessoas dignas de crédito não viam mais, há muito tempo.”

Foi para se lembrar de ter visto um animal que não existe que Benvenuto foi castigado. A contradição remete ao mito. De algum modo parecido, o estabelecimento dos limites pela violação dos mesmos tende a estabelecer um modo paradoxal de conhecimento, cuja análise dificilmente poderá ser reduzida ao automatismo da simples correção do ilícito. Tudo deixa supor que proibição e transgressão não podem ser estudadas separadamente, que formam uma unidade dialeticamente articulada, cuja engrenagem desempenha relevante papel na economia de todo o sistema.

Como bem descreve Foucault (1963), “o jogo dos limites e da transgressão parece regulado por mera teimosia: a transgressão ultrapassa, e, sem parar, volta a ultrapassar uma linha que, atrás dela, logo se fecha em esquecida vaga, recuando de novo até o horizonte do intransponível (...) A transgressão leva o limite até o limite do seu ser” (p. 754). Acompanhar esse jogo teimoso, e até mesmo compreender como se articula em nível da realidade concreta do terreiro, constitui o desafio do presente trabalho.

1. Repensando a transgressão

Desde que os diversos tipos de proibições se tornaram objeto de investigação etnológica, o tema da transgressão tem sido constantemente evocado. Por exemplo, um guia clássico da antropologia inglesa adverte que “o termo tabu deve limitar-se a descrever uma proibição baseada em alguma sanção mágico-religiosa, cuja transgressão acarreta automaticamente o castigo” (*Royal Anthropological Institute*, 1973, p. 236). Proibição, transgressão, sanção e castigo definem-se reciprocamente, desenhando em filigrana o arcabouço das rígidas leis que organizam o campo do sagrado. Nessa perspectiva, o tabu é definido como aquilo que *não pode ser* transgredido, e, no discurso do terreiro, a quizila expressa a mesma rigidez: “proibição ritual, determinada pelo orixá, no seu culto, impondo interdições, temporárias ou definitivas, a seus filhos” (Cacciatore, 1977, p. 232). Na prática diária, no entanto, o comportamento dos fiéis parece ecoar a aparente *boutade* de Mauss: “os tabus são feitos para serem violados” (Métraux, 1963, p. 683).

Opondo-se ao discurso da lei e do senso comum, que vêem no tabu o preço que se paga para lidar com o sagrado,³ Mauss opera instigante inversão. Não seria a transgressão a própria fonte do sagrado?

Ouvindo a citação de Mauss da boca de Métraux,⁴ Bataille resolve incorporar o *insight* antropológico em seu ensaio sobre *Interdi-*

³ Ao comentar os costumes dos antigos Polinésios, Barrow (1979, p. 14) afirma: “contrapartida do *mana*, *tapu* é o aspecto proibitivo ou protetor do *mana*.” Como se sabe, foi da ilha do Tonga que o capitão Cook trouxe, em 1771, o conceito de *tapu*, que tanta fama alcançaria sob a forma anglicizada de *taboo*, até ser incorporado ao saber psicanalítico como sinônimo de proibição do incesto.

⁴ Comenta Métraux: “repeti para Bataille a frase que ouvira, sem avaliar plenamente todas as implicações.” (1963, p. 683.)

ção e transgressão (1957). Poucos autores dedicam páginas tão contundentes à dialética da “lei e da violação da lei”:

“A transgressão organizada forma, com a proibição, um conjunto que define a vida social. A frequência das transgressões, que ocorrem com regularidade, não invalida a firmeza intangível da proibição, da qual sempre constitui o esperado complemento – do mesmo modo que o movimento da diástole completa a sístole (...). Proibição e transgressão correspondem a esses movimentos contraditórios: a proibição rejeita, mas o fascínio leva à transgressão...” (1957a, p. 73.)

No mundo judaico-cristão cujas contradições Bataille analisa, esse fascínio é o próprio sabor do pecado, pois o ensaio relativo à *Interdição e transgressão* faz parte do livro dedicado a “*L’erotisme*”. A imprescindível alternância de diástole e sístole constrói ritmicamente o reino do Desejo: “A experiência leva à transgressão acabada, à transgressão bem-sucedida que, ao manter a interdição, transforma-a em objeto de gozo.” (1957a, p. 45, grifo do autor.) Delícias luciferinas, desafios prometéticos, a interpretação de Bataille está indissolúvelmente ligada à temática do pecado, à preocupação com o mal, que constitui um *a priori* do pensamento judaico-cristão. As proibições do *Levítico* estimulam conjuntamente os diversos tipos de pecado e as modalidades de expiação. Discriminam detalhadamente o que é imundo, o que é sagrado, quais são os comportamentos adequados e, sobretudo, estabelecem nesses pontos a competência dos sacerdotes. Fiadores da correta observância dos preceitos, agentes das diversas modalidades de resgate, os sacerdotes recebem no *Levítico* a garantia de exclusividade do controle da pureza da comunidade religiosa. Na Bíblia estamos longe do fascínio erotizado de Bataille, cujo enfoque, inapelavelmente individualista, reduz a transgressão ao desafio de Don Juan: não há prazer senão pecaminoso.

Deste modo, as brilhantes páginas de Bataille pouco nos esclarecem a respeito do significado antropológico do binômio proibição-transgressão. Apesar da cautela de Mauss, a informação etnológica é utilizada como simples ilustração em meio ao desenvolvimento do tema fundamental de toda a obra de Bataille: a constituição da liberdade humana por meio da “horível santidade do Mal” (1957b, p. 205), ou seja, a sistemática oposição à lei. Mas, no *Levítico*, a minuciosa estipulação das sanções às possíveis infrações sugere interpretação exatamente oposta. Não será, a transgressão, o necessário respaldo da lei?

“A lei da oferta pelo pecado” (*Levítico*. 6.24-30) ao mesmo tempo define os diversos tipos de transgressões, explicita as modalidades do sacrifício, descreve os objetos a serem utilizados, prevê o destino que lhes será dado em seguida, afirma o poder do sacerdote e até mesmo assegura sua subsistência. É privativo dos sacerdotes o encargo de comer “o que ficar da oferta”.⁵ A oferenda, “coisa santíssima”, só pode ser absorvida por pessoas especificamente treinadas para lidar com o sagrado. Alimentando-se de manjares consagrados, o sacerdote reforça sua intimidade com as coisas santas, que são por conseguinte *interiorizadas*, e passam, de modo concreto, a integrar o seu próprio corpo. Além de reforçar a santidade do sacerdote, esse processo tende a aumentar a distância entre ele e os simples fiéis, que já não se poderão aproximar de sua pessoa (assim como de todas as coisas consagradas) sem obedecer a estritos preceitos. À medida que determinada prescrição for desrespeitada, haverá necessariamente que oferecer novo sacrifício, em atendimento às leis da oferta pelo pecado ou pela culpa. Deste modo, a transgressão toma feições de engrenagem indispensável à realimentação do sistema religioso. Pois desencadeia todo o processo de reparação, troca, oferendas e pagamentos que acaba reassegurando a intangibilidade da lei e reforçando o poder do corpo dos especialistas na gestão do sagrado.

Essa paradoxal necessidade de transgressão seria para Augé (1978) a pura expressão do caráter impensável do poder. Estudando rituais de inversão em grupos religiosos do Golfo do Benim onde, periodicamente, mulheres dedicadas ao culto de determinado vodum fazem exatamente *tudo* o que costuma ser proibido,⁶ Augé conclui que tal encenação ritual da transgressão visa garantir a permanência das estruturas de poder. “Ao manipular as noções de proibição e limite, no deslocamento dos limites do possível e do pensável, esses ritos tendem a impor o caráter necessário e impensável do poder” (1978, p. 66). Tal como o signo, o poder é, por essência, arbitrário. Gera suas próprias fronteiras, e, ao incentivar a ultrapassagem, reafirma, ao mesmo tempo, sua transcendência e seu caráter concreto.

⁵ “Todo varão entre os sacerdotes a comerá; coisa santíssima é.” (*Lv* 6.29).

⁶ Vestir-se como homens, dizer obscenidades, pisar em despacho, comer oferendas são alguns desses comportamentos que representam total inversão dos preceitos. Observa-se-á que esses rituais fazem parte do culto de Avreketé, definido na mitologia como *trickster*, desempenhando portanto um papel de antemão paradoxal, pois desconhece interdições.

Em texto já clássico, vinha Gluckman apontando para a relevância de rituais semelhantes na prevenção de conflitos sociais e, talvez, psicológicos. Tais ritos permitiriam “atualizar conflitos fundamentais, tanto nas estruturas sociais como nas psiques individuais” (1963, p. 118), mas sua função essencial seria de, “ao permitir o protesto institucionalizado, renovar, por meios complexos, a unidade do sistema” (*ib.*, p. 112).

Gluckman hipotetiza a presença de certo efeito catártico⁷ na encenação das transgressões. Os rituais de inversão do comportamento usual proporcionariam às mulheres zulus certas compensações ao seu *status* inferior em relação aos homens. Constituiriam válvulas de escape em sociedades tradicionais com estruturas rígidas. Deste modo, rituais de rebelião serviriam, antes de mais nada, à manutenção do poder e das estruturas vigentes. À medida que, nas sociedades tradicionais, o poder político não se separa do poder religioso, não há como rejeitar a interpretação de Gluckman. Que se examine a lei mosaica ou os “rituais de rebelião no Sudoeste da África”, a transgressão, lá condenada, aqui promovida, é de qualquer maneira prevista pela economia do sistema. Em ambos os casos, acaba evidenciando o peso concreto do poder.

Ao analisar detalhadamente a lista das proibições arroladas no *Levítico*, Douglas (1976) relaciona o jogo do poder com os perigos inerentes à constituição do sagrado. Ampliando o enfoque durkheimiano que vê nas proibições um cuidado profilático destinado a separar nitidamente a esfera do sagrado do mundo profano,⁸ Douglas mostra que enfrentar os perigos do sagrado, ou seja, transgredir tais limites, constitui precisamente o modo de relacionar-se com a transcendência.

Partindo do conceito de *margem* introduzido por Van Gennep (1978), e desenvolvendo, na esteira de Turner (1974), a descrição dos atributos da *liminaridade*,⁹ Douglas afirma que “todas as margens são

⁷ A palavra *catarse* é utilizada aqui no seu sentido aristotélico original, acompanhando nisso o próprio Gluckman: “Estamos claramente lidando com o problema geral da *catarse*, colocado por Aristóteles em sua *Política* e sua *Tragédia* – a purificação da emoção através de terror, piedade e inspiração.” (1963, p. 126.)

⁸ Sintetizando a posição de Durkheim (1979), Douglas escreve que “o sagrado precisa estar continuamente cercado com proibições. O sagrado deve ser sempre tratado como contagioso porque relações com ele restringem-se a ser expressas por rituais de separação e demarcação e por crenças no perigo de se cruzar fronteiras proibidas” (1976, p. 35).

⁹ “Os atributos da liminaridade, ou de *personae* (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificação que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural.” (Turner, 1974, p. 117.)

perigosas” (1976, p. 149) e, por conseguinte, rituais de interdição e transgressão são necessariamente interligados ao promoverem o entrosamento dos mecanismos de delimitação e penetração nas próprias fontes do poder sagrado.

Proibições delimitam. Transgressões rompem as barreiras, instaurando o perigoso reino das margens, mas os poderes da ambigüidade são tais, que é precisamente a transgressão que vai afirmar a imprescindibilidade dos limites. Deste modo, não se pode considerar a transgressão como algo accidental ou contingente. A relação proibição/transgressão constitui articulação necessária à definição dos limites e à dinamização do sistema.

Nessa perspectiva, em vez de restringir a demarcação dos limites a um processo de ordenação lógica do mundo, como propõe Lévi-Strauss (1962) a partir da oposição entre coisas permitidas e coisas proibidas,¹⁰ poder-se-ia prosseguir na direção apontada por Leach (1978) quando sugere a reformulação dos estudos sobre o tabu do incesto, deslocando o enfoque nas transgressões.

Revelador do sagrado, garantia da lei, movente do sistema e articulador de significações, o exercício da transgressão é puro paradoxo. A leitura dos autores que se dedicaram ao tema¹¹ devolve nossa estranheza inicial ao nível da ingenuidade antropológica. Longe de indagar como é possível incentivar a transgressão, daí para diante perguntar-se-á: no campo sagrado, é possível deixar de transgredir?

2. “Dize tuas quizilas, e direi as minhas”¹²

Os autores que estudaram cultos africanos tradicionais na antiga Costa dos Escravos, e particularmente entre os grupos que deram ori-

¹⁰ “A diferença entre espécie permitida e espécie proibida explica-se menos pela atribuição a essa última de uma suposta nocividade, ou seja, como propriedade intrínseca de ordem física ou mística, do que pela preocupação de introduzir uma distinção entre espécie ‘marcada’ (no sentido dos lingüistas) e espécie ‘não marcada’” (Lévi-Strauss, 1962, p. 135), ou ainda: “Proibições e prescrições alimentares aparecem portanto como meios, teoricamente equivalentes para ‘significar o significado’, dentro de um sistema lógico cujas espécies consumíveis constituem, no todo ou em parte, os elementos.” (*Id. ib.*, p. 137.)

¹¹ Talvez o leitor possa ter estranhado a ausência de referências à obra de Laura L. Makarius, *Le sacré et la violation des interdits*, cujo título apresenta explícita vinculação com o tema tratado. Embora a autora parta do mesmo suposto, ou seja, afirme que “as razões da interdição incluem potencialmente os elementos da violação” (1974, p. 11), o enfoque assumidamente evolucionista e a preocupação etiológica que atribui todas as proibições a uma única origem, “o tabu do sangue”, tornam precária qualquer utilização dessa fonte.

¹² “*Kàà wò fun ni/Kí nkáá wò fun o*” (Bascom, 1980, p. 489). Em relação à tradução de *èèwo* como “quizila”, ver nota 2.

gem ao candomblé brasileiro, assinalaram a presença constante de preceitos e proibições sem, no entanto, dedicar-lhes espaço específico.

Assim é que Verger, em suas monumentais *Notes sur le culte des orisa et vodun* (1957), informa quais são os interditos de algumas poucas entre as divindades cultuadas na Nigéria, Benim e Togo. Em compensação, descreve pormenorizadamente o comportamento ritual dos sacerdotes frente à violação de uma proibição, no antigo Daomé. Expressando todos os sinais de intensa raiva, o sacerdote sai correndo pelas ruas gritando “*oma, oma*”, para exigir reparação. A queixa é julgada por um conselho que resolve se vai aceitá-la, ou não. Se for aceita, os adeptos do vodum ofendido participam do ritual de *oma* durante nove dias seguintes. Consiste em adotar comportamento aberrante. Vestindo-se de modo extravagante, usando cabaças rachadas ou panelas quebradas à guisa de chapéu, e colares feitos com frutas podres e velhos carretéis, armados de porretes, os participantes do *oma* cantam e insultam o culpado. Este deverá expressar arrependimento e pagar multa para reparar seu erro. Acrescenta Verger que, “depois de o *oma* acabar, ninguém deverá aludir aos cantos nem aos insultos que foram proferidos, sob pena de cometer, por sua vez, transgressão passível de *oma*” (1957, p. 567).

Encontram-se, nessa descrição, vários aspectos já abordados pelos autores que se dedicaram ao problema da transgressão. A situação de liminaridade provocada pela quebra do interdito é assumida de modo paroxístico pelos participantes do *oma*. Como bem observa Verger, “se tal sacrilégio ocorreu, tudo então se torna possível, nenhuma regra poderá ser respeitada daí para frente” (*ib.*). A assunção da culpa e, especificamente, a multa reintegram as coisas no seu devido lugar. A conseqüência do *oma* é o reforço da ordem. Sua própria ocorrência torna-se, por sua vez, fonte de tabu, num processo circular que, mais uma vez, afirma a permanência do poder.

Trabalhando na mesma área, Augé (1978) enfatiza a ligação da transgressão com a instauração da liminaridade. As mulheres devotas ao culto do vodum Avrekete, que por sua vez, é um *trickster*, ou seja, cuja função é precisamente virar o mundo pelo avesso, e instaurar a desordem, seguem pautas de comportamento que transgridem ao mesmo tempo os costumes da vida social e os preceitos dos templos dos demais voduns. “Avrekete desconhece as proibições; ou, mais exatamente, ele proíbe proibir; a única proibição que pesa sobre a sacer-

dotisas de Avreketé é a proibição de respeitar as proibições.” (Augé, 1978, p. 59.) Deus paradoxal, Avreketé parece representar o ponto extremo de desequilíbrio/equilíbrio do sistema, pois, se é proibido proibir, o poder se distribui, a força sagrada expande-se. Mas isso acontece apenas dentro dos limites dos seus templos. As demais divindades, e conseqüentemente seus adeptos, têm de continuar obedecendo as interdições.

Herskovits (1938), em seu exaustivo retrato do antigo Daomé, hoje Benim, assinala a força dos tabus em todos os instantes da vida do daomeano. Introduce inclusive uma distinção que vamos reencontrar mais tarde em vários momentos do trabalho de campo, aqui mesmo, no Brasil.

“Estritamente falando, os tabus são chamados *sú dúdú* (‘coisa proibida de comer’), enquanto as coisas que se devem fazer são chamadas de *nowaidô*” (1938, p. 160), o que parece corresponder àquilo que, nos terreiros, se chama de “preceitos”. Prossegue Herskovits: “(os tabus), como a própria filiação ao *sib*, são herdados do pai e devem ser observados por toda a vida. Se alguém cometer violação de seus tabus alimentares, voluntariamente ou não, e ficar calado a esse respeito, sofrerá erupção de pele, chamada *saláwá*, dentro de dez a quinze dias” (*id. ib.*). Somente um banho de folhas permitirá removê-la. De tal modo que, ao se convidar as pessoas para o almoço, é aconselhável perguntar as proibições alimentares de cada uma.¹³ Esclarece ainda que a mulher casada só obedece a proibição de sua linhagem (*sib*), e não à do esposo. Isso se aplica até mesmo na gravidez. Embora o filho, ao nascer, vá herdar os tabus do pai, enquanto estiver no ventre, não parece estar individualizado e, portanto, participa dos tabus da mãe”.

Herskovits é um dos poucos autores que descrevem conjuntamente proibição, transgressão, castigo e reparação. A imagem que nos transmite da cultura daomeana tradicional sugere um mundo rigidamente ordenado, cheio de proibições e de castigos definitivos. Por exemplo, a atividade dos caçadores é rodeada de mil preceitos e interdições. Quando o marido vai caçar, é vedado à mulher dele comer carne, senão, ela o expõe a ser atacado pelos bichos selvagens. Se alguém per-

¹³ Isso não acontece apenas no Benim e, na minha própria experiência, é um tanto desgastante para a dona-de-casa convidar para a mesma mesa pessoas com quizilas diversas.

guntar por ele, ela deve responder “meu marido não está”. Se disser que foi caçar, ele morrerá. A caça, tão importante para a economia do grupo, submetida a tantos imponderáveis, e objetivamente perigosa, é portanto cercada de cuidados. A mulher, embora sem participar diretamente da atividade de caça, é no entanto envolvida nos preceitos necessários ao êxito. É através dela que a desordem se pode inserir no mundo. Novamente encontramos uma articulação equacionada no modo do paradoxo, onde as contradições são introduzidas para reforçar a eficácia do sistema como um todo.

A agricultura, não menos relevante, é igualmente cercada de poder e perigos. Não se deve trabalhar no campo, no primeiro dia da semana, sob pena de ofender os deuses do “panteão das tormentas”, que matam o culpado com o raio. Os deuses da terra são ainda mais terríveis. Sakpatá, o maior dentre eles, manda como castigo todas as doenças de pele, incluindo lepra, varíola, e se tornou tão ameaçador que, conforme Verger (1957, p. 246), seu culto foi banido de toda a Nigéria, onde outrora o reverenciavam, sob o nome de Xapanã.¹⁴ Aos zeladores de Sakpatá é proibido comer várias caças (antílope, chagal) e, particularmente, comer juntos certos cereais, que são o milho, o sorgo, o milhete, e tudo quanto é tipo de feijão, porque, dizem, “quem comer esses cereais juntos, come a terra” (Herskovits, 1938, vol. 2, p. 141). Esse aspecto de não comer o próprio material de o que deus é feito aparece freqüentemente nos temas místicos da Costa dos Escravos, como veremos adiante. Acrescenta Herskovits que os grãos proibidos são considerados como “representativos” de diversas doenças de pele. O milhete corresponderia ao escorbuto, o sorgo, ao sarampo, o milho, à erisipela, e os feijões representariam a varíola.¹⁵

Do mesmo modo, os sacerdotes do “povo das águas” e, particularmente, de Agassú, antepassado mítico da família real do Daomé, não podem comer tartaruga, crustáceos, nem moluscos, por pertencen-

¹⁴ Conta Verger que, em 1884, depois de uma epidemia, o povo enfurecido matou os sacerdotes de Obaluaiê (apelido de Xapanã, tão terrível que seu nome não se pronuncia) causando tantos distúrbios que os ingleses, então donos da Nigéria, proibiram seu culto, primeiro em Abeokuta, e depois, em todo o país iorubá.

¹⁵ Talvez tenhamos aqui uma pista para entender a gênese de uma quizila que deixou R. Bastide tão intrigado, ou seja, a proibição de se comer feijão branco nos candomblés da Bahia. “Explicada” por um informante de Bastide como sendo quizila pessoal de Xangô, ou atribuída por informantes nossos a diversas divindades (Iemanjá, Oxóssi), a interdição de comer feijão branco poderia muito bem originar-se de uma adaptação do *Sú daomeano*, devido as próprias condições de alimentação no Brasil, onde seria problemático proibir a ingestão de tudo quanto é feijão.

cerem ao mesmo elemento. Desenha-se, cada vez com maior nitidez, a proibição daquilo que poderíamos chamar de *autofagia simbólica*. Os filhos dos deuses, e seus zeladores, não podem comer daquilo que significa sua própria substância, que é o fundamento de sua identidade mítica.

No levantamento realizado por Maupoil (1981), na mesma época de Herskovits, acerca das práticas divinatórias no Baixo-Daomé, as proibições que acompanham a consulta do oráculo parecem apontar para o mesmo sentido. Figuras do oráculo¹⁶ ligadas a Sakpatá recomendam não comer milho nem tampouco quebrar casas de cupim, “porque são a cabeça da terra” (1981, p. 553). Os filhos de Keviosso não podem usar nada vermelho, “nem mesmo casar com pessoas de tez avermelhada” (*ib.*, p. 474), porque os deuses do “panteão das tormentas” são particularmente apegados ao vermelho. Quando aparece no jogo a figura de *Ce Meji* que, no sistema daomeano, é regida conjuntamente por Keviosso e Sakpatá, a recomendação ao consulente é clara: deverá abster-se terminantemente de comer sorgo vermelho!

Do mesmo modo, gente de *Sa Meji* não pode lidar com bruxaria, por ser este o “signo” das feiticeiras.

Entre as comidas, além do galo e do cachorro, que são tabus praticamente universais, proibidos aos filhos de qualquer divindade, comer macaco é, na maioria dos casos, considerado uma abominação. É que os macacos passam por representar “o equivalente dos gêmeos na floresta”, e os gêmeos recebem culto especial entre os ewe e os iorubás. Para o filho de *Ka Meji*, a violação desse interdito é sancionada “pela morte do filho do culpado” (*ib.*, p. 529). Crianças concretas e gêmeos míticos são assim articulados como equivalentes pela mediação da figura do macaco.

Nesse ponto, a interdição parece relacionar-se claramente com a identificação de si e do outro. Ao apontar aquilo que é específico do deus e de seus sacerdotes, delimita espaço próprio e funciona como sinal, permitindo o reconhecimento pelos demais.

¹⁶ As figuras do oráculo iorubá, obtidas pela consulta do “rosário de Ifá”, ou, mais modernamente, pelo jogo de 16 caúris, são configurações complexas, cujo significado é fornecido pela récita dos *itãs Ifá*, textos oraculares que geralmente relatam algumas lendas e orientam o consulente acerca de sua conduta. Entre as recomendações sempre consta a estipulação de uma oferenda pois, sem troca, nada se consegue. Em cada uma das figuras, que Maupoil (1981) chama de “signos”, falam determinadas divindades, além do próprio deus do destino. O sistema oracular dos iorubás foi introduzido entre os ewe, com poucas modificações.

A informação sobre as quizilas de cada um não funciona apenas como aviso profilático, no sentido de evitar a transgressão. Desempenha também o papel de mútuo reconhecimento. “Dize tuas quizilas, e direi as minhas”, proclama *Ogunda* em texto oracular recolhido por Bascom na Nigéria (1980, p. 489). Conta a briga ocorrida entre Iemanjá e seu marido Okere, que repreendeu a mulher por ter infringido um dos seus *euó*, embora com a melhor das intenções, pois a mesma tinha recolhido as setas do marido para que não estragassem na chuva. Ora, isso é mais uma quizila de mulher de caçador, “as mulheres não devem entrar no quarto das flechas”. Okere ofendeu gravemente Iemanjá, que retrucou no mesmo tom e, furiosa, transformou-se em rio. A segunda mulher (*iyàwò*, *junior wife*) de Okere solidarizou-se com Iemanjá e virou rio também. O texto oracular conclui sabiamente que “as pessoas têm que ter paciência”, além do que “devemos saber os tabus uns dos outros” (*ib.*, p. 493).

Conhecer quais são as interdições de cada pessoa é meio de saber como lidar com ela. Facilita a observação das regras de cortesia e de precedência, mas pode também ser usado como arma, conforme outro texto oracular, de *Ossá*, contando como Orumilá, o deus do destino, conseguiu arrancar de Oxum a riqueza e a prosperidade, mediante verdadeiro processo de extorsão. Era muito pobre, e o oráculo sugeriu que “ele deveria fazer com que Oxum comesse seu tabu” (*Jéwo je*, *ibid.*, p. 442). Exu ajudou Orumilá a montar uma cilada para Oxum, de tal maneira que, ao sentar em seu trono, ela receberia um banho de cerveja, feita com determinado cereal do qual não pode beber nem comer. Assim aconteceu, Oxum fez um escândalo, e Exu interveio, esclarecendo que, se ela não abrisse para Orumilá “a porta da riqueza, a porta das crianças”, ele viria todo dia repetir a mesma operação. Coagida dessa forma, Oxum tratou de dar a Orumilá tantos filhos e tanto dinheiro quanto quisesse. Orumilá então deu em oferenda a Oxum todas as coisas que, para ela, são boas de comer, galinha, acarajé, nozes-de-cola etc. A reparação havia de suceder à ofensa.

Nota-se que importante papel é atribuído a Exu, como incentivador da transgressão. Ocorre que geralmente Exu é apresentado como grande cobrador das faltas, que pune rigorosamente os que não cumprem as obrigações, e atende aos pedidos daqueles que agem corretamente. Aqui, parece encontrar-se com Avrekete. Por ser o grande mediador, senhor de todas as direções do tempo e do espaço, assegurando a distribuição da força sagrada, ninguém melhor do que Exu pode

induzir a transgressão. Pois seu espaço é a própria liminaridade, não fosse ele o dono do limiar. Deste modo, Exu permite agora afirmar com segurança aquilo que viamos desenhar-se no decorrer da revisão teórica, ou seja, a indissociabilidade da proibição e da transgressão, para compor uma unidade dinâmica onde a infração não é simples acidente na aplicação da lei, mas constitui movimento necessário, imprescindível, na dialética do sistema. A descrição dos rituais pelos africanistas leva a inserir outros componentes no binômio proibição/transgressão. O castigo certamente aparece, e visa a sancionar o desrespeito da lei. A atuação de Exu nessa história de Oxê possibilita, contudo, que se introduza o terceiro momento, igualmente imprescindível na dinâmica do conjunto, a reparação. Nota-se que Orumilá, ao oferecer a Oxum as coisas-boas-de-comer, ao mesmo tempo restitui-lhe as forças enfraquecidas pela ingestão da substância danosa, aumenta seu poder, supera a infração, e restaura a ordem do mundo. A oferenda contribui para a distribuição da força sagrada, e estabelece novos fluxos de comunicação. À medida que a transgressão implica reparação e esta, oferenda, os aspectos negativos, o castigo, a morte, somente aparecem quando ocorre uma parada no processo. Quando precisamente as trocas se detêm. É nesse momento que Exu assume seu papel de implacável cobrador.

Vejamos a história de Akinsa Emere, do odu *Obará*, que, em vez de entregar a oferenda aos deuses, resolveu parar o sistema de trocas, e simplesmente, comeu por conta própria a oferenda que deveria fazer. Engasgou e morreu.

“Akinsa Emere nunca mais comeu.

Exu ficou dançando, se regozijando.” (Bascom, 1980, p. 573.)

À medida que a oferenda é classicamente considerada como representando simbolicamente o próprio ofertante, este é um caso extremo de autofagia. Não há sequer possibilidade de reparação.

No que diz respeito à vida cotidiana, mitos clássicos dos iorubás afirmam a importância de conhecer-se, para saber como comportar-se corretamente neste mundo. Tal conhecimento só pode ser alcançado mediante a consulta do oráculo, que dirá “de que material é feita a cabeça” de cada pessoa. Um texto oracular recolhido da boca de um sacerdote nigeriano por Juana Elbein dos Santos e Deoscóredes M. dos Santos (1971) explica que cada pessoa, antes de nascer, tem sua cabe-

ça (*orí*) miticamente moldada no além (*òrum*), a partir de determinada matéria prima-ancestral (*Ipòrí*), cuja identificação, pelo oráculo, permitirá esclarecer qual é sua natureza verdadeira. Não somente a pessoa saberá que tipo de oferenda deve fazer para agradar os deuses, mas será também informada a respeito de “todas as coisas que lhe são prescritas como interdições (*èèwò*), proibidas de comer, por causa da maneira como *orí* foi moldado” (Santos e Santos, 1971, p. 52). Vê-se que, tal como no conceito daomeano de *sú dúdú*, comentado por Herskovits (1938), o conceito iorubá de *èèwò*, nesse texto, remete explicitamente ao mesmo significado. E ainda, “Ifá dirá qual a divindade que deves servir, que coisa te é proibida e não deves comer. Pois não deves comer do mesmo corpo a partir do qual foi construída tua cabeça” (*id. ib.* p. 53, grifo nosso).

O esclarecimento das proibições rituais torna-se sinônimo da auto-identificação. Antigo gastrônomo francês já cunhara o provérbio: “dize o que comes, e direi quem és”. O oráculo iorubá propõe a sentença inversa: “darei o que não podes comer, e saberás quem és.”

Resta verificar se, no cotidiano do terreiro, é possível observar a mesma convergência das interdições em torno das “coisas-proibidas-de-comer”. É preciso observar, junto com Weber (1944) que a proibição de certos alimentos é fonte da comensalidade ou convivialidade. Não se restringe, portanto, a evitar que a pessoa ingira substâncias danosas para ela, mas também constrói um espaço próprio, onde se podem encontrar e identificar outras pessoas regidas por tabus idênticos ou semelhantes. Como bem viu Maffesoli, “o mecanismo de interdições e obrigações que se exprime em diversos rituais *determina (determinatio)*, delimita, instaura o ser (...) Ao estipular precisamente interdição e obrigação, determina-se um *território*, ou seja, funda-se deste modo uma comunidade” (Maffesoli, 1980, p. 344).

A proibição alimentar que, no decorrer da leitura dos trabalhos dos africanistas, ganhou espetacular destaque, poderá então ser vista como núcleo de significação em torno do qual serão articulados os diversos aspectos do funcionamento da comunidade.

3. Quizila – a passagem de si para si mesmo

Entre os autores que realizaram pesquisa de campo no Brasil, não foi possível encontrar estudo sistemático dedicado ao tema das

proibições. As interdições são apenas aludidas, em meio a tantos aspectos do culto. Por exemplo, René Ribeiro, ao descrever as peculiaridades dos xangôs de Recife, lista “proibições e cautelas” diversas (1978, pp. 115 e seg.), e ainda assinala alguns tipos de sanções, que vão desde os “bolos”, aplicados pelo pai-de-santo em filhas faltosas, até castigos infligidos diretamente pelo próprio orixá. No entanto, não se demora nesse tema, e não parece ter observado situações de “incentivo” à transgressão, nem tampouco relatado alguma coisa parecida com reparação. Do mesmo modo, Bastide, embora cite algumas interdições no decorrer de suas obras, não lhes dá destaque peculiar, nem se detém no seu significado específico. Em sua pequena monografia dedicada à descrição da *Cozinha dos deuses* (1952), observa que existem tabus temporários e que, provavelmente, haveria aumento de proibições à medida que se sobe na hierarquia do terreiro. O babalaô, por ser “encarregado de ler nos búzios as proibições alimentares individuais dos seus consulentes” (1952, p. 22) teria conseqüentemente “encargo mais pesado” e seria, por sua vez, sujeito a mais quizilas que os outros sacerdotes do terreiro. Embora Bastide afirme que “há uma lógica do ‘eho’, que tem suas origens nos mitos” (*ib.*, p. 23), não se pode dizer que os poucos exemplos que fornece sejam muito esclarecedores.¹⁷

Mais recentemente, Lépine (1982), ao proceder a “análise formal do panteão nagô”, estabelece diversos quadros onde procura sistematizar as informações acerca dos objetos e das preferências atribuídos a cada um dos orixás. Tem o cuidado de assinalar, ao lado das oferendas prescritas, quais os euó das divindades. Interessada em elaborar sistema lógico de classificação, como boa estruturalista de estrita observância lévi-straussiana, Lépine não se detém, portanto, em esclarecer como preceitos e proibições se articulam na vida concreta

¹⁷ Detém-se mais demoradamente na famosa proibição de comer feijão branco, à qual aludimos na nota 15, dizendo que “se Xangô não pode comer feijão branco é porque, sem dúvida, estava preparando um prato de feijão branco quando seus inimigos, aproveitando-lhe a distração, tentaram roubar-lhe o trono” (1958, p. 23). Essa etiologia, estranhíssima aos olhos de quem tem um mínimo de vivência de terreiro, ter-lhe-ia sido “dada como provável por Archelaos de Abreu, um dos homens que melhor conhecem o Brasil e a história dos deuses africanos” (*ib.*, p. 26, nota 18). Com todo o respeito que temos pela memória de ambos, parece tratar-se aqui da típica situação em que o informante – Obá Abiodun levantado por Aninha, fundadora do Axé Opô Afonjá de São Gonçalo do Retiro, conforme Costa Lima (1981), e profundo conhecedor de todas as tradições – fornece a primeira interpretação que lhe vem à cabeça, e que acha que vai agradar ao aflito pesquisador, para livrar-se de sua insistência sem ofendê-lo. Do mesmo modo, “Mãe Andreza, de Porto Alegre”, explicou a Bastide que “se Oxum não pode comer certos peixes, é por que esses peixes se deslocam movendo a cauda (e) Oxum marcha movendo o traseiro, balançando voluptuosamente as ancas” (*ib.*, nota 19), e ele acreditou.

do terreiro, ao contrário de nosso objetivo, que é tentar apreender como sacerdotes e sacerdotisas vivem as aparentes contradições do sistema ritual. Assim sendo, embora as informações recolhidas por Lépine em dois terreiros tradicionais da Bahia constituam fonte valiosa, não há dúvida de que o artigo publicado por Cossard-Binon (1981), relativo à vida cotidiana da filha-de-santo, nos oferece observações bem mais instigantes, pois, na verdade, relata suas próprias aprendizagens em terreiro de nação Angola. Considera que as quizilas têm por objetivo principal evitar que a filha-de-santo se exponha a influências maléficas, ou seja, descreve-as como sendo de natureza essencialmente *profilática*.

“Os outros seres podem carregar consigo más influências e (a filha-de-santo) não deve deixar ninguém se sentar ou se deitar em sua esteira ou cama. Não terminará o que outra pessoa começou; não pode fechar o que alguém abriu e evita deixar gavetas, caixas ou malas abertas. Não come o resto dos outros, não usa suas roupas, não come nem bebe em recipientes já usados por alguém. Não recolhe lixo com as mãos; não recolhe lixo que outra pessoa varreu. Cuida para que ninguém passe o braço, a mão ou um objeto qualquer em cima de sua cabeça, pois é lá que está seu orixá” (p. 134).

Como se vê, a vida da iaô é inteiramente ritmada por preceitos e proibições. Tem de proteger-se, mas deve também cuidar de nada fazer que possa dilapidar a força sagrada, *axé*, que impregna todos os objetos consagrados e, entre eles, seu próprio corpo. Daí a preocupação com banhos, com a maneira de vestir-se, e, notavelmente, alimentar-se. Nesse ponto, Cossard-Binon parece ser o único autor a assinalar aquilo que chamei de “transgressão incentivada”, pois não se ensina à inicianda quais as proibições que deve respeitar. Espera-se que a iaô incorra em erro, para, em seguida, repreendê-la. “As pessoas mais antigas do candomblé sentem um certo prazer em interrogar maliciosamente as jovens iaô para saber se comem este ou aquele alimento consagrado a seus orixás. Se elas respondem que não respeitaram as proibições, as mais antigas não deixam de comentar suas respostas com ironia.” (*ib.*, p. 135.) Como a inicianda jamais deve fazer perguntas, fato também assinalado pela mesma autora, o mais provável é que cometa inúmeras transgressões. Reencontramos um aspecto que fora sublinhado por vários antropólogos, qual seja, a vinculação do binômio proibição/transgressão à manutenção dos esquemas de poder. No caso citado por Cossard-Binon, são “as mais velhas” que se encarregam de

verificar a observância das quizilas e censurar as faltas. Além do prazer malicioso que qualquer pessoa – até fora do terreiro – sente em apontar erros alheios, parece que, no caso do candomblé, emerge outra dimensão. As mais velhas são depositárias do saber, seu poder provém da longa convivência com o sagrado, e através delas é todo o valor da tradição ancestral que se afirma. Nessa perspectiva, o não esclarecimento dos neófitos parece até justificar-se. Pois o saber ancestral deve ser apreendido aos poucos, devagar, não constitui simples aquisição de informações, mas é modo de ser. A aprendizagem das regras caminha junto com o amadurecimento do adepto. Do mesmo modo, somente a contínua convivência com o terreiro permite ao observador de campo perceber as sutis filigranas que articulam todo o jogo, constantemente promovido, entre regras, interdições, transgressões e reparações, na vida cotidiana da casa-de-santo.

Bom exemplo disso é fornecido pelos trabalhos de Costa Lima, assíduo freqüentador dos candomblés baianos que dedicou um capítulo de sua dissertação de mestrado a uma categoria específica de proibições, da qual ainda não tratamos, que é “o tabu do incesto na família-de-santo” (1977). Sabe-se, desde as observações de Bastide (1978), que os membros de uma mesma comunidade religiosa são vistos como pertencentes a uma família unida por laços míticos e rituais. Deste modo, a exogamia é a regra, pois qualquer relação sexual entre membros da comunidade seria considerada como incesto.

Para ilustrar apenas essa regra, “os noviços do mesmo ‘barco’ são ‘irmãos e irmãs de esteira’, unidos por laços particularmente estreitos. A interdição estende-se também aos membros de outros ‘barcos’, por serem todos filhos da mesma Mãe. Aos ogãs e ekedi, tampouco é ilícita a união entre si ou com os demais sacerdotes e sacerdotisas. Com efeito, cada ogã é considerado por todos os filhos ou filhas da casa como pai. Não se pode unir à ialorixá pelos seguintes motivos: se o dono de sua cabeça for o mesmo da mãe-de-santo, o ogã passa a ser considerado como seu pai, se o dono da cabeça for diferente, o ogã é então considerado como um dos filhos da ialorixá. O mesmo sistema aplica-se às relações entre ogã e ekedi” (Augras, 1983, p. 203), e assim por diante. É necessária grande familiaridade com a vida do terreiro, para orientar-se nesse labirinto. Familiaridade é o que não falta a Costa Lima, que se detém em verificar minuciosamente como o sistema funciona na prática.

Interessante é observar que, em capítulo dedicado ao tabu do incesto, perto da metade do texto trata precisamente da transgressão, que, a acreditar-se nos diversos informantes, ocorre com certa freqüência. Assinala o autor que, na vida cotidiana, não é muito fácil distinguir proibições rituais de normas éticas, ou, melhor dizendo, os aspectos rituais parecem mediar a articulação das regras éticas de conduta.¹⁸ A maneira como a comunidade costuma lidar com a transgressão desse tabu específico é bastante reveladora das regras implícitas de comportamento que norteiam as estratégias do grupo. “O certo – me diz um informante experimentado e sabedor das coisas – é não fazer. Mas se a pessoa tem um caso com um irmão de santo, a gente procura explicar de uma maneira que se entenda dentro da lei da seita.” (Costa Lima, 1977, p. 168.) Em certos casos, a transgressão é sancionada pela expulsão pura e simples dos culpados. De acordo com o autor, contudo, essa sanção automática, quase mecânica, constitui a exceção. O que costuma acontecer, e agora voltamos a encontrar aquilo que os estudos dos africanistas permitiram pôr em evidência, é o complexo desencadeamento de um processo de reinserção do transgressor no sistema, com o paralelo acréscimo da força sagrada. Diz um informante de Costa Lima: “O santo pode achar que um homem de Ogum (filho de Ogum) pode se casar com uma mulher que é também filha de Ogum – porque isto pode trazer benefícios para sua filha. Neste caso, é o próprio santo que suspende a quizila.” De outro informante ouvi também: “O santo permite se quiser, ou impede se quiser.” (Costa Lima, 1977, p. 173, grifo nosso.)

Vale dizer: o que importa não é a cega obediência aos preceitos, o fundamental é atender à vontade dos deuses. À medida que é o próprio orixá que promove a transgressão, ele, mais uma vez, afirma seu poder. De novo, comprova-se a imprescindibilidade da transgressão como elemento essencial de confirmação do caráter arbitrário e ilógico do poder dos deuses.

Poder-se-ia interpretar esse mecanismo de superação da transgressão como típico exercício de “jogo de cintura” dos adeptos em relação aos preceitos, de modo a contornar o problema, recolocando a todos em boa situação. Não deixa de ser. Mas seria possível indagar se

¹⁸ Em nota de pé de página (nº 57) Costa Lima (1977) cita um autor nigeriano, que afirma: “Sometimes, of course, it is not easy to draw the line between the merely ritual and the purely ethical, as they are often involved one in the other or, rather, as the ritual may be a mean for the easy attainment of the ethical.” (Idowu, citado p. 162.)

a capacidade de elaborar estratégias paradoxais para superar situações conflituadas – tão marcante em vários aspectos da cultura negra brasileira – não se teria desenvolvido tão bem e tão adequadamente, se não se apoiasse numa visão de mundo equacionada em termos de circulação, de troca, de constante dialética entre pólos antagônicos e cambiantes?

Proposição semelhante a esta é definida por Sodré (1983), que comenta: “A treta (outro nome para *jeito*, que na sociedade brasileira é uma esquivia à rigidez das leis e dos regulamentos) faz parte da ordem das aparências, é um jogo dos menos fortes. Mas não é um jogo infeliz, que incita à depressão ou à passividade. É algo que surge da atividade e da alegria de jogar com o singular, com o instante – o *Kairós*” (1983, p. 168). Nesse jogo, o homem não está só. São os próprios orixás que ensinam e promovem o conflito. “Na verdade, as coisas só existem através da luta que se pode travar com elas (Exu, orixá responsável pelo dinamismo das coisas, é também chamado de *Pai da Luta*). Não é a violência ou a força das armas que entram em jogo aqui (a guerra é um aspecto pequeno e episódico da luta) mas as artimanhas, a astúcia, a coragem, o poder de realização (axé) implicados.” (*Id. ib.*, p. 145, grifos do autor.)

“Jeitinho”, malandragem, superação da transgressão não expressam desrespeito, portanto. Fazem parte integrante da própria ideologia do terreiro e, quando analisados de forma não preconceituosa, contribuem para ressaltar mais uma vez a importância da visão dialética do mundo, no sistema estudado.

A pesquisa de campo que realizamos em vários terreiros do Grande Rio¹⁹ propunha-se levantar, de modo mais exaustivo possível, as proibições rituais e as situações de transgressão, bem como as interpretações dadas a tais situações pelos membros das comunidades. A convivência pessoal com a vida de um terreiro de nação Keto permitiu-me recolher bastante material relativo a quizilas, preceitos e transgressões.²⁰ A coleta, nos últimos dois anos, tem sido ampliada, e reali-

¹⁹ Embora a tradição antropológica e sobretudo folclórica tenha privilegiado a Bahia como terra do candomblé, é evidente que o tráfico negreiro cobriu todas as costas do Brasil e, por conseguinte, podem-se encontrar cultos de origem africana em toda parte. Minha escolha do Grande Rio como campo de pesquisa deve-se a razões puramente pragmáticas. É onde eu moro. É forçoso reconhecer, aliás, que praticamente todos os terreiros do Rio estão filiados às casas-de-santo da Bahia, e não parece haver motivo para estabelecer pontos de divergências entre estas e aqueles. Recebi também valiosos comentários por parte de S. M. E., ialorixá com casa de Keto situada na Grande São Paulo.

²⁰ Acompanho as atividades do Ilé Axé Opó Afonjá de Coelho da Rocha, desde 1979. A respeito dessa casa-de-santo, ver Augras e Santos (1985).

zada de modo mais sistemático junto a pais e mães-de-santo de nações Ijexá e Jeje, além do Keto,²¹ graças à colaboração de Marco Antonio Guimarães, cuja participação não se limitou ao registro dos dados, mas tem constantemente enriquecido a interpretação dos mesmos, devido a sua experiência pessoal da vida religiosa.²² Suas sugestões estão incorporadas à presente exposição.

De início, tornou-se patente a grande variedade de proibições, e a conseqüente dificuldade de obter um quadro coerente, a partir de muitas informações contraditórias. Como já foi repetidamente assinado pelos pesquisadores, cada terreiro compõe uma unidade fechada sobre si própria, com suas regras, suas tradições, e procura zelar pela manutenção das mesmas com um mínimo de interferências externas. Deste modo, preceitos e interdições sofrem inúmeras variações, pois não estão ligados apenas às características de cada orixá – que são mais ou menos “universais”, como se verá adiante – mas também se originam das diversas idiosincrasias de cada membro da comunidade. Diz S.M.E., mãe-de-santo de nação Keto, com muita preocupação pela ortodoxia de origem africana: “Aqui no Brasil, o euó vem de muitos lugares. Já na África, ele é localizado, étnico, tribal, familiar. Nem sempre é ligado ao culto, seja de orixá ou antepassados. Por isso, sempre o que é de família, ou nação, serve para todos. O que determina, para um iniciado, seu euó, é o odu de nascimento.²³ Depois de iniciado, na saída do orunko (em termos de África), o filho joga, na frente

²¹ A restrição do levantamento ao âmbito classicamente definido como jeje-nagô não se deve a uma escolha deliberada por parte dos pesquisadores, mas sim a limitações destes, que têm maior trânsito nessa área. De acordo com Cacciatore (1977), as nações Keto e Ijexá incluem-se entre o grupo Nagô, sendo que “os rituais do Keto foram adotados pelos candomblés mais conservadores”, e “o ritual do Ijexá é muito semelhante ao Keto, diferenciando-se em certas danças, ritmos, tipos de atabaques etc.”. A nação jeje, por sua vez, designa descendentes de escravos vindos do Daomé (*ewe*), havendo ainda na Bahia (Cachoeira) e no Maranhão (São Luís) grupos de culto jeje tradicional. No que diz respeito às casas do jeje do Rio de Janeiro, a mesma autora pondera que “usam grande número de deuses e rituais nagô”, o que explica as poucas diferenças encontradas na presente pesquisa.

²² Marco Antonio Guimarães está atualmente cursando o mestrado em psicologia na PUC/RJ. Devo aqui agradecer seu desprendimento, já que esta pesquisa, como as demais que tive oportunidade de realizar na área do candomblé, não recebeu financiamento algum de qualquer instituição que fosse.

²³ De acordo com o mito, cada pessoa, antes de nascer, escolhe o seu destino, expresso por uma das configurações do oráculo, às quais nos referimos na nota 16. O odu, ou figura do destino, acompanha toda a vida da pessoa, congrega as suas peculiaridades, e, de acordo com diversos informantes, determina as características individuais da personalidade. Daí a importância da consulta do oráculo, para o adepto saber quem ele é realmente e conhecer o caminho que convém à sua natureza.

do povo, para determinar seu odu, sua personalidade e seus euó. Cada odu tem seus euó particulares. Não só quanto à comida mas à vestimenta, atitudes, casamento, profissões. Aqui em casa o euó é usado de maneira africana, por causa de meu pai, mas ainda respeito resquício de euó de minha falecida mãe.” Ocorre que a informante foi iniciada primeiro em casa de célebre mãe-de-santo de nação Angola e encaminhou-se mais tarde para a nação Keto, tendo hoje um sacerdote nigeriano como seu pai-de-santo. Apesar de toda sua ortodoxia, não pode deixar de atender às regras e proibições de sua casa de origem, por fazerem parte de sua própria história. Há, portanto, proibições que são herdadas, de acordo com as raízes do pai ou da mãe-de-santo.

Há também quizilas individuais. Diz um informante de Costa Lima (1977, p. 163): “(Euó) é o mesmo que quizila. Estas quizilas são sempre tiradas pelos orixás ou pelos odus. Existe também euó criado pela própria pessoa, quando muito supersticiosa.” Na minha vivência pessoal de terreiro, confesso que jamais consegui deslindar o que poderia ser criação individual do que era apresentado como quizila determinada pelo próprio orixá ou odu. É possível, no entanto, que tais criações, no decorrer do tempo, passem a ser incorporadas no acervo de proibições da casa, particularmente no caso de pessoas antigas e, conseqüentemente, respeitadas. Em compensação, o que se observa, na vida cotidiana da comunidade, é o progressivo ajustamento do filho-de-santo às quizilas que lhe foram indicadas. “Nos quarenta dias (contados a partir da iniciação) verifico cuidadosamente os alimentos do orixá da pessoa”, declara S.M.E., “se comer e não fizer mal, então vá em frente”. Outros informantes esclareceram tratar-se de uma verdadeira aprendizagem por ensaio e erro. “A gente vai testando, se passar mal, aí sabe que é quizila mesmo”. Parece que o filho-de-santo vai negociando constantemente suas possibilidades de ação e seus limites. Novamente encontramos o “jeitinho”, como mecanismo intrínseco de lidar com o sagrado.

As proibições, aliás, não são apresentadas como estáveis. Vão mudando de acordo com o status do iniciado, ao longo de sua vida sacerdotal. Isso é particularmente notável em relação às interdições que chamamos de *profiláticas*, já que, acompanhando ritos de passagem, têm por objetivo preservar o iniciado de contatos ou situações perigosas.

Após realizar o primeiro bori,²⁴ o filho de uma casa tradicional de Keto recebe as seguintes recomendações: “durante três meses, não

²⁴ Ver descrição dessa cerimônia em Verger (1981).

entrar em hospital, nem cemitério, praia só depois de seis meses, evitar sol e sereno, manter abstinência sexual por 21 dias, e, por um mês, não cortar cabelo, não beber, nem entrar em pagode” (S. C. M.). Parece que tais interdições remetem aos perigos da desordem que se revelam em situações de liminaridade, como bem viu Douglas (1976). Pessoa recém-iniciada, enquanto usar o Kelê, colar que “significa a sujeição absoluta do iniciando ao orixá e obediência total à mãe ou pai-de-santo que fez a sua cabeça” (Cacciatore, 1977, p. 163), deverá, conforme informação de iniciado de nação ijexá, “usar roupa branca sempre, cobrir a cabeça com pano branco quando na rua, estar em casa às 12, 18 e 24 horas, tomar banho de abô semanal,²⁵ dormir em esteira, não ter relações sexuais, não comer carne às sextas-feiras, só peixe, usar prato e colher rituais, não comer à mesa, não sentar em lugares que os outros sentam, só na esteira, não comer sal às sextas-feiras, não passar em cemitérios nem hospital, e usar contra-egun”, proibições às quais as casas de jeje acrescentam a recomendação singular de “não olhar no espelho, nem olhar no olho das pessoas”.

Não obtivemos explicação para essa interdição mas não se pode deixar de lembrar que, em várias culturas, o espelho é considerado como algo ligado à morte e à irrupção da alteridade.²⁶ Nos terreiros, conta-se que, certa feita, Xangô estava sendo perseguido por Eguns, e se escondeu atrás de espelhos dispostos por Iansã (ou de um espelho d’água suscitado por Oxum, em outra variante), de tal modo que, ao se verem refletidos, os espíritos dos mortos fugiram, apavorados, e Xangô deles se livrou. Nessa perspectiva, parece que a proibição de mirar-se – no espelho ou no olhar do outro – atende ao mesmo cuidado que recomenda o uso do “contra-egun”, bracelete trançado de palha-da-costa, que tem precisamente por finalidade afastar os espíritos dos mortos. Do mesmo modo, é proibido entrar em cemitérios e hospitais, lugares onde a morte circula e espregueia. Na verdade, a nenhum adepto do candomblé é aconselhada a freqüentação de cemitério, em momento algum de sua vida. No caso da pessoa que acaba de submeter-se a rito de passagem, a interdição é reforçada pela fragilização decorrente das próprias transformações que ela experimentou. Em muitos aspectos, iniciados são vistos como crianças recém-nascidas e

²⁵ Abô é, conforme Cacciatore (1977, p. 33), “líquido feito com folhas sagradas, maceradas em água das quartinhas do ronco. Serve para banhos purificatórios”.

²⁶ Sobre o espelho como fonte da descoberta da alteridade, ver Augras (1978, pp. 58-59).

as proibições descritas ilustram claramente esse ponto. Vestir branco, não comer sal nem carne às sextas-feiras são preceitos ligados ao culto específico de Oxalá, deus criador, que preside ao renascimento místico dos adeptos. Pois o branco é a cor exclusiva das vestes de Oxalá, o sal é um dos seus tabus, assim como a matança de animais no dia que lhe é consagrado, ou seja, na sexta-feira.²⁷ O preceito que remete à obrigação de estar em casa às 12, 18 e 24 horas parece relacionado com a necessidade de evitar situações potencialmente perigosas. As horas cruciais do dia são consideradas como particularmente ameaçadoras. Observa Waldeloir Rego: “As horas mais perigosas são meio-dia e meia-noite, principalmente essa hora, porque a noite é governada pelo perigosíssimo Odu Oyeku Meji. À meia-noite ninguém deve estar na rua, principalmente em uma encruzilhada, mas se isso acontecer, deve-se entrar em algum lugar e esperar passar os primeiros minutos.” (1981, s/p.) Além disso, quem não sabe que existe determinado tipo de encruzilhada, usada para fazer coisas ruins, sempre por volta do meio-dia, com o Sol a pino? Meio-dia e meia-noite são encruzilhadas dentro do tempo, e na mesma ordem de idéias, 18 horas, hora de lusco-fusco, que separa o dia da noite, representa a mesma perigosa articulação. Em todas as encruzilhadas do espaço e do tempo reina Exu, senhor da liminaridade e dos poderes de transformação. Pessoas que acabam de submeter-se a algum rito de passagem não podem, nem por descuido, expor-se a mais uma situação liminar.

As demais recomendações (só sentar em esteira, usar talheres próprios etc.) já tinham sido assinaladas por Cossard-Binon (1981) e interpretadas pela autora como medidas de cunho igualmente profilático, visando preservar a noviça de eventuais influências maléficas. Ao longo da vida religiosa, com as sucessivas mudanças de *status* e os rituais correspondentes, aumentarão cuidados e obrigações, sempre obedecendo a regras semelhantes.

Bem mais intrigante nos pareceu, contudo, o complexo sistema formado pelos tabus alimentares. Euó, como já foi assinalado, é nos mitos sinônimo de “coisa-proibida-de-comer” e, de fato, a grande maioria das quizilas com as quais nos deparamos no dia-a-dia do terreiro é constituída por proibições alimentares.

²⁷ Substituir carne por peixe parece remeter ao sincretismo com o catolicismo, em que se deixa de comer carne na sexta-feira em respeito à morte de Cristo, que, como se sabe, é assimilado a Oxalá enquanto Nosso Senhor do Bonfim.

Levantá-las de modo exaustivo não constitui tarefa pequena. É tema onde se obtêm informações as mais descontraídas, para não dizer francamente antagônicas. Abusando da benevolência de nossos informantes, conseguimos, contudo, estabelecer um quadro razoavelmente abrangente (vide adiante). No entanto, à medida que prosseguíamos na pesquisa de campo, e discutíamos as contradições entre informações às vezes obtidas da mesma fonte, passamos a desconfiar que o estabelecimento de uma lista coerente de proibições talvez não fosse o caminho mais adequado para a compreensão do sistema como um todo. As peças que faltavam na armação do quebra-cabeça quiçá pudessem ser vistas como pistas, em vez de obstáculos. Em sistema dominado pelas trocas, pela transformação, pela articulação dialética, enfrentar aspectos paradoxais talvez seja o único caminho para a aproximação dos significados de quizilas e preceitos.

Uma das principais dificuldades encontradas no decorrer do levantamento dizia respeito à relação entre tabus alimentares dos orixás e proibições impostas a seus filhos. É fácil entender que se Oxalá não tolera azeite-de-dendê ou cachaça, seus filhos tampouco vão ingeri-los. Por outro lado, como ficou claro a partir dos mitos africanos, é compreensível que, devido à proibição de “comer do mesmo material de que a cabeça é feita”, não se deva usar alimento algum que constitua oferenda votiva do orixá dono da cabeça.

Assim é que filho de orixá caçador não pode comer caça. Filhos de Nanã devem abster-se de qualquer coisa que seja de cor roxa: beterraba, berinjela ou uva preta, por ser o roxo a cor predileta desse orixá. Pelo mesmo motivo, filhas de Iansã não podem comer nada que seja vermelho e, particularmente, abóbora. Ossaim, deus das folhas, não admite que seus filhos sequer comam alface. Aos filhos de Oxumarê-Bessém, a grande serpente arco-íris, é obviamente proibido comer répteis, ou, melhor dizendo, “tudo que rasteja”; tampouco lhes é permitido ingerir batata-doce, pois uma de suas oferendas consiste em purê de batata-doce arrumado no feitio de uma cobra.

Matam-se carneiro e cágado para Xangô, logo se tornam tabus para seus filhos. Exu bebe cachaça, seus filhos não podem fazer o mesmo. A pipoca de Obaluaiê é proibida a seus filhos, e assim por diante.

Certas quizilas são explicadas pela importância que determinada substância teve na história mítica do orixá. Por exemplo, as filhas

de Obá não comem da verdura taioba, porque entrou na composição de emplastro feito para curar-lhe a orelha cortada. Já que Obaluaiê quase foi comido pelo caranguejo quando sua mãe o jogou na lagoa, nenhum filho seu vai comer caranguejo e, “por respeito”, nenhum filho de qualquer orixá que seja, dentro do candomblé. Mas como Iemanjá curou as feridas de Obaluaiê com “o óleo da casca da banana-prata”,²⁸ muito pouca gente vai comer banana-prata.

Além desses, existem alguns poucos tabus “universais” ou, seja, respeitados uniformemente, qualquer que seja o orixá dono da cabeça. O que mais chama a atenção é a universal proibição do sangue. “O sangue”, escreve Lépine (1982, p. 33), “é um poderoso veículo do *axé*, que deverá restituir aos orixás a força que dependem neste mundo e à qual devemos a existência.” Na matança, sangra-se o animal até a última gota. É através do sangue que, na cerimônia de assentamento, se estabelece a ligação entre a cabeça do iniciado, partes do seu corpo, e a pedra na qual o orixá se faz presente. Do mesmo modo que a água, fonte e origem da vida, é repetidamente vertida em todas as cerimônias propiciatórias e iniciáticas, por representar a fluida substância de toda criação, o derramamento do sangue dos animais de dois ou quatro pés expressa a própria essência do sacrifício, pois junto com o sangue corre a vida. A água é origem, o sangue, circulação. As trocas reparadoras de *axé* incluem forçosamente, portanto, a realização do sacrifício. Nessa perspectiva, fica óbvia a necessidade de proibir-se a ingestão de sangue (sob qualquer forma que seja, e nisso podemos incluir os miúdos, a fressura, sangue “compactado” por assim dizer) aos filhos de tudo quanto é orixá. É substância por demais poderosa para ser ingerida em situações profanas.

Nessa ordem de idéias, passa-se também a entender melhor o fato de Oxalá ter no sangue e, por extensão, na cor vermelha, um dos principais euó. É que Oxalá, deus das origens e da criação, encontra nas águas sua essencial identidade. Verter o sangue é movimentar o *axé* da vida. Mas a criação é eterna e, em seu bojo, inclui todos os movimentos. Em qualquer ritual que seja, a água está presente. O sangue, embora necessário à restauração e distribuição da força sagrada,

²⁸ Ver as respectivas lendas em Augras (1983).

não tem o mesmo caráter de obrigatoriedade.²⁹ No entanto, matam-se animais para Oxalá, e nisso desembocamos em mais um aspecto paradoxal dos rituais. Os animais que são sacrificados para Oxalá no início do ciclo das águas são mortos na quinta-feira, ou seja, na véspera do dia que *Ihe* é consagrado. Deste modo, atendem-se a dois preceitos contraditórios: verter o sangue e não vertê-lo, restaurar o *axé* e afirmar a intangibilidade das águas primevas. Para os adeptos do candomblé, a proibição do sangue suspende-se por meio do ritual, quando, no bori, o iniciado tem de lamber três vezes, com a ponta da língua, o sangue da ave decapitada.³⁰ Em sua vida cotidiana, porém, o mesmo iniciado deverá abster-se de consumir qualquer coisa que lembre sangue, o que não deixa de tornar ainda mais precioso e significativo aquele momento do bori.

Outra proibição universal abrange diversas espécies de animais aquáticos, e, particularmente moluscos como a lula, peixes de pele e arraia, além do já citado caranguejo.

Entre os *ewe*, de acordo com Herskovits, não se podia comer crustáceos, tartarugas nem moluscos, “porque acreditavam que tinham ajudado os antepassados a atravessarem rios perigosos” (1938, vol. 2, p. 166). Diversos ancestrais míticos da família real do Daomé eram considerados como encarnações dos espíritos das águas. É possível que, entre as atuais quizilas brasileiras, encontrem-se algumas reminiscências dessa tradição. Do mesmo modo, vê-se que a *rã* é tabu para os filhos de Nanã, orixá de origem daomeana que tem, entre seus preceitos de fundamento, a “*rã* de banhado” como um dos seus animais favoritos.

Entre os vegetais, não encontramos proibição “universal”, isto é, válida para as três nações pesquisadas. Para o Keto, como se sabe, é terminantemente proibido comer feijão branco, seja qual for o orixá dono da cabeça. Já adiantamos, ao comentar os tabus do panteão da terra, descritos por Herskovits, que talvez a origem desse interdito estivesse ligada aos cuidados especiais com determinados cereais, consi-

²⁹ Talvez a proibição do sal para Oxalá tenha implicação semelhante. Observa Turner que, entre os Ndembu, os circuncidados “não devem comer sal porque o sal tem o mesmo gosto do sangue” (citado por Makarius, 1967, p. 67). Embora se deva manter a máxima cautela, evitando generalizar observações obtidas a partir de grupo cultural bem diferente, não se pode deixar de registrar aqui a analogia entre sabor do sangue e sabor do sal.

³⁰ Novamente remetemos à minuciosa descrição da cerimônia do bori, em Verger (1981).

derados como “representando” certas doenças de pele. Restaria explicar, contudo, como um *sú dudu* daomeano poderia ter dado origem a um euó da nação Keto, sem ter sido preservado pela nação herdeira dos ewe, ou seja, o jeje.³¹ Vê-se que o estudo sistemático das quizilas abre as portas para inúmeros questionamentos, que não poderão ser respondidos dentro dos limites necessariamente estreitos do presente trabalho.

Aqui no Brasil, só obtivemos a afirmação reiterada de que “não se come feijão branco pela nação Keto”. Alguns informantes asseguraram que essa proibição é peculiar a Xangô, com uma variante, conforme a qual o feijão branco constituiria quizila de Iemanjá, obedecida por Xangô seu filho e, por extensão, por todos os orixás em sinal de respeito. Em terreiro que me é muito familiar, “é tamanha a repulsa que, se as pessoas encontrarem, porventura, um grão de feijão branco em meio aos feijões pretos e fradinhos, ele é *queimado*, em vez de ser simplesmente jogado fora. Contam-se, até, casos de infelicidade provocados por um descuido em relação ao feijão branco” (Augras, 1983, p. 172). Outros informantes, porém, atribuem a universalidade desse interdito a Oxóssi, rei de Ketu. Como todos os fiéis da nação Ketu são seus súditos, é claro que nenhum deles se pode furtrar a cumprir o interdito do rei. É interessante observar, aliás, que a atribuição da quizila, ora a Xangô, ora a Oxóssi, parece remeter às características das casas-de-santo pesquisadas. A primeira versão foi recolhida com pessoas pertencentes a casas que tinham em Xangô seu patrono, enquanto a segunda, obviamente, é defendida por comunidades para quem Oxóssi é o dono da casa.³²

Consultando o nosso quadro das proibições alimentares dos filhos-de-santo, observa-se que diversas quizilas, restritas no Ketu aos

³¹ No trabalho etnográfico de Ferretti (1985) consagrado à Casa (jeje) das Minas de São Luís do Maranhão, o cereal interdito é o gergelim: “Não comem gergelim entre setembro e abril, época de *doenças de pele*” (p. 191, grifo nosso), o que parece remeter claramente à interdição observada por Herkovits (1938). Outras proibições alimentares são semelhantes às encontradas no Rio: “Lá não se come carneiro, caranguejo, sarnambi, jabuti. Os de Quevioço não comem peixe pirapema. Só se comem pombos na temporada de obrigação de São Sebastião e é proibido criá-los na casa (...) Não se come arraia, cação, pacamão e só comem peixe-serra e bandejada no fim da safra.” (*Id. ib.*)

³² A mesma coisa deve ter ocorrido no levantamento realizado por Lépine (1982) que assinala o feijão branco como euó de Xangô e de Oxóssi, a partir de pesquisa de campo em dois templos da Bahia, Axé Opô Afonjá e Alaketu. Conforme se vê pelo nome, o primeiro é dedicado a Afonjá, que é uma qualidade de Xangô, e o segundo a Oxóssi, Alaketu significando “rei de Ketu”.

filhos de Oxóssi, são estendidas pelos fiéis das outras nações aos filhos de tudo quanto é santo. É o caso da interdição de se comer cajá-manga e carambola, no Ijexá e no Jeje, e tangerina no Ijexá. A mesma coisa acontece em relação à proibição da abóbora, exclusiva dos filhos de Iansã no Ketu, e estendida a todos os orixás no Jeje e no Ijexá, e até onde sabemos, na nação Angola também. Essa observação poderia sugerir talvez a existência de alguma hegemonia por parte do Ketu, mas esse tema, por si só, mereceria um estudo à parte.

Em regra geral, encontramos notável coerência entre quizilas das diversas nações pesquisadas no Grande Rio. O abacaxi é proibido aos filhos de Obaluaiê em qualquer nação, assim como o porco e a galinha-d’angola. Cabeça e pés de qualquer bicho são tabus a todos os filhos de Exu/Legba. Em nenhuma das nações investigadas filho de Oxalá come bagre, e assim por diante.

Foi ao levantar essas quizilas características que se alargou nossa perplexidade. Os informantes são praticamente unânimes em declarar, por exemplo, que o milho e seus derivados são proibidos aos filhos de Oxóssi, bem como o coco, a tal ponto que não se pode nem sequer queimar a casca do coco. Ora, já tivemos mais de uma vez a oportunidade de participar da festa de Oxóssi, onde todos os presentes, inclusive os filhos deste orixá, comem axoxó. Acontece que o axoxó, comida votiva típica de Oxóssi, é precisamente preparado com milho cozido e tiras de coco. Do mesmo modo, nenhuma filha de Oxum se furta a comer omolocum, deliciosa pasta de feijão fradinho. Fizemos a nossos informantes, textualmente, as seguintes perguntas: “Filho-de-santo jamais poê comer o que o santo dele come? Ou pode? Em que circunstâncias?”

Entre muitas, as respostas de S. M. E. são bastante esclarecedoras: “Tudo que o orixá come faz bem ao filho, tanto que quando ele oferece a comida tem que comer junto, para que ele não se ofenda. *Mas às vezes, fora do ilê orixá, é tabu.*” Ou seja, o filho deve e não deve comer. Nessa informação, fica claro que a interdição está ligada à situação, ou melhor dizendo, parece que o próprio da proibição é delimitar dois espaços, rigorosamente separados, que o momento do ritual permite juntar, e até mesmo, tornar permeáveis. É pela mediação do ritual, repetido inúmeras vezes no decorrer do tempo, que se abre o espaço sagrado. Na vida cotidiana do filho-de-santo, é proibido desfrutar as mesmas comidas que alimentam o orixá. Se desobedecer, “faz mal”.

Na casa do orixá, a ingestão das comidas votivas é não apenas permitida, mas sim obrigatória. É imprescindível participar do banquete sagrado. Se, naquele momento, o filho não comer do mesmo material de que sua cabeça é feita, o orixá ofender-se-á. Ou, como já ouvi dizer, na hora da oferenda, “a gente precisa comer, que é para ele ver que não tem veneno”. Esse comentário aparentemente jocoso é bastante elucidativo. Não é somente o ilê orixá, espaço sagrado e portanto preservado, que garante a não nocividade da comida-de-santo para o iniciado, é também o adepto que, por sua vez, se torna fiador, junto ao orixá, da excelência da comida que lhe é oferecida.

Comer coisa proibida “faz mal” e não deixa de ser estranho que em levantamento visando a aferir quais eram as quizilas e as sanções das eventuais transgressões, jamais obtivemos respostas precisas em relação a esse último aspecto. Na vida cotidiana dos terreiros, ouvem-se, de vez em quando, comentários de que alguém ficou doente, ou teve problemas diversos em sua vida, por não cumprir suas obrigações de modo geral. Mas quase nunca é referida uma situação específica em que, por infringir tal proibição, alguém recebeu tal castigo. A transgressão, que, como assinalamos, é freqüentemente esperada e até incentivada, é saudada por “não pode fazer isso!” ou “o santo não gosta!”, ou ainda, “pode não, faz mal”. Esse “fazer mal”, sempre muito vago, parece remeter à mesma qualidade de nocividade que necessita ser claramente negada na hora da oferenda.

É como se ocorresse, tanto na hora da transgressão como na da oferenda, uma brecha dentro dos limites do sagrado, abertura essa pela qual circularia o axé, em ambas as direções. Pois a força do orixá esparge-se na comunidade, mas o ofertante também contribui para restaurar a força dos deuses. No caso da transgressão, e talvez seja por isso que o castigo é referido de modo tão vago, porque, no fundo, não interessa – o que importa é a reparação, haverá necessariamente oferenda. Diz M. A. N., mãe-de-santo de casa de Keto: “quando uma de minhas filhas fez o que não devia eu deixo o castigo por conta do orixá, mas ela tem que fazer ossé”, limpeza ritual dos assentamentos, que se acompanha da oferenda de comidas. O jogo das multas, a que antes aludimos,³³ participa do mesmo esquema. Pela transgressão, algo quebrou, dilapidou-se o axé, ainda que em doses infinitesimais, e por-

³³ Ver descrição do jogo das multas em Landes (1967, pp. 65-66) e Augras (1983, pp. 207-208).

tanto, tem de ser repostado, em nível simbólico, pela distribuição de alguns trocados.

Deste modo, parece que não somente a transgressão está, por assim dizer, embutida na quizila, como se poderia perfeitamente dar razão ao velho Mauss, quando afirmava que os tabus são feitos para serem violados. No candomblé, a quebra do interdito provoca forçosamente a reparação, que é sempre oferenda. É portanto necessária. Restaurando a força do axé, expande-o. Paradoxalmente, parece até mais eficaz, como desencadeadora do processo circular de trocas entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens, do que o sacrifício – a não ser que se possa também pensar o sacrifício como transgressão? Ao mesmo tempo que ultrapassa os limites, a transgressão afirma a realidade dos mesmos, e, deste modo, ameaça constantemente a ordem do mundo, que a reparação reorganiza.

Lembra muito bem Sodré (1983) que a própria organização do universo é, nos mitos iorubás, oriunda da transgressão. Antigamente, céu e terra estavam unidos, e foi um garoto que, desrespeitando a determinação do deus supremo, ultrapassou os limites da terra, atravessou os nove espaços sucessivos que compõem o além e, provocando a ira de Orixalá, fez com que a terra ficasse para sempre separada do céu. “Quando o garoto pisa a região proibida, os orixás são obrigados a *responder*, dinamizando assim a existência. Igualmente, quando um *babalaô* (sacerdote de Ifá) diz a alguém que é necessário fazer um sacrifício (ebó) aos pés de um orixá determinado, trata-se também da provocação humana à resposta de uma entidade cósmica. A luta é que põe fim à imobilidade: todos (orixás, humanos, ancestrais, animais, minerais) são obrigados a responder concretamente, ritualisticamente, às provocações, aos desafios, e assim darem continuidade à existência.” (Sodré, 1983, p. 144.)

Em sistema essencialmente dinâmico, a contradição é imprescindível. O mundo constrói-se pelo desafio, a vida procede dialeticamente. Nessa ordem de idéias, longe de constituir fenômeno estranho, a transgressão, por desencadear o processo da reparação, constitui indispensável mecanismo de organização do mundo.

Construção do mundo implica, correlativamente, construção do homem. Isso é particularmente óbvio ao tratar-se de um mundo articulado por rituais e de um adepto *iniciado*, isto é, recomeçado, recriado por meio desses mesmos rituais. O trinômio proibição/transgres-

são/reparação, definidor de limites e dinamizador do sistema, tem igual importância na constituição da pessoa. Em relação à cultura ewe, Augé (1985, p. 1.257) observa que “nos lugares problemáticos da passagem, do encontro e da reunião (a África) multiplica os signos e os deuses, como que para obrigar o indivíduo a pensar ao mesmo tempo sua pessoa e sua personagem, sua relação com ele próprio e com os outros, e, em primeiro lugar, seu corpo, expressão condensada dessa dupla existência, dessa dupla relação, prova tangível que todos são um só”. Não por acaso, as quizilas que levantamos dizem principalmente respeito ao preparo do corpo, seja que estipulem os cuidados profiláticos necessários à lida com o sagrado, seja que focalizem aquilo que é mais concretamente constitutivo do corpo, a alimentação.

Comer alimentos sagrados, como bem sabiam os sacerdotes hebreus, é assegurar a sacralização do próprio corpo. No ilê orixá, o iniciado participa do banquete dos deuses, nutre-se do mesmo material de que é feita a sua cabeça, reforça sua identidade como parente de determinada divindade. Fora do espaço sagrado, é-lhe proibido ingerir essas mesmas substâncias. Mas seu corpo também é um espaço, que pelo cumprimento dos preceitos é constantemente mantido em condições de tornar-se receptáculo da divindade. Por isso tem de abster-se de ingerir comidas rejeitadas pelo seu orixá, e até mesmo aproximar-se delas. Quebrar quizila, nessa perspectiva, é praticamente uma autodestruição. Faz mal. A pessoa adocece. Mas, ao mesmo tempo, pode-se aplicar à construção do corpo a mesma visão dialética que se foi afirmando com tanta nitidez em relação à construção do mundo. Aqui também a transgressão destrói e reforça limites, de modo realmente tangível, porque passam pelo corpo, e simbólico também, pois redundam na afirmação de identidade mítica.

Como vimos, a identificação das quizilas de cada filho-de-santo é momento importante da iniciação. Acresce que, no decorrer da vida religiosa, vão-se desenhar, de modo cada vez mais preciso, quais são as quizilas da pessoa, não apenas como filho deste ou daquele orixá, mas também de modo individualizado, como quizila *deste* filho *desta* qualidade *deste* orixá *nesta* situação. Afirma S. M. E. “o que serve para um filho nem sempre serve para outro. Eu tenho duas iniciadas de Omolu. Uma pode comer o que dá em trepadeira (chuchu, maracujá), a outra não. Esta come couve, para a outra é veneno. Ambas não usam xadrez preto e vermelho de jeito algum.”

Deste modo, a identidade mítica não implica a perda no coletivo. Ao contrário, o iniciado vai cada vez mais se conscientizando de suas peculiaridades, negociando com o orixá a extensão dos seus limites, eventualmente tentando-os pela prática da transgressão. Além de constituir reforço do poder dos deuses e dos sacerdotes – são eles que identificam as quizilas e que têm também a capacidade de impô-las ou tirá-las – a quizila revela-se como ponto em torno do qual se organiza toda uma dinamização das relações do iniciado com o complexo universo mítico onde ele está inserido. A transgressão, com tudo o que acarreta, acrescenta à proibição caráter *crítico*, no sentido etimológico da palavra *crisis* – aquilo que aponta, que realça, que discrimina. Nessa perspectiva, a frase tantas vezes ouvida no terreiro, “é quizila do meu santo”, poderia ser lida de modo mais amplo e mais pessoal. A quizila me delimita, isso sou eu. Sou eu quem zela pela obrigação, que assegura o respeito à regra, quem arrisca a transgressão. Meu corpo serve para mediar, abrindo e fechando as portas do sagrado. Eu sou o espaço de manifestação do outro. Eu sou a quizila.

Em todas as mediações e articulações dinâmicas do mundo, vive Exu, “obrigatório limiar de passagem, de si mesmo e de si para os outros” (Augé, 1985, p. 1.257).

Somos particularmente gratos à colaboração das ialorixás Sandra de Xangô e Tambuci, e dos babalorixás Odeleci, Mirinho de Oxum e Braga de Logunedé, sem a qual teria sido impossível efetuar nossa pesquisa.

Tabela 1 – Proibições alimentares dos filhos-de-santo³⁴

Alimentos de origem animal	Keto		Ijexá	Jeje
	Orixá	Orixá		
Bichos de dois pés	Oxum, Eua Obá Todos os filhos de "santo homem" Obaluaie, Nanã Todos Logunedé Ossáim Oxalá, Oxum Oxum, Oxumaré Naná Exu	Obaluaie, Nanã Todos Oxum Exu	Sapatá (Obaluaie) Gu (Ogum) Oxum, Bessém (Oxumaré) Legba (Exu)	Vodum
Bichos de quatro pés	Oxóssi, Ogum Oxóssi, Odé, Ossáim, Ogum, Logunedé Xangô, Iansã Obaluaie Exu	Oxóssi, Logunedé Oxóssi, Logunedé Xangô Obaluaie Exu	Oxóssi (Xangô) Sapata (Obaluaie) Legba (Exu)	(continua)

³⁴ Esse quadro foi montado a partir de dados recolhidos em 13 terreiros jeje-nagô, mas não pretende dar conta da totalidade das proibições possíveis. Haja vista a relativa autonomia das casas-de-santo, é bem provável que outra pesquisa de campo, em novos terreiros, possa permitir acrescentar outras tantas quizilas alimentares de filhos-de-santo. Aqui foram apenas retidas informações convergentes fornecidas por iniciados das diversas casas, como primeira etapa de ordenação das proibições alimentares. A equivalência dos nomes dos voduns jejes com os orixás nagôs foi estabelecida baseando-se em Araujo (1984, p. 40).

(continuação)

Alimentos de origem animal	Keto		Ijexá	Jeje
	Orixá	Orixá		
Répteis	Xangô Oxóssi Oxumaré	Xangô Oxumaré	Sobô (Xangô) Bessém (Oxumaré)	Vodum
Bichos de água	Todos Oxalá Iemanjá, Oxum Todos Oxum Todos Todos Iemanjá Naná Oxalá, Obaluaie	Todos Oxalá Todos Todos Todos Naná Todos	Todos Lissa (Oxalá) Todos Oxum Todos Todos Naná	Todos Lissa (Oxalá) Todos Oxum Todos Todos Naná
Sangue, miúdos	Iansã, Ossáim Iansã, Nanã Xangô Todos Naná	Iansã, Ossáim Iansã, Nanã Xangô Todos Naná	Todos	Todos
Outros	Oxóssi, Logunedé	Oxóssi, Logunedé		

Alimentos de origem vegetal	Ketu	Ijexá	Jeje
	Orixá	Orixá	Vodum
Abóbora	Iansã	Todos	Todos
Abacaxi	Obaluaíê	Obaluaíê	Sapatá (Obaluaíê) Bessém (Oxumarê)
Abobrinha	Oxumarê		Legba (Exu)
Amendoim	Oxóssi		Bessém (Oxumarê)
Banana-d'água	Iemanjá		
Banana-figo	Oxóssi		
Banana-macã	Oxóssi, Obaluaíê		
Banana-prata	Oxumarê		
Batata-doce	Naná		
Berinjela	Naná, Iansã		
Beterraba	Exu, Oxalá	Exu, Oxalá	Legba (Exu) Lissa (Oxalá)
Cachaça	Oxóssi, Ogum	Todos	Todos
Cajá-manga	Exu, Ogum	Todos	Todos
Cana	Oxóssi	Oxóssi	Lissa (Oxalá) Oxum
Carambola	Oxóssi, Ossáim	Oxalá	
Coco	Oxalá	Oxum, Iansã	
Dendê	Oxum, Iansã, Oxumarê	Oxóssi, Ossáim	
Feijão fradinho	Oxóssi	Oxóssi, Ossáim	
Feijão "mulata gorda"	Ogum	Exu	
Feijão preto	Oxóssi, Ossáim	Oxóssi, Ossáim	Odé (Oxóssi), Agué (Ossáim)
Folhas em geral (alface, salsa etc.)	Exu	Exu	Legba (Exu)
Frutas ácidas (limão etc.)	Ossáim	Ossáim	Bessém (Oxumarê)
Fruta-do-condê			
Fumo de rolo			

(continua)

Alimentos de origem vegetal	Keto	Ijexá	Jeje
	Orixá	Orixá	Vodum
Grão-de-bico	Ogum, Iemanjá	Ogum	Bessém (Oxumarê)
Inhame	Ogum	Ogum, Logumede	
Manga-espada	Obaluaíê	Oxóssi	Odé (Oxóssi)
Melancia	Oxóssi, Ossáim	Oxóssi	Odé (Oxóssi)
Milho vermelho	Oxóssi	Obaluaíê, Nanã	Bessém (Oxumarê)
Milho, derivados (fubá etc.)	Obaluaíê		
Milho, pipoca	Oxumarê		
Mostarda, folha de	Obaluaíê		
Oiti	Oxóssi		
Polvilho	Oxum		
Sapoti	Exu		
Taioba	Obá		
Tangerina	Oxóssi		
Tapioca	Oxum		
Uva branca	Iemanjá		
Uva preta	Naná		

(continuação)

Bibliografia

- (Anônimo). O Terceiro Livro de Moisés chamado Levítico. In: *A Bíblia Sagrada*. Rio de Janeiro, Soc. Bíblica do Brasil, pp. 110-43, 1969.
- ABRAHAM, R. C. *Dictionary of modern Yoruba*. Londres: Hodder and Stoughton, 1962.
- ARAÚJO, A. *Pessoal do Santo. Um perfil da convivência dos cultos afro-brasileiros com a sociedade urbano-industrial do Rio de Janeiro*. Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 1984 (mimeo.).
- AUGÉ, M. "Quand les signes s'inversent – à propos de quelques rites africains". In: *Communications*, 28:55; 67, 1978.
- _____. *Génie du paganisme*. Paris: Gallimard, 1982.
- _____. "Notes sur le rapport entre espace social et systèmes symboliques". *Annales*, 6:1.251-59, 1985.
- AUGRAS, M. *O ser da compreensão*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- _____. *O duplo e a metamorfose – A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. e SANTOS, J. B. "Uma casa de Xangô no Rio de Janeiro". *Dédalo*, 24:43-62, 1985.
- BARROW, T. *The art of Tahiti*. Londres: Thames and Hudson, 1979.
- BASCOM, W. *Sixteen cowries – Yoruba divination from Africa to the New World*. Bloomington e Londres: Indiana University Press, 1980.
- BASTIDE, R. *A cozinha dos deuses – Alimentação e candomblé*. Rio de Janeiro: Serviço de Alimentação da Previdência Social, 1952.
- _____. *O candomblé da Bahia (Rito nagô)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- BATAILLE, G. "L'interdit et la transgressão". In: *L'érotisme*. Paris: Gallimard, pp. 33-162, 1957.
- _____. *La Littérature et le mal*. Paris: Gallimard, 1957.
- CACCIATORE, O. G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense, 1977.
- CELLINI, B. *Vita*. Milano: Rizzoli, 1954.
- COHEN, A.K. *Transgressão e controle*. São Paulo: Livraria Pioneira Edit., 1958.

- COSSARD-BINON, G. "A filha-de-santo". In: *Olóórisá – Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1981, pp. 127-151.
- DANTAS, B. G. "Repensando a pureza nagô". In: *Religião e Sociedade*, 8:15-20, 1982.
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1979.
- FERRETTI, S. F. *Quecrebentan de Zomadona – Etnografia da Casa das Minas*. São Luís: UFMA, 1985.
- FOUCAULT, M. "Préface à la transgressão". In: *Critique*, 195/196:751-769, 1963.
- GLUCKMAN, M. "Rituals of rebellion in South-East Africa". In: *Order and rebellion in tribal Africa*. Londres, Cohen and West, 1963, pp. 110-136.
- LANDES, R. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LEACH, E. *Cultura e comunicação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- LÉPINE, C. "Análise formal do panteão Nagô". In: Moura, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Bandeira de Alairá – Outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Nobel, 1982, pp. 13-70.
- LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- LIMA, V. C. "O tabu do incesto na família-de-santo". In: *A família-de-santo nos candomblés Jeje-Nagôs da Bahia – Um estudo de relações intergrupais*. Dissertação de Mestrado. UFBA, Salvador, 1977, pp. 161-187.
- _____. "Os Obás de Xangô". In: *Olóórisá – Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1981, pp. 87-126.
- MAFFESOLI, M. "Le rituel et la vie quotidienne comme fondements des histoires de vie". In: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXIX:341-349, 1980.
- MAKARIUS, L. L. *Le sacré et la violation des interdits*. Paris: Payot, 1974.
- MAUPOIL, B. *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1981.
- MÉTRAUX, A. "Reencontre avec les ethnologues". *Critique*, 195/196:677-684, 1963.

- QUERINO, M. *A raça africana e seus costumes*. Salvador: Livraria Progresso, 1955.
- REGO, W. "Mitos e ritos africanos da Bahia". In: *Caribé. Iconografia dos deuses africanos no candomblé da Bahia*. São Paulo: Raízes, 1981, pp. 269-277.
- RIBEIRO, R. *Cultos afro-brasileiros do Recife: Um estudo de ajustamento social*. Recife: MEC/IJNPS, 1978.
- ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE OF GREAT BRITAIN AND IRELAND. *Guia Prático de Antropologia*. São Paulo: Cultrix, 1973.
- SANTOS, J. E. & SANTOS, D. M. "Esú Bara, principle of individual life in the nagô system". In: *La notion de personne en Afrique Noire*. Colloques Internationaux du CNRS, n° 544:45-60, 1971.
- SODRÉ, M. *A verdade seduzida - Por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.
- TURNER, V. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VAN GENNEP, A. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- VERGER, P. "Notes sur le culte des orixa et vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil, et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique". In: *Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire*, n° 51. Dakar.
- _____. "Bori, primeira cerimônia de iniciação ao culto dos orixás Nagô na Bahia, Brasil". In: *Olóòrisá - Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1981, pp. 57-86.
- WEBER, M. "Sociologia de la religión (tipos de comunidad religiosa)". In: *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura, t. 2:79-225, 1944.

VODUNS DA CASA DAS MINAS

Sérgio Figueiredo Ferretti*

Pretendemos, numa abordagem etnográfica, apresentar aspectos essenciais da mitologia da Casa das Minas. Vamos retomar e ampliar dados que apresentamos em trabalho anterior sobre esta casa (Ferretti, 1985), que é única e exerce grande influência na religiosidade afro-maranhense. Seria interessante realizar estudo comparativo entre informações procedentes do Maranhão com dados atualizados sobre grupos religiosos semelhantes em outras regiões, como a África Ocidental e especialmente o Caribe, onde estas religiões enfrentaram problemas de evolução provavelmente similares. Tal comparação, infelizmente, não nos é possível agora e temos interesse em realizá-la no futuro. Na sua falta e para facilitar a compreensão, apresentaremos alguns dados, a partir da bibliografia disponível, sobre a organização política e religiosa do antigo Reino do Daomé, na atual República Popular do Benin, de onde provém esta religião. Veremos, em seguida, os voduns conhecidos hoje na Casa das Minas, suas características, organização, mitologia e nome de suas filhas mais lembradas na casa e fazendo, quando possível, comparações entre os voduns, na atualidade, e os orixás nagôs. Os dados foram conseguidos principalmente pelos depoimentos de D. Celeste, D. Denis e outras, entre 1980 e 1986. Procuramos apresentá-los o mais próximo da maneira como foram transmitidos.

Localizado entre o Nordeste e a Amazônia, o Maranhão foi uma das regiões de penetração de escravos do país, nos séculos XVIII e XIX,

* Antropólogo, professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Maranhão.

destinados sobretudo a plantações de algodão, açúcar e serviços domésticos. Até hoje é uma das áreas de maior percentagem de populações negras e mestiças do Brasil. No século XIX, negros e forros começaram a organizar grupos de cultos religiosos. No Maranhão, receberam o nome de casas de tambor de mina ou casas de mina, equivalente a *candomblé*, *xangô* ou *batuques* de outras regiões. O termo mina refere-se ao forte português de S. Jorge da Mina, antigo entreposto de escravos no atual Ghana e também ao nome de grupos étnicos existentes na região, próxima do antigo Reino do Daomé. Casas de mina antigas desapareceram, dando origem a novos grupos hoje existentes, sendo ainda conhecidas em São Luís três que se dizem fundadas no século XIX. É difícil identificar o número exato de casas de mina. Com população estimada em oitocentos mil habitantes em 1988, São Luís deve possuir aproximadamente cerca de mil terreiros de mina e *umbanda*, cuja estrutura e organização variam, conservando algumas semelhanças.

Entre as casas antigas, duas foram fundadas provavelmente na primeira metade do século XIX: a Casa das Minas e a Casa de Nagô. Esta, de tradição iorubana, deu origem a vários grupos atuais. A Casa das Minas Jeje, de origem fon, do antigo Reino do Daomé, não possui grupos que lhe sejam filiados. Em torno destas casas, implantou-se no Maranhão e na Amazônia um culto religioso afro-brasileiro, com modelo de organização que se diferencia do de outras regiões, especialmente do *candomblé* baiano, mais conhecido no país. As diferenças se evidenciam em diversos aspectos dos rituais, dos cânticos, da indumentária, da mitologia e da forma de organização.

A partir de pesquisas feitas na década de 1940 no Maranhão por Nunes Pereira (1979) e por Octávio da Costa Eduardo (1948), e na África por Pierre Verger (1953, 1990), este apresentou a hipótese de que a Casa das Minas teria sido fundada por Nã Agontimé, mãe do rei Ghezo (1818-1858), vendida como escrava pelo rei Adandozan (1797-1818). O rei Ghezo, ao assumir o trono, enviou embaixadas à procura de sua mãe em Cuba e no Nordeste do Brasil. Verger constatou que entre as divindades cultuadas encontravam-se os nomes de diversos membros da família real do Daomé anteriores a Adandozan. Segundo Costa Eduardo, na época de suas pesquisas, os membros do grupo não tinham conhecimento deste fato. Conforme Verger, fora do Daomé o culto daquelas divindades só era conhecido no Maranhão.

Parece que alguns também são conhecidos em Trinidad-Tobago (Carr, 1953) e em Cuba (Furé, 1985, e Sogbossi, 1996).¹

1. Voduns do Daomé

Para muitos autores como Verger, voduns e orixás são sinônimos, tendo o termo vodum prevalecido entre os fon do Daomé, chamados no Brasil de jejes e o termo orixá entre os iorubás da Nigéria, conhecidos como *nagôs*. O termo vodum é mais difundido no Benin, no Togo, no Haiti e no Maranhão, apresentando algumas diferenças dos orixás. Os voduns são difíceis de definir e caracterizar. Constituem uma força, um poder e um mistério. Segundo Maupoil (1961: 55-59), os voduns e os homens se complementam. Por suas orações e sacrifícios, os homens dão forças aos voduns, que se alimentam dos símbolos que lhes são oferecidos. Têm a capacidade de possuir seus servidores, no estado de transe ou possessão. Conforme Verger (1953: 13), para guardar sua força, o orixá ou vodum tem necessidade de receber sacrifícios e oferendas diante de um símbolo que o representa, geralmente uma pedra de raio, de rio ou outro objeto. Para Herskovits (1967, 2: 171), vodum pode ser traduzido por deus ou por santo, sendo um espírito e ao mesmo tempo estando localizado num altar, próximo a uma jarra, com a qual não se confunde.

Formado desde o início dos tempos modernos por migrações dos Ajá, cuja capital era Tadô no atual Togo, o reino do Daomé, com capital em Abomey, se estabeleceu e se expandiu entre 1600 e 1894. Possuía organização religiosa e política extremamente complexas, tendo dominado diversos reinos vizinhos como Alladá, Savalou, Porto Novo e Ketu e incorporado inúmeras de suas divindades, chamadas voduns (Glélé: 1974). Segundo Mercier (1959), as constantes entradas de deuses no reino decorriam dos casamentos dos reis com mulheres de outras regiões, que traziam seus cultos. Cada grupo conquistado também trazia suas divindades e muitas se originam de grupos familiares. Os voduns representam ancestrais divinizados ou forças da natureza. Como os santos católicos, eles são considerados intermediários entre

¹ Segundo informações pessoais do etnomusicólogo Rogélio M. Furé, na região de Matanzas, próxima à Havana, há casas de origens jeje chamadas Regla Arará, que cultuam voduns daomeanos, inclusive alguns das famílias de Heviosô, de Savalunu e da família real, como o culto de Zomadonu, das *tobossis* e das *nessouhoués*.

os homens e o Deus Superior. Muitos foram sincretizados com santos da Igreja, mesmo na África, num processo que continuou nas Américas, com variantes regionais, a partir de semelhanças na representação simbólica.

A religião no Daomé estava subordinada ao poder político através de um ministério do culto (Glélé, 1974: 75). As cerimônias religiosas não podiam ser realizadas sem autorização do rei. Todas as divindades pertenciam ao rei, que ao morrer também se tornava vodum. Membros da família real e dignitários políticos não podiam ser investidos de funções religiosas. Os reis descendiam da família real exclusivamente pelo lado paterno. As esposas do rei eram de origem plebéia ou de outros países. Aquela cujo filho se tornasse rei, era elevada à dignidade de rainha-mãe, através de cerimônia pública especial e instalada num trono, recebendo nome específico e tendo sucessora entre suas parentes. "Até hoje no Museu de Abomey pode-se ver, ao lado dos tronos reais, os da rainha-mãe, um pouco menores." (Glélé, 1974: 101.)

As *nessouhoués*, que representam a reencarnação dos ancestrais reais divinizados, realizam o culto dinástico para celebrar a memória dos reis do Daomé. Neste culto destacam-se os *tohossou* – filhos anormais dos reis, que são deuses por excelência, liderados por Zomadonu. Entre estas divindades, inclui-se Adjahoutó (Verger, 1954: 191, Glélé, 1974: 37). Este teria sido o filho de uma princesa com uma pantera, sendo o fundador da dinastia de Alladá e ancestral dos fundadores dos reinos de Porto Novo e Abomey, este último fundado por Gangnihessou (1600-1625), sucedido por Dako-Donu (1625-1650). Os três reinos irmãos foram mais tarde anexados e liderados pelo de Abomey.

A classificação dos voduns do Daomé é complexa, em virtude de seu elevado número, estimado por Maupoil (1961:55) entre 200 e 600. Nanã Burucu gerou o primeiro casal de gêmeos, Mawu-Liçá, que comandou a criação do mundo e rege o panteão do céu (Herskovits, 1967, 2: 101). Mawu é a mulher, a noite, a Lua. Liçá é o princípio masculino, o dia, o Sol. Tiveram vários filhos. Os três primeiros também foram par de gêmeos e fundaram três panteões. O primeiro, Dá ou Sagbatá, é o chefe do panteão da terra. O segundo, Sô ou Sogbô, chefia o panteão do trovão, dos astros e dos ares, e o terceiro, Agbé-Naeté, chefia o panteão do mar e das águas. Tiveram mais filhos, como Gu, deus do ferro; Agé, da caça; Loco, da vegetação; e outros, entre os quais Legba, o mais novo.

Sagbatá é o termo genérico de um grupo de divindades, o panteão da terra, cujo castigo é a varíola. Este culto parece que procede da região de Savalou, ao Norte do Daomé. Entre suas divindades, inclui-se Alogbwe (Herskovits, 1967, 2: 137-142), também conhecido na Casa das Minas. O panteão do trovão ou de Xeviosô é dirigido por Sogbô e inclui, entre outros, os seguintes voduns conhecidos na Casa das Minas: Agbé, Averequete e Gbadé (Herskovits, 1967, 2: 153). Verger (1954: 174) informa que, por razões históricas e outras, os voduns do trovão são acompanhados pelas divindades do mar e das águas, como Agbé e Averequete, fato que também se constata na Casa das Minas. Aydo-Hwedo, chamado de Danh ou Danhgbwé, Danbala Wédo ou Oxumarê entre os nagôs, tem a função de relacionar o céu com a terra, trazendo pedras de raio. É representado pela serpente arco-íris e pelo cordão umbilical, sendo considerado o deus da prosperidade, representando também o espírito dos ancestrais cujo nome foi esquecido.

A tradição de Fá e de Legba é o elemento do culto dos voduns que estão associados e não continua no Maranhão. Fá é o deus da adivinhação ou a mensagem de Deus. Não tem representação e nem possui seus fiéis em transe. Seu nome honorífico mais conhecido é Orumilá (Maupoil, 1961: 10). Teria vindo para o Daomé da cidade de Ifé, em país iorubá. Seus sacerdotes são chamados *bokono*, em fon e *babalaô* em iorubá. Prevêm o futuro interpretando o rosário de nozes ou o jogo de búzios. Os adivinhos, bokonos ou babalaôs não foram escravizados em número significativo e poucos foram atuantes no Brasil. Os babalaôs, até hoje numerosos em Cuba, desapareceram no Brasil, onde o jogo de cauris é feito pelos pais ou mães-de-santo. No Maranhão, a adivinhação pelo jogo de búzios ou pelo opelê Ifá também não faz parte da tradição local, sendo realizada por outros processos, como interpretação de sonhos, jogo de pedras, luz de velas, mensagens dos voduns etc.

Associado a Fá, Legba, o Exu dos nagôs, seria o mais novo e mais forte dos voduns, o mensageiro e intermediário, que transmite recados. É considerado o trapaceiro (*trickster*), pois gosta de disputas e intrigas, sendo astucioso e indecente. Segundo Verger (1981: 76), Exu supervisiona atividades do mercado, sendo guardião dos templos, das cidades, das casas e das pessoas. Nada se faz sem que antes Ihe sejam proporcionadas oferendas. Na entrada das casas de culto costuma haver uma pequena casa com o assentamento de Exu. Missionários católicos, na África e nas Américas, identificaram Legba com o demônio,

embora nesta religião não haja, como no cristianismo, a separação dualística entre o bem e o mal. No tambor de mina, entretanto, não se faz culto a Legba ou Exu.

2. Voduns da Casa das Minas

A mitologia ou história das divindades é um dos assuntos menos comentados na Casa das Minas. Embora haja rituais longos e numerosos, não se fala dos mitos que os fundamentam. Evita-se pronunciar o nome do vodum protetor de uma pessoa, chamando-o de senhor ou senhora. Em algumas casas, eles são mais conhecidos por apelidos. Costuma-se guardar segredo e mistério a respeito das divindades. A curiosidade não é bem-vista. A perda de muitos conhecimentos talvez se deva a este fato. Dizem que os africanos não revelaram tudo, que saber é poder e que o conhecimento se adquire com a convivência. Assim, pouco se fala sobre as divindades. Conhecem-se seus vários nomes, os cânticos que lhes são dedicados, características e episódios de suas vidas e atitudes rituais apropriadas a eles. Conhecem-se os grupos de famílias a que pertencem e suas relações de parentesco com os demais voduns. Estas informações, entretanto, costumam ser transmitidas apenas a alguém de confiança, como uma doação de pessoa a pessoa, que se passa com grande zelo.

Somando-se todas as divindades, inclusive as *tobossis*, mais de 60 são conhecidas na Casa das Minas. Este número é relativamente elevado e a grande maioria é desconhecida em outras casas de culto afro. Os voduns estão associados a seus filhos. Quando se fala neles, fala-se imediatamente de alguém que o carregava. Muitas vodunsis que morreram há tempos são lembradas quase só pelo nome e pelo vodum a que pertenciam.

Acredita-se na existência de um Deus Superior, chamado Evovodum ou Avievodum, identificado com o Divino Espírito Santo. Ele está distante, é pouco acessível e delegou poderes a seres intermediários, visão esta que prevalece também no catolicismo popular. Afirma-se que “acima de tudo está Deus, depois vêm os santos da Igreja, que são puros e nada pedem, mas também estão muito longe e não podem chegar a nós, pois não baixam. Depois dos santos estão os voduns, que têm algumas falhas e às vezes se irritam. Eles foram criados para administrar o universo e vivem em outros planetas. Alguns

tiveram vida na Terra e outros nunca se encarnaram”. Na Casa das Minas os voduns são também chamados de “os brancos” ou referidos como “sobras”.

Foi observado, com surpresa, por vários pesquisadores, que no Maranhão não existia um culto organizado para Legba, embora ele seja conhecido, identificado com o demônio. A negação de Legba talvez se deva a seu caráter fálico, que se opõe a um certo puritanismo, que prevalece na imagem que se procura transmitir do culto e da casa. Afirma-se que lá as fundadoras não fizeram assentamento para Legba, pois ele é mau, não é mensageiro dos voduns e não vem. Quem abre a porta é Zomadonu e quem abre o culto são os voduns meninos ou *toquéns*. Discretamente, se oferece água para ele na porta e se canta um cântico antes das cerimônias, para que se retire e não venha perturbar. Zomadonu não quis Legba na Casa das Minas, pois dizem que por causa de Legba as africanas foram vendidas como animais. Conforme citamos anteriormente, encontramos em Verger (1987: 287-289) correspondência de 20/11/1804, do rei Adandozan do Daomé ao príncipe D. João de Portugal, afirmando que Legba é o seu grande deus. Se membros da família real de Abomey foram vendidos como escravos pelo rei Adandozan, e se alguns destes membros estavam entre os fundadores da Casa das Minas, compreende-se que o culto de Legba seja proibido lá.

As vodunsis dizem que na Casa das Minas não se dá ordem aos voduns. Pede-se a ajuda e eles respondem: “Vou ver se Evovodum quer.” Os devotos pedem e eles ajudam os necessitados. “A manifestação deles é para isso, mas não se pode mandar neles. Eles não trabalham para a gente, fazem o que querem e não são nossos empregados. Os tambores e os cânticos chamam, mas os voduns vêm se quiserem. A religião é um caminho para os voduns se comunicarem com o mundo. Os voduns não podem interferir nos problemas naturais. É preciso conviver com eles para entender sua missão. Os voduns precisam dos humanos para entrar em contato com a humanidade. Os sacrifícios que lhes oferecemos constituem uma troca entre o nosso sangue e o dos animais.”

Na Casa das Minas as filhas-de-santo só recebem um vodum e não recebem caboclos, o que as diferenciam de outras casas. Contam-se alguns casos de vodunsis de lá que receberam outras entidades, dançando em terreiros alheios e por isso foram afastadas da Casa das

Minas, tendo seu vodum sido suspenso. Um mesmo vodum pode vir em várias filhas ao mesmo tempo. Eles costumam chegar durante as festas ou pouco antes. A vodunsi já deve estar banhada e preparada, tendo usado banhos ou amassis de limpeza do corpo, vestido roupa limpa, geralmente branca. Anda pela casa ou senta-se nos bancos da varanda, acompanhando os cânticos. Para chamar o vodum, esfrega de leve as mãos, uma na outra. Quando o vodum chega, levanta-se e amarra uma toalha branca na cintura. Se estão tocando, dança um pouco, depois se retira. Quando não estão cantando, canta seu cântico de chegada e vai ao "comé" ou peji fazer saudações, batendo palmas e cantando, no assentamento dos voduns. Na Casa das Minas, diferentemente de outros terreiros, só se dança com vodum e as vodunsis só usam as vestes rituais quando em transe. Depois de saudar os assentamentos, o vodum vai para a parte da casa que lhe pertence e escolhe as roupas que quer vestir, entre as que foram preparadas para aquele dia. Dizem que é a própria divindade que se veste. As vestimentas diferem das roupas do candomblé e de cultos afros de outras regiões. Não são muito variadas, não costumam incluir pano na cabeça e todas as vodunsis se vestem quase do mesmo modo e com as mesmas cores em cada festa. Alguns voduns usam símbolos de sua posição, como um lenço no ombro, chicote, bengala etc.

Preservam na casa grande número de palavras em jeje ou fon antigo, relacionadas com objetos do culto, orações e elementos dos rituais, que fazem parte do vocabulário próprio do grupo. Cada divindade possui seu nome principal e vários outros nomes fortes privados; alguns aparecem em seus cânticos. As vodunsis também recebem nome africano, dado por um vodum ou *tobossi*. Maria Jesuína, a fundadora, era chamada de Massêkutô; mãe Luiza, que lhe sucedeu, de Azouaci Sacorebabo; mãe Andreza era Roiançama e Rotopameraçuleme. D. Felipa, que teve seis filhas dançantes e filhos tocadores, recebeu o nome de Sandoncoe. Sua filha, D. Marcolina, era Azaniebi. D. Amância tinha o nome de Boçu Roncoli. O nome africano é usado em certos trabalhos e no tambor de choro, quando a vodunsi morre. Existem também termos africanos de tratamento e para os vários cargos.

A Casa das Minas é organizada como uma gerontocracia matriarcal. Mulheres idosas detêm o conhecimento e dirigem o grupo. Apenas mulheres entram em transe, recebendo voduns e participando das danças. Os homens exercem função de tocadores de tambor e de auxiliar em alguns rituais. No passado, há mais de 70 anos,

fala-se que houve alguns homens africanos que recebiam voduns mas não dançavam. Muitas pessoas do culto, vodunsis, tocadores e auxiliares são aparentados entre si. Podemos dizer que o culto dos voduns da Casa das Minas constitui um culto quase familiar, que é preservado por pessoas e grupos, na sua maioria unidos por laços de parentesco. Os membros da Casa das Minas constituem assim uma elite quase étnica, formado por pessoas que pertencem à classe subalterna.

2.1 As Tobossis

Tobossis são entidades femininas infantis recebidas pelas *vodunsis-gonjais*, as que haviam se submetido ao processo de iniciação completa. A última feitoria de *gonjais* foi realizada na Casa das Minas entre 1914-1915. Afirma-se que houve alguns erros nesta feitoria e nunca mais fizeram outra. Havia *tobossis* de feitoria anterior, realizada pelas africanas em fins do século XIX, quando foram feitas mãe Andreza, mãe Leocádia e outras. As últimas *gonjais* morreram no início dos anos 70 e as *tobossis* vieram apenas até meados da década de 60. Dizem que em outros terreiros do Maranhão ainda há *tobossis*, mas são diferentes, sendo chamadas de meninas ou princesas. Na Casa das Minas e na Casa de Nagô elas não vêm mais, embora sejam lembradas com grande carinho.

Dizem que as *tobossis* só vinham para brincadeiras. Eram crianças, falavam e brincavam sentadas em esteiras, como crianças, com louças pequenas e tinham bonecas cujos nomes ainda são lembrados. Falavam em língua africana diferente dos voduns, quase não dizendo nada em português. Eram chamadas de sinhazinhas. Elas davam o nome africano das vodunsis e só as chamavam por este nome. Cada *tobossi* só vinha em uma *gonjai* e, quando esta morria, ela não vinha mais, como os voduns. A missão delas acabava ali. Na próxima festa, as outras choravam muito e distribuía tudo o que fora dela. Por isso, dizem que o número delas era limitado e elas tinham que acabar. Naé é a chefe das *tobossis* e na Casa de Nagô a chefe delas é Iemanjá.

Elas podiam vir em três épocas do ano, quando faziam festas grandes que duravam vários dias. Vinham no carnaval, em junho ou no fim e início do ano. Elas chegavam depois que as *gonjais* fossem desocupadas de seus voduns. Vinham de madrugada, batendo palmas e acordando todo mundo. Em algumas festas ficavam até sete ou nove

dias. Dormiam na sala grande, tomavam banho cedo, comiam comidas em pequenos pratos e distribuía doces aos convidados. Dançavam na sala grande ou no quintal, sem tambores e tinham danças e cânticos próprios. No carnaval, vinham após o tambor de entrudo no domingo e ficavam até Quarta-feira de Cinzas, tomando conta das frutas guardadas no *comé*, para a festa do *arrambã*. Dançavam em volta da cajazeira e do pé de ginja, distribuindo acarajés em folhas de cuinhas. Usavam saia colorida, pano-da-costa sobre os seios, recoberto por longa manta de miçangas coloridas e ainda rosários próprios, bolsa de miçangas a tiracolo e pareciam princesas. Nos braços levavam pulseiras ou “dalsas” e, no pescoço, um colar curto chamado “cocre”. Na cabeça levavam uma rodilha feita com lenço amarrado nas pontas, como uma muqueca. Além do nome, elas também davam dalsas às vodunsis que já tinham certo tempo de dançante, desempenhando assim funções importantes no preparo destas. As *tobossis* da Casa das Minas, com suas vestes especiais, lembram as *nessouhoués* de Abomey (Verger, 1954, fotos 136-149).

Diz-se que elas eram puras como crianças. Tinham mais afinidades com o corpo da *vodunsi* e permitiam uma ligação mais direta do que os voduns, que são adultos. Não tinham falhas e não se irritavam. Eram espíritos elevados e perfeitos. Por sua pureza, davam capacidade às *gonjais* de preparar outras *gonjais*. Os voduns não podem permanecer durante muito tempo, pois as *vodunsis* se cansam e as *tobossis* ficavam até nove dias. Elas eram muito delicadas e a feitoria delas era muito fina. No *comé*, ainda há o lugar para as obrigações delas. Ainda existem mantas de miçangas usadas pelas *tobossis* na Casa das Minas. Elas não se sujavam com doces e nunca diziam coisas obscenas, como às vezes ocorre em algumas casas com entidades infantis, nas festas de Cosme e Damião. Eram diferentes dos *erês* do candomblé, com os quais se assemelhavam por serem entidades infantis. Mas o comportamento das *tobossis* na Mina é diferente do comportamento dos *erês* do candomblé. Os voduns dizem que mesmo na África não há mais *tobossi* e que será difícil encontrar *gonjai-jeje*. Estas só poderiam ter outras *tobossis* se os voduns quisessem ensinar.

2.2 Organização e características dos voduns

Como as pessoas, os voduns podem ser homens, mulheres, velhos, adultos, jovens, *toquéns* e crianças. Estão agrupados em famílias

ou panteões. Trata-se de famílias extensas, cada uma estabelecida em uma parte específica da casa, formando clãs ou *sibs*, grupos de parentesco unilateral. As três principais famílias são: família real ou de Davice, a maior delas; família de Dambirá; e de Quevioçô. Há duas outras menores, agregadas, a de Savalunu e a de Aladanu.

2.2.1 Voduns da família de Davice

São voduns nobres, reis e príncipes. A casa tem o nome de Querebentã, que em jeje significa *palácio do povo* de Davice. Zomadonu, o dono da casa, pertence à família real. Foi a primeira família que chegou, fundou a casa e recebeu voduns de outras famílias como hóspedes. Os voduns de Davice usam contas marrons, verdes e brancas, não usam contas rajadas e seus rosários só têm búzios no pé. Eles são jejes puros. Comem galinha, galo, xibarro (bode) e não se come peixe na festa do povo de Davice. Nas festas são os que vêm na frente e os que saem por último. Têm devoção ou mistério com o Espírito Santo.

Voduns de Davice na Casa das Minas:

Homens

Velhos: Dadarro, Arronoviçavá, Acoicinakaba

Adultos: Doçú, Bedigá, Daco-Donu, Zomadonu

Jovens: Doçupé, Daco, Toçá, Tocé, Apoji, Apojevó, Jogoroboçu

Mulheres

Naé, Naedona, Sepazin, Nanin, Decé, Acuevi

Tobossis

Agon, Revive, Dagebe, Trotobe, Afovive

TOTAL: 20 voduns e cinco tobossis.

Nochê Naé ou Sinhá Velha é a mãe de todos os voduns. É a mãe ancestral, mítica, a vodum maior. Nunca teve filhas dançantes na casa, apenas tem devotos que lhe são consagrados, mas não baixa. Rege a casa, é superior a todos e decide tudo. Corresponderia segundo uns a Vó Missã ou Nanã Buruku ou então a Oxum entre os nagôs. É a chefe das *tobossis*. Anualmente, são oferecidas duas festas de obrigação, com

três dias de toques, em sua homenagem: no Natal, com vestes brancas; e em São João, com vestes azul e branca. Em todas as festas cantam-se cantigas para ela no início e na despedida. As matanças realizadas no *comé* são feitas no altar ou *pêndome* de Naé. Ela é saudada batendo-se a cabeça no *pêndome*. A cajazeira ou árvore sagrada da casa é de Naé e tem obrigação para todos os voduns. Na Casa das Minas diz-se que Naé é o centro de tudo, rege todos os voduns, é a mãe de todos, a festa dela é a mais importante. É muito velha, como uma rainha-mãe e Zomadonu faz tudo para ela. Iansã representaria Naé entre os nagôs e Naiadono a representa na família real.

Segundo pesquisas de Mundicarmo Ferretti, o nome Naé aparece em cânticos de várias casas de mina. O culto de *nochê* Naé no Maranhão pode ser comparado com a devoção às Iami Oxorongá, da Nigéria, Benim e outras regiões da África e que já foi mais bem documentado entre os iorubás. As Iami Oxorongá são consideradas bruxas ou feiticeiras perseguidoras, seres primitivos e arcaicos que não se incorporam nos fiéis. Ao mesmo tempo, são mães ancestrais, muito idosas e respeitadas, mas possessivas ou dominadoras e temidas como velhas matriarcas. Nas cerimônias das máscaras gueledés, usadas por homens em sociedades controladas por mulheres que possuem o segredo, as Iami Oxorongá são tratadas com grande respeito, com a finalidade de acalmar sua cólera, sendo invocadas como pássaro solitário, como donas da força dos pássaros, pelo seu poder de se transformar em pássaros. Elas representam o poder místico das mulheres, sobre o que evita-se falar, sendo também raramente referidas na bibliografia específica (Verger, 1944; Cunha, 1984 e Drewal, 1990).

Zomadonu é o dono da casa, foi o vodum protetor da fundadora e das primeiras mães. Para se organizar qualquer festa, tem que se começar por ele. É chamado Babanatô e tem outros nomes privados que aparecem em seus cânticos. Dizem que é um homem normal, escuro, usa túnica com torso branco ou estampado. Dizem que não sabem a história dele, sabem apenas que é um rei, filho de outro rei e que teve quatro filhos. Sua festa é no dia primeiro do ano, quando se realiza festa de pagamento dos tocadores. Foi o vodum de Maria Jesuína, de mãe Luiza e de outras. As últimas que o carregaram foram D. Romana e D. Anadaí. A chefe da casa recebe ordens dele, que é o dono da casa. Tem vários cânticos, uns de chegada, outros sobre as fundadoras, outro em que pede suas diversas insígnias.

No Daomé, o culto de Zomadonu é o mais importante do reino dos fon. Seu nome significa “não se põe o fogo na boca” (Unesco, 1986: 41). Verger (1954: 189-190) diz que voduns chamados de *tohossou* ou “reis das águas” são da região Mahi. Vêm à terra no corpo de crianças nascidas anormais, com espírito especialmente forte, que simbolizam um descontentamento. No antigo Daomé, quando nascia uma criança deformada, havia o costume de jogá-la num pântano. O rei Akabá (1680-1708) e a rainha Kouandê tiveram um filho anormal, Zomadonu, que tinha seis olhos e desapareceu no rio. Os dois reis que se sucederam também tiveram filhos anormais. O rei Tegbessou (1728-1775) estabeleceu o culto dos *tohossou*, liderado por Zomadonu, que faz parte do culto das *nessouhoués*, príncipes e princesas falecidos. O culto dos outros voduns, como o de Quevioçô ou o de Sakpatá, só se realiza depois do culto da família real. Segundo Glélé (Unesco, 1986: 338), “os templos de Zomadonu são considerados o centro do poder espiritual absoluto, os demais templos situam-se hierarquicamente depois”.

Na Casa das Minas, Zomadonu tem quatro filhos: os gêmeos *Toçá* e *Tocé*, *Jogoroboçu* e *Apoji*. Seu pai é *toi Acoicinakaba*. *Nagono Toçá* é o mais velho, o mais levado, gosta de fazer brincadeiras, é o mais querido e protegido do pai. É o guia dos voduns da casa, o que abre o culto. Foi o senhor de D. Torquata, mãe de D. Joana Miranda e guia de D. Leocádia, que chefio a casa após a morte de mãe Andreza, até falecer em 1970, aos 100 anos. *Toçá* foi carregado por D. Medúsia, *gonjai* falecida em 1977. Ambos são comemorados no dia de Cosme e Damião. *Jogoroboçu* é carregado atualmente, desde 1932, por D. Enedina, que vive no Rio e teve diversas irmãs dançantes. O pai de *toi Zomadonu*, *Acoicinakaba*, chamado de Deuesina, recebia muita festa das *tobossis*. Na despedida das festas há um cântico em que todos ficam de pé, inclusive tocadores e a assistência. É uma homenagem ao pai do dono da casa e uma saudação aos que vão sair. *Acoicinakaba* é dono de um dos tambores grandes.

Dadarro é o vodum mais velho e o chefe da família de Davice. Na época da fundação, o povo de Zomadonu comprou a casa, que depois foi sendo ampliada. Após o prédio da esquina, que é de Zomadonu, o que lhe segue é de Sepazin e adiante há um terreno vazio, onde antigamente ficava a casa de Dadarro, que caiu, e onde ficam agora os quartos do pessoal de Dambirá. Segundo informações dadas a Costa Eduardo (1948: 76-77), Dadarro tinha um filho,

Koisinakaba, pai de Zomadonu. Atualmente, afirma-se que Acoicinakaba é irmão de Dadarro. Dadarro é casado com *nochê* Naiadona, irmã de Arronoviçavá e tem os seguintes filhos: *nochê Sepazin*, *Doçu*, *Bedigá*, *nochê Nanin* e *Apojevó*. Diz-se que Dadarro é protetor dos homens de dinheiro e dos corretores. D. Amélia contou que nos tempos antigos, Dadarro, na Casa das Minas, dançava com bengala grande, chapéu de pêlo e calça fofa. Verger (1953: 160) diz que Naiadona foi a mãe do rei Akabá e que Dadarro seria *Agassou*, vodum dos reis de Abomey. Segundo Glélé (1974: 37), *Agassou* seria a pantera, o ancestral totêmico dos reis de Abomey. As últimas filhas de Dadarro foram D. Geralda, irmã de D. Manoca, e D. Nanã.

Arronoviçavá é velho e usa bengala, quase não fala e anda encurvado. Dizem que é como Oxalufã dos nagôs. Na casa, ele é o irmão mais velho de Dadarro, de quem criou todos os filhos. Há mais de 40 anos vem em D. Zobeilda, filha de D. Amélia. Dizem que ele é vodum que virou cambinda, pois teria vindo com os jejes de Codó. Os cambindas possuíam terreiro em Codó, cidade de onde vieram muitas dançantes. Na Casa das Minas chamam os cambindas de caxias ou caxeu e dizem que são voduns da mata. Seus cânticos têm algumas palavras em português. Os caxeu seriam os mandingas da Guiné que, segundo informações pessoais de Vivaldo da Costa Lima, teriam trazido para o Maranhão o arroz de cuxá.

Sepazin é a princesa da família real, filha de rei e casada com príncipe. Eles dão esmolas aos pobres e doentes. *Nochê* Sepazin adora o Divino Espírito Santo, cuja festa católica na casa é realizada em sua homenagem, com um casal de crianças e vários mordomos representando os imperadores e a corte. Sepazin foi a senhora de mãe Hozana, que chefou a casa até 1914, antes de mãe Andreza. Verger (1953: 60) informa que Sepazin foi filha do rei Wegbajá (1650-1680). Na Casa das Minas ela é casada com *Daco-Donu* e tem um filho, *Daco*. *Daco-Donu* só veio em tio Basílio. Dakpodonu (Glélé, 1974: 91) foi o mais antigo rei do Daomé, tendo reinado entre 1625 e 1650. *Daco* é vodum *toqueno* e foi senhor de D. Manoca, falecida em 1967, e de D. Marcolina, falecida em 1982.

Doçu, que tem entre outros os nomes *Doçu-Agajá*, *Poveçá*, *Maçon*, *Huntó*, *Bogueçá*, *Pofará*, teria sido o rei Agajá (1708-1728), pai dos gêmeos *Toçá* e *Tocé* e de *Dossupé*, que eram *tohousou*. Na Casa das Minas se diz que ele é moço, boêmio, poeta, compositor e tocador, "*huntó*". É muito alegre, gosta de dançar e tirar cantigas, é

cavaleiro, usa chicote ou rebenque. Gosta de festas e farras, é "andejo", é "vadio", viaja muito e teve filhos com várias mulheres. Recusou a coroa de seu pai Dadarro e a entregou ao irmão Bedigá, pois não gosta de viver sentado no trono, preferindo viver nas ruas. É festejado no dia 6 de janeiro, Dia de Reis. É devoto de São Jorge, que é cavaleiro e também mora na Lua. Dizem que ele seria equivalente ao orixá Ogum, dos nagôs. Foi o vodum de D. Francisca Adriana, de Zulima Nazaré, falecida em 1947, de D. Maria Quirina, falecida em 1914 e desde 1915 foi o senhor de D. Amélia, falecida em 1997. Antigamente, na Casa das Minas, *Doçu*, como *Badé* e como *Poliboji*, era senhor de várias cabeças, isto é, vinha ao mesmo tempo em várias mulheres. Na Casa ele é o pai dos *toquéns* *Doçupé*, *Decé* e *Acuevi*. Segundo Verger (1953: 160), *Decé* foi filho do rei Kepenglá (1775-1789), que na Casa das Minas foi o vodum de D. Carmelita e *Dossupé* era *tohossou* do rei Agajá. *Dossupé*, em 1985, veio em Elizabete, bisneta de D. Amélia. Nos tempos antigos, segundo D. Amélia, alguns voduns gostavam de jogar entre eles, abaixados no chão, um jogo parecido com o de damas e *Doçu* sempre ganhava.

Bedigá Sanfon Boinsé é também cavaleiro, usa chicote e ficou com a coroa do irmão *Doçu*, de quem é muito amigo. Segundo Verger (1953: 160), *Bepegá* é o nome de um dos filhos do rei Tegbessu. Foi o vodum de D. Norberta e desde 1914 veio em D. Rita, falecida em 1989. É protetor dos governantes, advogados e juizes. D. Rita, que já o viu, afirma que ele é branco.

Outros voduns filhos de Dadarro são *Nanin* e *Apojevó*. *Nanin* ou *Ananin* é filha adotiva, ajudou a criar *Apojevó* e foi babá de *Dacó*, por isso se diz que gosta de brincar com os *toquéns* ou crianças. Verger (1953: 160) informa que *Nanin* foi filha do rei Agajá e *Apojevó* era filho do rei Tegbessu. *Apojevó*, vodum *toqueno*, foi o senhor de D. Luiza, falecida em 1996, que era filha de africana e parente de d. Flora, que morreu com 92 anos em 1985.

2.2.2 Voduns da família de Savalunu

Savalu é a região ao norte do antigo Daomé. Na Casa das Minas os voduns de Savalunu são amigos de Zomadonu e do povo de Davice, mas não são jejes. Eles perderam o território e o trono, a maioria morreu e os que ficaram foram agasalhados por Zomadonu. Moram no

quarto ao lado do seu, são hóspedes e chegaram depois da fundação. São incluídos na família de Davice. Na Bahia e no Rio há terreiros que são jejes de Savalu.

Voduns de Savalunu conhecidos na Casa das Minas:

Homens

Adultos: Agongonu, Zacá, Topa

Jovens: Jotim

Mulheres

Tobossis:

Sonlevive, Omacuibe

TOTAL: quatro voduns e duas tobossis

Agongonu ou De Aguidá tem outros nomes indicados por Costa Eduardo (1948: 85). Foi senhor de D. Anéris, falecida em 1962, mãe-pequena ao tempo de mãe Andreza. Segundo Verger (1953:160), Agongonu seria o rei Agonglo (1789-1797), cuja viúva, Nã Agontimé, mãe do futuro rei Ghezo (1818-1858), teria sido vendida como escrava para o Maranhão, onde fundou a Casa das Minas. Os outros voduns são seus irmãos *Zacá*, *Topa* e o filho *Jotim*, que é *toquem*. *Zacá* ou *Azacá*, é caçador, usa arco e flecha e tem cântico sobre caça. Seria equivalente, entre os nagôs, a Oxóssi. No Haiti é vodum de grande importância, relacionado com a caça. Verger (1954: 189) afirma que *Zacá* é um *tohossou* de Savalou, que gosta de caçar.

Topa viaja muito e suas filhas costumam desaparecer, como D. Tereza e D. Diluzinha, que viajaram. Conforme Verger (1953: 160), Tokpa é irmão de Zomadonu, filho do rei Akaba. Segundo Glélé (1974: 91), Tokpa é o nome de um dos filhos do rei Agajá.

Jotim, segundo Verger (1953: 160) é nome de um filho do rei Dadaho. Na Casa das Minas, Jotim é toqueno, leva e traz mensagens. É o senhor de D. Maria Roxinha, desde 1951.

2.2.3 Voduns da família de Quevioçô e de Aladanu

Quevioçô é família de voduns nagôs que vêm na casa jeje. Controlam os raios e trovões, combatem ventanias e tempestades. São voduns dos astros, do ar e das águas. Curam com passes. Como já referimos, segundo Verger (1954: 174), no Daomé os voduns do tro-

vão são acompanhados pelas divindades das águas e do mar. Exceto *Averequete* e *Abé*, que são *toquéns*, os demais voduns desta família não falam na Casa das Minas; são mudos ou *midubins*, para não revelar segredos dos nagôs aos jejes. Comunicam-se por sinais que os mais jovens interpretam. O nome do pai deles não pode ser dito. São hóspedes de Zomadonu e vieram desde o tempo da fundação, pois todos os terreiros têm que ter as quatro partes: água, ar, fogo e terra. Vivem nos dois primeiros quartos à esquerda, que são de toi Badé e toi Liçá. Só alguns da família vieram para a Casa das Minas. Suas cantigas são diferentes, em língua nagô, são animadas e muitas cantadas, com os voduns dançando em roda, no sentido oposto ao dos ponteiros do relógio. Suas filhas são as últimas a receber seus voduns. Suas contas são brancas, azuis, rajadas miúdas ou mariscadas com marrom e com várias cores nas pernas do rosário. Nas festas do povo de Quevioçô se comem aves e peixes de couro, sem escamas como: bagre branco, cangatá e jurupiranga.

Voduns de Quevioçô e Aladanu conhecidos na Casa das Minas:

Homens

Velhos: Ajautó de Aladanu

Adultos: Badé, Liçá, Loco, Ajanutoe, Avrejô

Jovens: Averequete

Mulheres

Nanã, Naité, Sobô, Abê

Tobossis

Agamavi, Asadolebe, Whweobe

TOTAL: 11 voduns e três tobossis.

Nanã ou Vó Missã dizem que é do lado de Davice, mas desce na linha de Quevioçô. É nagô e não vem na Casa das Minas, mas é adorada. É a mais velha e trouxe os outros nagôs. Vinha nas velhas africanas. D. Filomena contou que no tempo de mãe Luiza, em fins do século XIX, uma vodunsi tinha em casa o assentamento de Nanã, que foi achado quando ela morreu, e derrubaram a casa. Mãe Luiza o cobriu e levou para a Casa das Minas. No Sábado de Aleluia, na descida dos

voduns após a Quaresma, mata-se para Nanã um galo vermelho, o “cocorocô” de Nanã. Quando se enchem as jarras do peji, a primeira água é para ela. É a mãe de todos e tem de ser reverenciada. Também se faz festa para ela junto com Sobô. Fica do lado de *Naité* ou *Anaité*, a quem se oferece um prato, quando se faz festa para Senhora Sant’Ana. É mulher velha, nagô, dizem que é irmã de Sobô e que vem na Casa de Nagô. Na Casa das Minas alguns dizem que Nanã é nova e é a protetora das lavadeiras.

Nochê Sobô é considerada mãe dos voduns de Quevioçô. É muito conhecida e importante no Maranhão. Equivale à *Iansã* dos nagôs, que é menos conhecida em São Luís. Na Casa das Minas dizem que elas são diferentes, pois Sobô vive com os jejes e criou *Badé* e os outros irmãos. Adora Santa Bárbara, sendo festejada a 4 de dezembro, data da abertura do ano litúrgico. Para fazer festa no ano seguinte, tem que se propiciar oferendas a ela. Conforme Costa Eduardo (1948: 94), Santa Bárbara é a chefe dos terreiros de mina. Em sua festa, pede-se pela casa, pela nação e por todos. Na porta do *comé* há sempre um retrato de Santa Bárbara. A última que carregou Sobô foi D. Neusa, já falecida, cujo nome privado era *Socimenton*. *Nochê Sobô* é uma velha virgem que criou o irmão *Badé*. É guia astral, representa o raio luminoso, o corisco, a fásca elétrica, a centelha ou relâmpago que, nas grandes tempestades, vem na frente precedendo o estrondo do trovão. Sua cor é azul e uma de suas invocações é “*Babá Sobô Babá Didi*”. Nos batuques jejes de Porto Alegre, como constatamos, Sobô é orixá masculino, devoto de Santo Expedito, corresponde a *Xangô* e um de seus nomes privados é “*Edun Badei*”.

Badé *Quevioçô* ou *Nenen Quevioçô* é o dono do trovão e se encantou na pedra de raio. Quando há relâmpagos, chama-se por ele, que protege contra os raios, cuida dos astros e das águas. É briguento, mas obedece a Sobô. Há uma dança que representa uma peleja de *Badé* com *Liçá* – o Sol. Ele dança pulando numa perna só, levantando os braços, simulando uma luta de espadas. Sobô vem apartar a briga entre um irmão manso e outro teimoso. Eles não se unem, mas são amigos e se abraçam. Canta-se então “*Abieé*”, pedindo perdão pela briga entre os dois irmãos. Ele usa uma faixa branca com guizos na cintura e um lenço vermelho, que são suas insígnias. Não gosta que fumem perto dele. *Badé* vai em todos os terreiros e não é jeje, mas seu culto é obrigatório em toda parte. É muito vadio e quando chega cantam logo para os nagôs. Equivale a *Xangô*, dono da Casa de Nagô. Foi o

protetor de Nunes Pereira, falecido em 1985 aos 92 anos, e de D. Joana Pudim, que faleceu em 1986, com mais de 80 anos, dançava na Casa das Minas desde os 12 anos e tinha muitos parentes lá.

Loco representa o vento e a tempestade batendo nas árvores. Vem para acalmar grandes tempestades e ventos fortes. Seria a árvore de *Loco* ou o orixá *Iroco* dos nagôs. *Toi Liçá* é vodum dos astros, representa o Sol e dizem que ele é como um índio. Anda muito e carrega os irmãos. Dança com uma espada de metal e com lenço na cabeça. Entre suas filhas são lembradas D. Zenaide e D. Almerinda, madrinha de Nunes Pereira. Seria *Oxaguian* dos nagôs. Na Casa das Minas há um cântico para *Liçá* que contém as palavras “*Liçá d’agama*”. No Benim, em fon, *agama* é o camaleão, que é um dos símbolos de *Liçá*. *Ajanutoe* é surdo-mudo e não gosta de crianças. Dizem que é irmão de *Ajautó*. Foi o senhor de D. Maria de Lourdes, que tinha vários parentes na casa e faleceu em 1970.

Averequete, *Averequetê*, *Frequetê*, *Anafrequete*, cujos nomes privados mais conhecidos são *Vonucon* e *Adunoble*, é vodum muito popular no Maranhão. Na Casa das Minas ele é rapazinho e protegido de *Abé*, como um pajem que vem na frente, chamando os outros voduns. Em outros terreiros, como na Casa de Nagô, ele vem como velho. *Herskovits* (1967: 155-158) assevera que, no Daomé, *Averequete* é mulher, filha mais nova de *Agbê* e *Naeté*, sendo comparável a *Legba*. No Maranhão, *Averequete* adora S. Benedito e é festejado em seu dia, comemorado no segundo domingo de agosto. Gosta muito de tambor de crioula (*Ferretti*, 1979: 94-105). Costa Eduardo (1948: 94) afirma que *Averequete* é chefe dos terreiros de Mina do Maranhão. Mãe *Andreza* disse uma vez a D. Celeste que *Averequete* estava em transe com uma pessoa que se transformou numa pomba e sumiu. Aí cantaram “*Averequete é pombo no ar*”, para ver se ela voltava. Essa é uma das cantigas dele nos terreiros da mata. Ele foi o vodum de D. *Ida Alves Barradas*, tia de Nunes Pereira. Desde 1951 vem em D. *Celeste*, que organiza a festa do Divino, antigo costume da casa.

Abé também faz o papel de *loquen* entre os voduns de *Quevioçô*. É vodum dos astros, um cometa, a estrela-guia caída nas águas do mar e que se encantou numa pescada. Nas festas de pagamento, *Abé* segura um estandarte azul, bordado com ondas do mar e com peixinhos brancos. É festejada a 30 de junho, dia de S. Marçal. Toda sua comida é preparada em separado, sem sal e oferecida em pequenos pratos.

Dizem que equivale a Iemanjá dos nagôs. É a vodum protetora de D. Justina, que dança com ela desde 1945.

Ajautó de Aladānu e Avrejó são amigos da casa, moram com os voduns de Quevioçô e tomam conta dos filhos de Dambirá. Ajautó é velho e usa bengala, fala e ajuda Acossi, que é doente. Há um cântico sobre o encontro dele com Boça, que estava perdida. É protetor dos advogados. É um rei nagô, mas se mudou para os jejes para ajudar Acossi, pois o povo de Davice não podia ajudá-lo. Foi senhor de D. Rosa e atualmente desce em D. Beatriz. Seu filho Avrejó é *toquen*. Como vimos, Ajautó é um ancestral divinizado dos antigos reinos de Aladá, Porto Novo e Abomey, na região atual da República do Benim.

2.2.4 Voduns da família de Dambirá

É o panteão da terra. Dambirá é o nome do palacete deles. O reinado deles é uma casa de sapê. São reis caboclos, os pobres que são poderosos, combatem a peste e as doenças. Antigamente, o pessoal de Dambirá formava o maior cordão de casa, com mais de 20 dançantes que viviam espalhadas. Dadarro deu o terreno para eles construírem os quartos de Boçucó, Polibojí e Alogue. Foi na gestão de mãe Andreza, cujo vodum era desta família. O pessoal de Dambirá tem muitas proibições alimentares. De agosto a janeiro não comem gergelim, com que se faz serviço de limpeza de doenças de pele. Também não comem caranguejo, sarnambi e arraia. Nas festas comem pombo e galinha-de-guiné, batata-doce, inhame, mamão e gengibre. Usam contas marrons, brancas, vermelhas e rajadas com azul-escuro.

Voduns de Dambirá conhecidos na Casa das Minas:

Homens

Velhos: Acossi, Azili, Azonce, Lepon, Polibojí, Borutoi, Bagono

Adultos: Alogue

Jovens: Boçucó, Roeju, Aboju

Mulheres

Eowa

Boça

Tobossis

Açoabebe, Sandolêbe, Ulólôbe, Sanlevive

TOTAL: 13 voduns e quatro tobossis.

Acossi Sakpatá ou Odan é cientista e curador, conhece remédios para todas as doenças. Aparece deformado que faz medo, não tem pernas nem os dedos das mãos. Às vezes, se apresenta manchado e outras vezes limpo. Antes de aparecer, dá um sinal, como um foco de luz. Vem para dar instruções. Não se manifesta, mas se apresenta a outro vodum ou a uma pessoa. A doença dele é coisa do tempo. Só se curam doenças sabendo como elas são. Ele fez um pacto para mostrar a cura. Cura com matos, ensina chás, remédios, benze, usa dendê. Acossi tinha a coroa, mas não podia governar por ser paralisado e deu-a ao irmão. Ele adora São Lázaro e não baixa na Casa das Minas. Antigamente, descia nas velhas africanas e se deitava em esteiras. Hoje não tem mais quem saiba recebê-lo, pois é preciso preparo especial, com azeite-de-dendê no corpo, antes e depois dele chegar. Há um altar para ele no quintal, junto a um pé de pinhão branco. No *comé*, também há o lugar dele, junto à imagem de São Lázaro, onde guardam os remédios. Na Casa de Nagô ele está assentado no *comé*, que lá é conhecido como *vandecomé*. Antes das festas, coloca-se água limpa e remédio na planta de Acossi. Os cachorros que entram na casa vão comer as comidas da obrigação e ninguém os impede, mas os visitantes não podem se aproximar. Os voduns vão lá dizer palavras de oferecimento. Às vezes, oferecem um banquete para os cachorros, como promessa para São Lázaro, e oferecem comida de obrigação que as pessoas recebem de joelhos, fazendo um pedido para a saúde.

Azili e Azonce são os dois irmãos de Acossi que também não vêm na casa. Azili adora São Roque e Azonce adora São Sebastião. É o irmão mais velho e o único que não é doente. É rei, pois tomou a coroa do irmão. Seria equivalente a Lego Shapanam e os irmãos, a Omolu e Obaluaiê. Azonce tem muitos filhos que reconhecem Acossi como pai. A família é grande, uns se aproximaram do reino, outros se espalharam pelo mundo e muitos são doentes. Azonce caiu na farra e Ajautó ajudou a criar seus filhos. Os três são festejados a 19, 20 e 21 de janeiro. Os voduns dessa família teriam semelhança com Ossaim dos nagôs, que cuida de plantas.

Lepon é o filho mais velho de Acossi e usa bengala. É um velho brincalhão que gosta de festas e ajuda o pai a curar doenças. Como os outros filhos, diz que não tem mãe. Tem cantigas que dizem tudo sobre ele, mas são complicadas. Ao chegar, canta dizendo: "Odan Dambirá Lepon Acovilé". Diz-se que na África a religião deles já mudou muito. Lepon antigamente vinha na velha Benedita, em D. Petrolina e vem

desde 1945 em D. Denis, que atualmente chefia a Casa, sendo também senhor de D. Conceição. Não tem adoração especial com nenhum santo.

Polibojí adora Santo Antônio. É também muito brincalhão e alegre. Teve grande número de filhas na casa e dizem que vinha em quatro ou cinco ao mesmo tempo. Foi vodum de mãe Andreza, que dirigiu a casa entre 1914 e 1954. Foi o senhor de D. Filomena, falecida em 1972, de D. Felicidade, mãe de Nunes Pereira, de D. Laura e hoje vem em D. Zuleide. No tempo de mãe Andreza tinha muitos afilhados e ia nela batizá-los na igreja.

Borutoi ou *Abototoi* é velho e usa bengala. Foi o senhor de Andrezinha e atualmente vem em D. Edwirges. *Bagone* ou *Bagolo* é um vodum que, dizem, se transforma em sapo. Foi o senhor de D. Davina. *Alogue* é aleijado, mas não aleija a pessoa que está com ele. Foi o senhor de D. Severa e hoje vem em D. Maria Severina. Dizem que ele e o irmão *Aboju* são quase índios. Os mais novos da família fazem o papel de *toquéns*. São *Boça*, *Boçucó* e os gêmeos *Roeju* e *Aboju*. *Boça* ou *Boçalabê* é mocinha alegre e brincalhona, anda sempre com o irmão *Boçucó*. Há um cântico em que ela procura o irmão e pergunta se ele não está com *Liçá*, com quem costuma andar. *Boça* vem também na Casa de *Nagô* e é a senhora de D. Maria Silva. *Boçucó* se transforma numa serpente e se esconde num termiteiro. Ele dança como uma cobra, se enrolando e se abaixando. Os dois irmãos seriam equivalentes ao vodum andrógino *Oxumarê*, que representa o arco-íris. *Boça* foi a senhora de D. Chiquinha e de D. Amância, falecida em 1976; dançava com esta na casa desde os oito anos. *Boçucó* foi o senhor de D. Virgilina, do tempo de mãe Andreza, de D. Elza e de sua tia, D. Basílica, que vivia no Rio.

Aboju foi o senhor das irmãs gêmeas D. Fausta e D. Mundica, que se mudaram para o Sul. *Roeju* foi o vodum de D. Flora, falecida em 1985, com cerca de 90 anos; era de *Codó* e tinha muitos parentes na casa, sendo descendente das fundadoras. *Eowa* seria filha de *Azonce*. É irmã de *Boça* e teria sido a cobra má que foi jogada fora. É conhecida na Casa das Minas, mas nunca teve filhos lá. É *nagô* e fala-se que está assentada na Casa de *Nagô*.

3. Conclusões

Na Casa das Minas é conhecido hoje o elevado número de 48 voduns e 14 *tobossis*, num total de 62 divindades, a maioria não co-

nhecida em outras casas. Na intimidade, os voduns são referidos como “os brancos”, modo figurado de dizer que são importantes. O transe é calmo, discreto e distinguido apenas quase que por detalhes do vestuário, sendo pouco percebido pelos que não conhecem o grupo. Além dos cânticos católicos ou das ladainhas em latim, que antecedem as danças, os outros cânticos das cerimônias e festas são a maioria em jeje e alguns em *nagô*, transmitindo informações e revelando nomes dos voduns. Constituem um amplo repertório de informações codificadas que ainda não foram decifradas e estudadas.

As histórias dos voduns da Casa das Minas jeje são diferentes das histórias dos orixás do *candomblé nagô* que lhes correspondem, já razoavelmente divulgadas no Brasil. Também se diferenciam da mitologia dos voduns do Haiti ou do Daomé, conhecidas na etnografia. Estas diferenças são fruto do isolamento e falta de contatos com outras áreas, por mais de um século, tempo em que devem ter se reduzido e sofrido alterações no ambiente de segredo e mistério em que foram preservados. Muitos voduns não têm correspondência com orixás *nagôs* e nem se identificam com nenhum santo católico. Outros são devotos de santos ou reconhecidos como correspondentes a certos orixás *nagôs* ou voduns do Daomé, embora haja diferenças e divergências nestas identificações. Assim, por exemplo, *Sobô* e *Iansã* não são exatamente iguais, como também *Loco* e *Iroco*, *Liçá* e *Mawu-Liçá* ou *Doçu* e *Ogum*. Alguns talvez sejam mais semelhantes, como *Acosi*, que adora São Lázaro, com *Obaluaiê*; *Azili*, que adora São Roque, com *Omolú*; e *Azonce*, que é devoto de São Sebastião, com *Xapanã*. O orixá andrógino *Oxumarê*, chamado *Bessém* entre os jeje-*nagôs* da Bahia, corresponde na casa aos gêmeos *Boçalabê* e *Boçucó*, que se transforma em serpente. *Abé* talvez seja uma fusão de *Iemanjá*, com quem costuma ser identificada, e com *Oxum*, que não aparece na sala. *Nanã Buruku* lá aparece como *Nanã*, que dizem que é jovem, ou então como *Naé*, mas sem acordo de todos. *Oxóssi* seria *Zacá*. *Oxaguiã* seria *Liçá* e *Oxalufã* seria *Arronoviçavá*, mas sem o destaque que estes orixás recebem no *candomblé*. Os gêmeos *Toçá* e *Tocé*, comemorados no dia de *Cosme* e *Damião*, corresponderiam aos *Ibeji*. *Ewoa* é conhecida com este nome em outras casas, estando também quase desaparecida. *Badé* é identificado com *Xangô*, e *Averequete*, algumas vezes, é reconhecido como qualidade de *Xangô*, novo ou velho, conforme o grupo. *Legba* ou *Exu* é identificado com o demônio e por isso é evitado.

Assim, apenas estes 19 ou 20 dos 48 voduns da Casa das Minas são identificados com orixás nagôs conhecidos em outras casas ou com outros voduns. Em geral, eles possuem diversos nomes privados, alguns já indicados. A maioria dos voduns das famílias de Davice e de Savalunu, alguns de Quevioçô e vários de Dambirá não são conhecidos fora. Os voduns da família real de Abomey, desconhecidos fora do antigo reino do Daomé, no Brasil praticamente só são conhecidos no Maranhão e são responsáveis pelo grande destaque dado à Casa das Minas na bibliografia, desde seu reconhecimento nas décadas de 1940 e 1950. São eles, sobretudo, que fazem com que a casa seja única no país, descendendo provavelmente da rainha Nã Agontimé, conforme descoberto por Verger (1953, 1990), reconhecido em colóquio internacional (Unesco, 1986: 34, 341) e descrito no belo romance histórico de Judith Gleazon (1970), infelizmente não traduzido no Brasil. Na literatura, a Casa das Minas também foi muito divulgada, especialmente por Josué Montello no seu romance *Os tambores de São Luís*. A Casa das Minas e a Casa de Nagô, que mantêm inúmeras relações entre si, são ditas fundadas por africanos e consideradas matrizes do Tambor de Mina, um dos modelos dos rituais afro-brasileiros.

No Brasil, a maioria dos candomblés que se dizem de tradição jeje-nagô conserva o culto dos orixás Nanã, Oxumarê (ou Bessém) e Obaluaiê. Costuma-se dizer que os outros voduns jejes teriam subido e não são mais conhecidos. Estes candomblés geralmente realizam rituais de acordo com o modelo Ketu, mais difundido no país. Na Casa das Minas também se diz que há voduns que subiram e não têm mais vindo. Alguns, como Afrufu, teriam sido esquecidos, ou são pouco lembrados, como Naité e Eowa. Outros, entretanto, são bem lembrados e seus nomes e cânticos ainda são conhecidos, mesmo que não venham há mais de 50 anos, como Daco-Donu e outros, ou que nunca tenham vindo, como *nochê* Naé. Os nomes das tobossis, que desapareceram há mais de 20 anos e não vêm mais, também estão sendo esquecidos. As 13 ou 14 ainda lembradas são as que foram registradas por Nunes Pereira e Octávio da Costa Eduardo na década de 1940. Os rituais e os cânticos na Casa das Minas são muito extensos e bastante diferentes dos rituais do candomblé da Bahia. Como na maioria das outras casas de culto afro-brasileiros, constata-se, entretanto, razoável influência de tradições do catolicismo popular e do espiritismo, difundidos em todo o país (Ferretti, S. 1995).

Os voduns estão unidos por laços de parentesco, como ocorre com a grande maioria das filhas-de-santo, tocadores e outros participantes, que também são aparentados entre si, o que torna em grande parte, mas não exclusivamente, a religião da Casa das Minas um culto familiar. Os voduns cultuados representam forças da natureza ou são remotos ancestrais divinizados. Por estas e outras características, o Tambor de Mina constitui-se, para o negro do Maranhão, um elemento de resistência cultural e de definição de identidade étnica.

Diferentemente da maioria dos terreiros de candomblé, o culto de Legba ou Exu, identificado com o demônio dos cristãos, é rejeitado, tanto na Casa das Minas como na maioria das casas de Tambor de Mina. Esse dualismo, que de certa forma se opõe ao relativismo encontrado nas religiões de origens africanas, também aparece em outros elementos da casa. Nas famílias dos voduns há sempre um par ou um casal de irmãos gêmeos, que são importantes e vêm na frente, servindo de intermediários. Fala-se que quando morre ou quando entra alguém na casa, segue-se logo outra pessoa, pois tudo lá ocorre em dobro. O que se oferece no começo tem que ser repetido no encerramento. Até no presépio de Natal há sempre dois meninos.

A metade dos voduns e *tobossis* na Casa das Minas pertence às famílias reais de Davice e de Savalunu, e no Brasil praticamente só são conhecidos e cultuados no Maranhão, o que a torna singular enquanto casa de culto. O rei Ghezo do Daomé assumiu o trono em 1818 e mandou embaixadas às Américas à procura de sua mãe, que fora vendida como escrava. Mais de 180 anos após a vinda das fundadoras e sem contatos com o país de origem, a não ser por novos escravos da mesma região que tenham chegado depois, o culto dos voduns da família real de Abomey ainda continua vivo em São Luís. O desejo de ida à África, como uma volta simbólica a um passado mítico, é hoje expresso com frequência. O reinício ou retomada de contatos com a África, ou quem sabe, com o Caribe, mais próximo, caso venha a ser concretizado por algumas vodunsis, talvez traga futuramente novo impulso a esta prática religiosa de tanto interesse e de tal poder de resistência, que, hoje, entretanto, parece se encontrar em declínio.

Como ocorreu em outras partes, por exemplo, no Haiti (Métraux, 1968: 80), na Casa das Minas também não subsiste muita coisa da mitologia dos voduns. Além dos nomes de várias vodunsis que os carregavam, conhecem-se relações detalhadas de parentesco entre os

voduns, sexo, idade, filiação, os cânticos que lhes são próprios, as atitudes rituais que lhes são devidas, seus diversos nomes, algumas outras características e atributos e alguns episódios sobre suas vidas. Trata-se de uma mitologia fragmentada, em que o passado e o presente se encontram e se reelaboram, com perdas e reinvenções, num contexto ritualizado e sagrado. Estes fragmentos, entretanto, ainda conseguem manter a força da religião, do rito e do mito, como formas simbólicas de dar sentido à vida e ao mundo.

Bibliografia

- CARR, Andrew T. "A Rada Community in Trinidad". In: *Caribbean Quarterly*, vol. 3, 1953.
- CUNHA, Mariano Carneiro da. "A feitiçaria entre os Nagó-Yoruba". In: *Dédalo*, revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, nº 23, USP. São Paulo, 1984, pp. 1-15.
- DREWAL, Henry John, DREWAL, Margaret Thompson. *Geledé. Art and Female Power Among the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- EDUARDO, Octávio da Costa. *The Negro in Northeastern Brazil. A study in acculturation*. New York: J J Augustin Publisher, 1948.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo *et alii*. *Tambor de Crioula – Ritual e Espetáculo*. São Luís: Sioge, 1979.
- _____. *Repensando o sincretismo*. São Paulo/São Luís: EDUSP/Fapema, 1991.
- _____. *Querebentan de Zomadonu*. Etnografia da Casa das Minas. São Luís: EDUFMA, 1985.
- _____. "Estratégias de africanização na Casa das Minas". In: *Anais da III Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste*. Vol. 1. Belém: Edufpa. 1996(b). pp. 95-102.
- FURE, Rogélio Martinez. "Patakin: Literatura sagrada em Cuba". In: Unesco. *Culturas Africanas*, 1986, pp. 66-100.
- GLEAZON, Judith. *Agotime, her legend*, with drawings by Carybé. New York: Grossman Publishers, 1970.

- GLÉLÉ, Alfred Kpazodji Ahanhanzo. "O vodum na cultura do Daomé e sua implantação nas Américas". In: Unesco. *Culturas Africanas*, 1986, pp. 337-341.
- GLÉLÉ, Maurice Ahanhanzo. *Le Danxomé. Du Pouvoir Ajá à la Nation Fon*. Paris: Nubia Ed., 1974.
- HERSKOVITS, Melville J. *Dahomey. An ancient West African Kingdom*. Evanston, Northwestern University Press: (orig. 1938), 1967.
- MAUPOIL, Bernard. *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris: Institut d'Ethnologie/Musée de l'Homme, (orig. 1936), 1961.
- MERCIER, Paul. "Los Fons del Dahomey". In: FORD, Darryll – *Mundos Africanos. Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 312-346 (orig. 1954), 1975.
- METRAUX, Alfred. *Le Vaudou Haitien*. Paris: Gallimard (orig. 1958), 1968.
- MONTELLO, Josué. *Os tambores de São Luís* (romance). Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1975.
- PEREIRA, M. Nunes. *A Casa das Minas. Culto dos voduns jeje no Maranhão*. Petrópolis: Vozes (orig. 1947), 1979.
- SANTOS, Maria do Rosário Carvalho (coord.). *Boboromina. Terreiros de São Luís, uma interpretação sócio-cultural*. U.F.Ma/Dep. Soc. e Ant., 1986 (mimeo).
- SOBGOSSI, Hippolyte Brice. "Aproximación al estudio de la tradición lingüístico-cultural de los arará en Jovellanos, Perico y Agramonto" (Cuba). Doctorat de 3ème Cycle en Ciencias Filológicas. Dep. de Lingüística y Letras Clásicas. Universidad de la Habana, Cuba, 1996.
- VERGER, Pierre. "Le culte des voduns d'Abomey aurait-il été apporté à Saint-Louis de Maranhon par la mère du roi Ghèzo?" In: VERGER (org.) *Les Afro-américains*. Dakar, Mem. IFAN 27, 1953, pp. 157-160.
- _____. *Dieux d'Afrique. Culte des Orishas et Voduns à l'Ancienne Côte des Esclaves en Afrique et à Bahia, la Baie de Tous les Saints du Brésil*. Paris: Paul Hartmann, 1954.
- _____. "Grandeza e decadência do culto de Ìyàmi Òsòròngà (minha mãe feiticeira) entre os Yorubás". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.) *As senhoras do pássaro da noite*. Escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Edusp/Axis Mundi, 1994. pp. 13-71.

- _____. "Uma rainha africana mãe-de-santo em São Luís". São Paulo: *Revista USP*, nº 6, agosto 1990, pp. 151-158.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás. Deuses iorubanos na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Corrupio/Círculo do Livro, 1981.
- _____. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos do século XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio (org. 1968), 1987.
- UNESCO, 1986 – *Culturas africanas*. Documentos da Reunião de Peritos sobre "As Sobrevivências das Tradições Religiosas Africanas nas Caraíbas e na América Latina". São Luís do Maranhão (Brasil), 24-28 de junho. Paris.

O CULTO DOS ANCESTRAIS NA BAHIA: O Culto dos Égun*

Juana Elbein dos Santos e
Deoscóredes M. dos Santos

Antecedentes históricos

O Brasil é o ponto de encontro de três continentes – África, Europa e América. Sabe-se que, durante o período colonial da história do Brasil, as culturas negras foram introduzidas como resultado do tráfico de escravos a partir da costa ocidental da África.

Os *Nàgó*** são as "nações" da África Ocidental que causaram as maiores impressões culturais na Bahia. Classificados pela moderna etnologia como *yorubá*, os *Nàgó* foram os portadores de uma tradição cuja riqueza derivou das culturas individuais dos diferentes reinos de que provinham. Era especialmente o caso dos povos oriundos de *Kétu*, *Oyó*, *Égbádó*, *Égbá*. Os *Nàgó* trouxeram para o Brasil suas tradições e seus costumes, suas estruturas hierárquicas, no plano secular e religioso, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, música, literatura oral e mitologia. Acima de tudo, trouxeram para o Brasil sua religião.

A Bahia, situada no litoral atlântico do Brasil, abrigou a maior concentração cultural dos *Nàgó*. Juntamente com as casas de culto, muito bem organizadas e onde ainda hoje são preservados os templos e santuários dos *òrisá*,¹ os *nàgó* praticavam ritos funerários elaborados. Até hoje seguem cultuando não somente os ancestrais familiares,

* O presente texto foi originalmente publicado no *Journal de la Société des Americanistes*. Musée de l'Homme. Paris, tomo LVIII: 79-108, 1969, sob o título *Ancestor worship in Bahia: the Égun-cult*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura.

** Os termos e textos iorubá, que ocorrem neste ensaio, são grafados de acordo com a convenção internacionalmente aceita, usada por instituições especializadas na Nigéria. Um dos objetivos dos autores é registrar e traduzir termos e cantigas *nàgó* da Bahia. A ortografia moderna foi adotada a fim de resgatar a rica tradição oral, preservada e transmitida de geração a geração, nas casas de culto *nàgó*. A pronúncia correta e a tradução de palavras e textos constitui evidência extremamente valiosa e é fonte para estudos afro-brasileiros.

¹ Entidades divinas do panteão iorubá.

como também as grandes personalidades que fundaram os cultos na Bahia. Estas últimas, conhecidas pelo nome de *Èsà*, são os primeiros ancestrais coletivos dos afro-brasileiros. São venerados durante o *Pade* ou *ipade*,² cerimônia propiciatória, e “assentados”,³ juntamente com outros ilustres mortos da seita em uma casa especial. Retomaremos este ponto mais adiante, mas por ora basta dizer que esta casa é denominada *Ilê-ibó-akú* e fica afastada dos outros templos onde os *òrisà* são cultuados.

Os ancestrais cultuados no território *yorùbá*⁴ são igualmente objetos de veneração no Brasil. Representam linhagens familiares, dinastias, protetores de determinadas cidades e regiões e, com funções especiais, diferentes aspectos da morte.

Os ancestrais que assumem formas corporais constituem os *Égun* ou *Egúngún*. Foi em torno desses *Éguns*, originários da África e trazidos para o Brasil, que se formaram os grupos de culto, os quais tiveram como contrapartida na África Ocidental o culto dos *Egúngún*. O próprio fato da existência e perfeita preservação do culto dos ancestrais na Bahia, testemunhado pela presença de bem organizados terreiros de *Éguns*, dá margem a duas deduções importantes:

A) Certeza quanto à origem geográfica e cultural de algumas nações que se fizeram representar na Bahia. É fato muito conhecido que o culto dos *Egúngúns* é especialmente forte entre os *yorùbá*⁵ das regiões habitadas pelos *Òyó*, os *Ègbá* e os *Ègbádò*. Levando em conta o fato de que o culto do *Òrisà Sàngó* é um dos mais difundidos na Bahia, sobretudo o de *Sàngó Afonjá*, da casa real de *Òyó*, seria pertinente comparar tais fatos com a afirmativa encontrada em Abraham: “o culto dos *Egúngún* e de *Sàngó* é amplamente difundido em *Òyó*”.⁶

O Sr. Olajubu⁷ refere-se ao fato de que todos os textos litúrgicos, em poesia ou em cantigas, relacionados com os *Egúngún*, fazem fre-

² Oferenda propiciatória para uso dos mortos no outro mundo e que deve ser transportada e deixada ao ar livre.

³ O ato de consagrar um lugar de culto.

⁴ Os iorubás habitam uma região extensa que cobre o sudeste da Nigéria, partes do sul e centro do Dahomey e o Togo central. Há também alguma presença iorubá em Ghana e houve grandes migrações para Serra Leoa.

⁵ Uma etnologia relativamente recente agrupou sob a palavra iorubá diversos clãs e tribos, todas falando uma língua semelhante.

⁶ Abraham, *Dictionary of Modern Yoruba*, University of London Press, Londres, 1958, pp. 483-488.

⁷ O. Olajubu, *Egúngun e iwi* (A poesia dos Egúngún), um estudo preliminar. Publicação do Institute of African Studies, University of Ife, 1967, p. 9.

qüentes referências a um torrão natal, a uma espécie de país, do qual os *Egúngún* provêm. Assim é que menciona lugares tais como *Ògbón*, *Ògbojò*, *Iresà*, *Igóri*, *Òfá* e seus respectivos chefes. Na Bahia, *Ològbojò* é um dos *Éguns* mais conhecidos e venerados. Ele acrescenta que é possível proceder-se à classificação da origem dos textos, baseando-se não unicamente em seu conteúdo, mas através da técnica da recitação empregada e, é claro, das expressões lingüísticas locais, inseridas em uma norma dialetal mais geral. Afirma: “*Íw*” é recitado na língua *yorùbá* ou no dialeto dos *Òyó*, no que se refere aos textos e cantigas do *Egúngún*. Não é fácil compreender tais cantigas, não somente devido ao seu conteúdo simbólico, referências freqüentes a nomes desconhecidos ou a nomes que já desapareceram, como também devido ao emprego excessivo de arcaísmos e elisões. O culto dos *Egúngún* fornece, portanto, claros indícios do vigoroso legado dos iorubás na Bahia.

B) Nossa segunda dedução baseia-se nos estudos publicados por vários autores, relativos ao conceito da morte entre os iorubás.⁸ Suas conclusões, em geral, são igualmente aplicáveis aos descendentes dos iorubás na Bahia. Apesar de os ritos funerários constituírem aspectos importantes das atividades dos *Egúngún* – e ainda não foram estudados em profundidade – o objeto específico do presente estudo limita-se a esclarecer certos detalhes do culto dos *Egúngún* na Bahia.

R. Bastide¹⁰ já apontou a necessidade de monografias especializadas, bem como aqueles fatores que deveriam “ter induzido os etnógrafos a dedicar maior interesse aos *Egúngún*”. Não resta a menor dúvida de que a bibliografia disponível,¹¹ além de escassa, é grandemente incompleta, o que resultou em erros freqüentes e em interpretações seriamente distorcidas.

⁸ Nome que agrupa todas as cantigas e textos da vasta literatura litúrgica oral, relativa ao culto dos Eguns.

⁹ Peter Morton Williams, “Yorùbá Responses to the fear of Death”, África, vol. XXX, 1960.

¹⁰ Roger Bastide, *O candomblé da Bahia*, Brasileira: São Paulo, 1961, p. 167.

¹¹ Um exemplo de interpretação equivocada: Em 1940, Protásius Friel publicou *Die Seelenlehre des Gege und Nago*, pp. 192-212, no qual afirmava que “Os Nagôs não invocam os espíritos dos mortos”. Desde meados do século XIX já existiam na Bahia várias casas de culto aos *Égun*, de indubitável origem nagô e, em 1940, o terreiro *Ilê Agbóulá* em Ponta da Areia, ilha de Itaparica, estava em pleno funcionamento e até mesmo registrado na polícia. A bibliografia básica dos trabalhos relativos ao culto dos ancestrais no Brasil inclui:

1. Cronologia da introdução do culto dos *Egúngún* na Bahia

A primeira referência escrita à presença do culto dos *Égun* na Bahia foi feita por Nina Rodrigues, em 1896.¹² Apesar da abordagem séria adotada por este pioneiro dos estudos afro-brasileiros em relação ao culto dos *òrixá*, faltava-lhe o conhecimento básico para descrever, ou até mesmo referir-se seriamente aos *egúngún* (“a aparição grotesca da alma de uma pessoa morta, durante os ritos funerários”), que existiam e estavam solidamente organizados, ao tempo em que ele escreveu. A tradição oral, entretanto, permite-nos assinalar a presença dos *Egúngún* na Bahia em época muito anterior a 1896.

Há provas da origem de vários “terreiros” fundados por africanos nos primeiros decênios do século XIX. Ei-los:

Terreiro de Veracruz: situado no povoado de Veracruz, a mais antiga paróquia da ilha de Itaparica, na Bahia de Todos os Santos. Era

Nina Rodrigues. *O animismo feitichista dos negros baianos*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1935.

Os africanos no Brasil, Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1932.

Manoel Querino. *A raça africana*. Livraria Progresso Editora: Bahia, 1955.

João do Rio. *As religiões no Rio*. Edição da Organização Simões: Rio de Janeiro, 1951.

Jacques Raymundo. *O negro brasileiro e outros escritos*. Record: Rio, 1936.

Melo Moraes Filho. *Festas e tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro, s. d.

Protasius Friel. *Die Seelenlehre des Gege und Nago*. Santo Antônio: Bahia, 1940-1941.

José Lima. *A festa de Égun e outro ensaios*. 3ª edição, Rio de Janeiro, s. d.

Robert Ricard. *L'Islam Noir à Bahia*. Hesperis, 1948.

René Ribeiro. Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social. “Boletim do Instituto Joaquim Nabuco”, número especial, Recife, 1952.

Pierre Verger. “Notes sur le culte des Orixás et Vodun”. *Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire*, nº 51, Ifan, Dakar, 1957.

Grandeur et Décadence du Culte de Iyami Ogoronga. Société des Africanistes, 1966.

Roger Bastide. *O candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. Brasileira, volume 313, São Paulo, 1961.

Deoscóredes M. dos Santos. “Festa da Mãe d'água em Ponta de Areia.— Itaparica”. In: *Revista Brasileira de Folclore*, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, Ministério da Educação e Cultura, ano VI, nº 14, Rio de Janeiro, 1966.

Juana Elbein e Deoscóredes M. dos Santos: *West African Sacred Art and Rituals in Brazil — A comparative study*, Institute of African Studies, University of Ibadan, versão mimeografada, Ibadan, 1967.

“O Iko nos ritos de possessão de Obaluaifé na Bahia”, apresentado no *Colóquio Cultos de Possessão*, C.N.R.S., Paris, outubro de 1968.

¹² *O animismo feitichista...*, op. cit., p. 156. Nina Rodrigues refere-se a uma maçonaria na África relacionada “com os espíritos do outro mundo”. Mais tarde, em *Os africanos no Brasil*, escrito no fim do século XIX, faz referência à aparições dos *Egúngún* nos “candomblés funerários”, p. 353.

dedicado ao culto dos *Egúngún*. Um africano, conhecido pelo nome de Tio Serafim, famoso por seu poder e conhecimentos, foi seu fundador e chefe. Invocava os antepassados, juntamente com seu filho e numerosos seguidores. Trouxera da África o *Égun* de seu pai, que morrera no litoral daquele continente, e era capaz de fazê-lo aparecer. Esse *Égun* era e ainda é chamado de *Égun Okulele*. Tio Serafim morreu com mais de cem anos de idade, entre 1905 e 1910, tendo fundado o terreiro quando ainda jovem.

Terreiro de Mocambo: foi também fundado na ilha de Itaparica, na propriedade denominada Mocambo, onde havia um grande número de escravos africanos. Seu chefe foi o africano Marcos Pimentel, conhecido como Marcos-o-Velho, a fim de diferenciá-lo de seu filho do mesmo nome, o qual, continuando a tradição estabelecida por seu pai, fundou um dos terreiros de *Égun* mais importantes da Bahia.

Marcos-o-Velho comprou sua alforria e juntamente com seu filho retornou à África, onde permaneceu durante muitos anos. Durante sua estada na África, Marcos-o-Velho continuou a aperfeiçoar seus conhecimentos rituais e seu filho Marcos foi iniciado em todos os segredos do culto, adquirindo profundos conhecimentos a partir de fontes originais. Quando ambos voltaram à Bahia, trouxeram com eles o “assen-to”¹³ do *Égun Olúkótún*, considerado como um dos ancestrais da verdadeira raça yorubá. Fundaram em seguida o Terreiro de Tuntum.

Marcos-o-Velho era muito temido, devido a seus poderes. De acordo com a tradição popular, foi condenado à morte por um grupo de velhos africanos proeminentes, pois suas práticas haviam resultado na morte de uma pessoa. Marcos-o-Velho morreu sete dias mais tarde, na praia.¹⁴

Todas as “obrigações”¹⁵ e ritos de preceito foram então realizados e seu espírito foi invocado como um *Égun*. É cultuado ainda em nossos dias sob o nome de *Baba Sóadê*.

Terreiro de Tuntum: era também situado na ilha de Itaparica, em um antigo povoado de africanos denominado Tuntum, berço de

¹³ Literalmente sede, alicerce, suporte. Trata-se do lugar consagrado, onde o *Egun* é cultuado e recebe sacrifícios.

¹⁴ Deoscóredes M. dos Santos, *Contos crioulos da Bahia*. Editora Martins: São Paulo. Uma das histórias do livro, “O Risco da Morte”, tem como personagem central tio Marcos-o-Velho.

¹⁵ Rituais fundamentais e preceitos no interior da liturgia.

várias pessoas que mais tarde gozaram de importância nas seitas africanas. Marcos Teodoro Pimentel, filho de Marcos-o-Velho, foi seu chefe. Juntamente com seus filhos e numerosos fiéis africanos e negros nascidos no Brasil fundou o terreiro *Ilé-Olúkòtún*, cujo nome era ligado ao ancestral-mor do terreiro. Eram muitos os ancestrais invocados e cultuados em Tuntum. São muito conhecidos vários nomes dos sacerdotes que participavam do culto no *Ilé-Olúkòtún*. Alguns ainda vivem e muitos de seus descendentes continuam a exercer papel ativo na seita. O *Terreiro de Tuntum* desapareceu com a morte de Tio Marcos Teodoro Pimentel, por volta de 1935. Como ele faleceu quase centenário, pode-se deduzir que o *Terreiro de Mocambo*, chefiado por Marcos-o-Velho, deve ter existido pelas alturas de 1830.

Um sobrinho de Marcos Teodoro, Arsênio Ferreira dos Santos, prosseguiu a tradição familiar e exerceu um papel ativo em outros terreiros de *Égun*. Mais tarde fundou seu próprio terreiro de *Égun* no distrito de Vila America, na cidade de Salvador.

Terreiro da Encarnação: localizava-se no povoado de Encarnação, na região continental da Ilha de Itaparica, à qual pertencia naquele momento. São contraditórias e confusas as informações relativas à identidade do fundador. O primeiro chefe a respeito de quem foi possível colher alguma informação era um filho de Tio Serafim, o fundador do *Terreiro de Veracruz*. Chamavam-no João Dois-Metros, devido a sua excepcional estatura. Foi nesse terreiro que se invocou pela primeira vez no Brasil o *Égun* conhecido como *Baba Agbólá*, um dos patriarcas da raça *yorúbá*. Entre os sacerdotes membros deste terreiro, um dos mais destacados foi o *Òjè* Gregório.¹⁶ Seu sobrinho, homem idoso, continua a cultuar *Égun Baba Agbólá*, que fora o principal ancestral do Terreiro da Encarnação.

Terreiro do Corta-Braço: estava situado na Estrada das Boiadas, subúrbio da cidade de Salvador, no atual bairro da Liberdade. Quase todos os seus membros eram africanos e seu chefe foi o Tio *Ópé*. Um *òjè* deste terreiro, o africano João-Boa-Fama,¹⁷ era muito conhecido na Bahia. Iniciou algumas pessoas da Ilha de Itaparica e outros jovens que, muitos anos mais tarde, juntamente com os descendentes de Tio

¹⁶ Sacerdote do culto dos *Égun* (ver adiante).

¹⁷ João-Boa-Fama tornou-se um personagem lendário na tradição popular. São contadas muitas histórias a seu respeito e uma delas consta do livro de D. M. dos Santos, *Contos de Nagô*, Editora G.R.D., Rio de Janeiro, 1963.

Marcos e Tio Serafim, deveriam fundar o Terreiro *Ilé-Agbólá*, que ainda existe em Ponta de Areia.

Além dos mencionados, sabe-se da existência de outros terreiros no final do século XIX. Ei-los: um terreiro situado em Quitandinha do Capim, conhecido por seus festivais anuais, durante os quais eram invocados *Égun Olù-Apèlè* e *Olójà-Òrun*; o terreiro de Tio Agostinho em Matatu, ponto de encontro dos mais famosos *òjè* da época, incluindo Tio Marcos e seus *òjè*, o *Terreiro da Preguiça*, ao lado da igreja da Conceição da Praia, do qual participavam muitos africanos. Existem finalmente referências à invocação aos *Egúngún* em Água de Meninos, mas é incerta a existência de um terreiro lá.

Em relação aos velhos terreiros de *Égun*, deve ser feita uma referência especial a Martiniano Eliseu do Bonfim, um dos homens negros mais destacados da Bahia no começo do século. Seu pai, Tio Eliseu, era um africano de origem *Kétu*, que trouxe para a Bahia, no começo do século XIX, o *Égun Ilàri*, o patriarca de sua família. Ainda menino, Martiniano foi enviado por seu pai para a Nigéria, onde viveu durante muitos anos, adquirindo conhecimento mais profundo dos cultos e aprendendo numerosas línguas. Após seu retorno à Bahia se tornou o mais ferrenho advogado da preservação das tradições *yorúbá* naquele estado. Prosseguiu com o culto dos ancestrais, tomou parte em numerosos terreiros de *Egúngún* e iniciou algumas pessoas nos segredos do culto.

Todas estas casas de culto existiram aproximadamente entre 1820 e 1935 e funcionaram regularmente, de acordo com seus calendários litúrgicos, obedecendo a hierarquias e rituais bem definidos. Os *òjè*, sacerdotes do culto dos *Egúngún*, conheciam uns aos outros, visitavam os vários terreiros e participavam de cerimônias fora de seus próprios terreiros. Constituíam, portanto, uma irmandade, uma espécie de maçonaria, com características bem definidas. Os nomes e as atividades de muitos desses *òjè* são bastante conhecidos. Seus descendentes diretos e outros a quem iniciaram nos antigos terreiros continuam a praticar os rituais do culto e preservaram até os dias de hoje dois terreiros de *Egúngún*, os únicos existentes no Brasil. O *Ilé-Agbólá*, na Ilha de Itaparica, foi fundado durante a primeira metade deste século e descende em linha direta dos velhos terreiros. O *Ilé-Oya*, muito mais recente, é apenas um ramo do primeiro.

Estas casas de culto dos egúngúns herdaram não somente a liturgia, a doutrina, o conhecimento dos mistérios e segredos do culto, como também os *Égun* ancestrais, venerados nos antigos terreiros.

Com o passar do tempo, a esses *Égun* de origem africana juntaram-se os *Égun* de diversos *òjè* mortos na Bahia e que em vida foram suficientemente eminentes para merecer a honra de serem guardiães imortais da cultura *Nàgó*.

2. O culto dos *Egúngún*

Os *Nàgó* acreditam na imortalidade dos espíritos e veneram seus ancestrais. O culto assume formas diferentes, começando por ritos funerários elaborados que, de acordo com a hierarquia da pessoa morta e do veredicto de Ifá, o oráculo ritual, determinam a trajetória a ser seguida pelos respectivos espíritos. Todos os espíritos dos mortos são denominados *Aráòrun*, em outras palavras, os habitantes do *òrun*¹⁸. Na região iorubá são também chamados de *àwon-ará-iké*, os habitantes da terra. Os espíritos dos indivíduos de sexo masculino, especialmente preparados, de tal forma que seu envoltório corporal possa ser invocado em determinadas circunstâncias e através de rituais bem definidos, recebem o nome de *Égun*, *Egúngún*, *Babá Égun* ou simplesmente Babá.

O principal propósito do culto dos *Egúngún* é tornar os espíritos ancestrais visíveis, manipular o poder que emana deles e atuar como um veículo entre os vivos e os mortos. Ao mesmo tempo que preserva a continuidade entre a vida e a morte, o culto dos *Egúngún* também mantém estrito controle sobre a relação dos vivos com os mortos, distinguindo claramente o mundo dos vivos e o dos mortos. De fato, os *Babá* trazem para seus descendentes e seguidores os benefícios dos conselhos e bênçãos, porém não podem ser tocados e sempre permanecem isolados dos vivos. Sua presença é rigorosamente controlada pelos *òjè* e ninguém pode se aproximar dos *Egúngún*.

Os *Egúngún* aparecem sob forma característica, totalmente cobertos por roupas coloridas, que permitem aos presentes perceber vagamente formas humanas de diferentes estaturas. Acredita-se que sob as tiras de pano que cobrem as formas corporais encontra-se o *Égun* de uma pessoa morta, um ancestral conhecido ou, caso a forma corporal não seja reconhecível, algum aspecto relacionado com a

¹⁸ Concepção abstrata de algo infinito, muito distante e vasto.

morte. Neste último caso, os egúngúns representam ancestrais coletivos, que simbolizam conceitos morais e são os guardiães de costumes e tradições herdadas. Esses ancestrais coletivos são os *Egúngún* mais respeitados e temidos, pois são os guardiães da ética e da disciplina moral do grupo.

Um poder misterioso e sobrenatural emana dos *Egúngún*. Tal mistério, *awo*, é o aspecto mais importante do culto dos *Egúngún*. Uma cantiga diretamente relacionada com este aspecto afirma:

- | | |
|-------------------------------|--|
| 1. <i>Gégé orò aso la rí,</i> | De acordo com os ritos, os panos (são o que) vemos, |
| 2. <i>La rí, la rí,</i> | (O que) vemos, (o que) vemos |
| 3. <i>Gégé orò aso lèmon,</i> | De acordo com os ritos, tiras de pano (são o que) vemos, |
| 4. <i>A ko mò Baba.</i> | Não sabemos, pai. |

Este texto é fundamental para se compreender os conceitos básicos do culto dos *Egúngún*. Está diretamente associado com o mistério da morte, *awo*, e indica que a morte e os elementos que são extensões dela (em *yorubá* morte é um substantivo masculino) não são e nem podem ser conhecidos. Não se sabe e ninguém deve procurar saber o que se esconde sob as tiras de pano, pois o segredo é uma existência fundamental no culto dos *Egúngún*.

Conforme foi colocado, somente os ancestrais masculinos podem ser imortalizados através dos *Egúngún*. Da mesma forma, os sacerdotes que lidam com os *Egúngún* são homens. As mulheres são completamente excluídas de todas as atividades relacionadas com os *Egúngún*. Antigamente, na região *yorubá*, uma das funções dos grupos de *Egúngún* era denominada "caça às *Ajé*". As *Ajé*, também conhecidas pelo nome de *Iyá-mi* (literalmente nossas mães) ou *Iyá-àgbà* (literalmente, as mães velhas e veneradas),¹⁹ são geralmente mulheres idosas, capazes de possuir poderes extraordinários. Ao mesmo tempo que as *Ajé* representam a imagem coletiva da maternidade, fertilidade, fecundidade e quintessência da vida, representam também a imagem persecutória, dominadora e agressiva desse mesmo poder feminino. Os fortes resquícios matriarcais da sociedade *yorubá* são equilibrados pela

¹⁹ Pierre Verger, *Grandeur et décadence du culte de Iyami Ogoronga*, op. cit., p. 142.

atividade masculina dos *Egúngún*. Em um passado distante, a sociedade dos *Egúngún* tinha também o propósito de descobrir, punir ou banir as velhas que usassem seu poder de maneira destrutiva. É fácil perceber que, dado que a função dos *Egúngún* é garantir a imortalidade individual e a imortalidade da comunidade, preservando sua estrutura social através do reforço de seus costumes e preceitos morais, eles entrarão em oposição declarada com um poder empregado para fins de destruição. A luta entre os sexos,²⁰ tendo em vista a supremacia, é um fator constante em todos os mitos e textos litúrgicos *yorùbá*.

A consecução do equilíbrio entre esses dois pólos é realizada através de instituições, cujos conteúdos latentes e manifestos permitem semelhante elaboração. Do mesmo modo que os ancestrais masculinos têm sua instituição nos *Egúngún*, as *Iyá-mi* possuem sua contrapartida feminina, sua própria instituição, na sociedade *Gèlèdè*.²¹

De acordo com determinado mito, *Odùà* é a representação deificada da *Iyá-mi*, a mãe ancestral, e o princípio feminino de que tudo se origina. *Odùà* corresponde, portanto, a *Obátálà* ou *Òrìsàlá*, que é o princípio masculino e deus da criação. Estes conceitos e seres divinos são representados simbolicamente por uma cabaça que representa o universo, sendo *Odùà* sua metade inferior e *Obátálà* a metade superior. São precisamente tais divindades, os princípios feminino e masculino, que aparecem em todos os textos sagrados nos quais surgem referências aos *Égun*.

De acordo com esses textos, a imposição masculina não foi levada a cabo facilmente. O homem alcançou a supremacia sobre a mulher por meio de muita paciência, bastante astúcia e até mesmo recorrendo à violência. A despeito de *Obátálà* ser o primeiro homem a cobrir-se com os panos dos *Egúngún*, somente a ele, o consorte de *Odùà*, foi enviado o pássaro desta divindade, a fim de controlar o poder que ele havia adquirido dela.²² Assim, os dois princípios encontraram seu equilíbrio. Apesar de as mulheres serem totalmente excluídas da possibilidade de serem imortalizadas por um *Egúngún* e das ativi-

²⁰ Peter Morton Williams desce a extremos para explicar a relação ambivalente entre ambos os sexos em seu artigo "Yorubá Responses to the Fear of Death", *op. cit.*

²¹ U. Beier, "Gelede Masks", *Odu*, n.º 6, 1956, "Les Masques Gèlèdè". In: *Études Dahoméennes*, Nouvelle série, 1966.

²² Texto do *Odù Osá Méji: Iyaní e a criação das roupas dos Égun*, em Pierre Verger, *op. cit.*, p. 200. Os *Odù* fazem parte dos textos de *Ilá*. Este é o deus da profecia e os *Odù* são em número de 16.

dades secretas da seita, elas detêm alguns títulos e funções no grupo de culto. São participantes entusiastas de todas as cerimônias do culto, durante as quais oferecem sacrifícios e, acima de tudo, é-lhes permitido entoar cantigas características dos *Egúngún* durante as festividades anuais. Da mesma forma que os *òjè* têm um modo de cumprimentar formal, característico da seita, as mulheres detentoras de títulos também possuem um modo especial de saudar.

OYA-ÌGBÀLÈ

O poder do pássaro da *Iyá-mi* controla os ancestrais. Não é portanto surpreendente que um orixá feminino, *Oya-Ìgbàlè*, seja a rainha e a mãe dos eguns. Igualmente na Bahia *Oya-Ìgbàlè* é cultuada lado a lado com os *Egúngún*. É ela quem comanda o mundo dos mortos. Vários mitos elucidam a relação dos babá-eguns com *Oya*, versão abreviada de *Oya-Ìgbàlè*.

Egúngún foi o nono filho de *Oya*.²³ "O mito relata que *Oya* era mulher de *Ògún* e não podia ter filhos. Consultou um Babalaô, que lhe revelou que ela só geraria filhos de um homem que a possuísse com violência. Foi assim que *Sàngó* se relacionou com ela. *Oya* teve nove filhos dele, mas os oito primeiros nasceram mudos. *Oya* foi consultar novamente o *Babalawo* e este disse-lhe que fizesse sacrifícios. O resultado foi o nascimento de *Egúngún* ou *Égun*, que não era mudo, mas só podia falar com uma voz inumana."

Isto se refere à maneira característica do *Égun* falar e voltaremos a este assunto mais adiante.

Um de seus *oríki*²⁴ também a denomina *Iyá-mésàn-òrun*, Mãe-dos-nove-òrun, os nove filhos mencionados no mito. *Òrun* é o conceito abstrato de um lugar infinito, vasto e distante, habitado pelos *Ará-òrun*, os espíritos ancestrais.

De igual importância é a relação que o mito estabelece entre o *Sàngó* e os *Égun*. Já mencionamos que os cultos de *Sàngó* e dos *Egúngún* originaram-se da mesma região, *Òyó*, terra por excelência dos *yorùbá*.

²³ Juana Elbein e Deoscoredes M. dos Santos, versão mimeografada, *op. cit.*, p. 38.

²⁴ Nome atributivo, geralmente uma frase aglutinada, poema ou cantiga, expressando algo heróico ou valorizado. Define qualidades ou fatos particulares de linhagens, deuses e divindades.

A relação entre *Sàngó* e os *Égun* é de importância fundamental, mas escapa ao objetivo do presente trabalho.

Outro mito, cujo texto faz parte do *Odù-Èjì-Ologbon*, narra como a sociedade secreta dos *Egúngún* foi criada. Histórias que passaram de pai para filho narram que a sociedade secreta dos *Égun*, o culto dos espíritos e dos ancestrais, foi criada de acordo com a seguinte lenda: "No começo do mundo, as mulheres intimidavam os homens desse tempo e faziam deles o que bem entendiam. Devido a esta razão, *Oya* (mais conhecida nos cultos afro-brasileiros sob o nome de *Iyānsan*) foi a primeira a inventar o segredo ou a maçonaria dos *Egúngún* sob todos os seus aspectos. Assim, quando as mulheres queriam humilhar seus maridos, encontravam-se em uma encruzilhada, sob o comando de *Iyānsan*. Ela já estava ali com um grande macaco que havia treinado, vestido com roupas apropriadas, junto ao tronco de um *igi* (árvore). O animal fazia tudo o que fosse determinado por *Iansã*, por meio de uma vara que ela brandia, conhecida pelo nome de *isán*. Após uma cerimônia especial, o macaco aparecia e demonstrava suas habilidades, sob as ordens de *Iyānsan*. Isso se passava diante dos homens, que fugiam aterrorizados com aquela aparição. Finalmente, um dia os homens decidiram tomar medidas a fim de pôr um ponto final naquela vergonha contínua que significava viver sob o domínio das mulheres, como vinha acontecendo. Decidiram, portanto, ir até a casa de *Orúmilá* (deus do oráculo *Ifá*) a fim de consultar *Ifá* e saber o que poderiam fazer para remediar a situação.

Após consultarem o oráculo, *Orúmilá* explicou-lhes tudo o que estava acontecendo e o que deveriam fazer. Em seguida mandou *Ògún* fazer uma oferenda, *ebó*, de galos, uma vestimenta, uma espada e um chapéu usado, colocados na encruzilhada, ao pé da referida árvore, antes que as mulheres se reunissem. Em seguida, *Ògún* pôs a vestimenta, o chapéu e empunhou a espada. Mais tarde, naquele mesmo dia, quando as mulheres chegaram e se reuniram para celebrar os ritos habituais, apareceu subitamente diante delas uma forma aterrorizante. A aparição era tão apavorante, que a própria *Iyānsan*, que liderava as mulheres, foi a primeira a fugir. Devido à força e ao poder que possuía, desapareceu para sempre da face da Terra. Desde essa época, os homens domesticaram as mulheres e são os senhores absolutos do culto. Proibiram e continuam proibindo qualquer mulher de participar do segredo de qualquer sociedade do tipo maçônico. Mas, como diz o ditado, é a exceção que faz a regra. Aqueles casos

muitos raros ocorridos anteriormente no território *yorubá*, em que se permitia a participação das mulheres, continuam a existir em circunstâncias excepcionais. Isto explica a razão pela qual *Iyānsan* – *Oya* – é cultuada e venerada por todos na qualidade de rainha e fundadora da sociedade secreta dos *Egúngún* na Terra.²⁵ Este mito também enfatiza a prioridade do poder feminino.

Na Bahia, no terreiro de *Égun*, *Oya-Ìgbàlè* é cultuada em um "assento" especial, um lugar normalmente destinado à celebração dos ritos privados dos *Égun*. Recebe oferendas em ocasiões predeterminadas e é cultuada nas cantigas e saudações. Seu *oriki* é cantado sempre que ocorrem comemorações de grande importância.

Os *òjè* sentem por ela grande respeito. *Adé-Ìgbàlè*, a coroa de *Ìgbàlè*, é, portanto, a Rainha de *Ìgbàlè*, é um dos nomes através do qual é conhecida. Um dos *oriki* define nitidamente a extensão de sua participação e seu papel no culto:

Forma oral Forma analítica

- | | | |
|----------------------|--------------------------|-------------------------------------|
| 1. <i>Oya Ìgbàlè</i> | <i>Oya (ì)gbàlè</i> | <i>Oya Ìgbàlè</i> |
| 2. <i>Alákòkò</i> | <i>Alá(aà)kòkò</i> | Senhora do "assento" do <i>Égun</i> |
| 3. <i>Abiya lòkè</i> | <i>Abiya(mon)lòkè</i> | Herdeira dos altos lugares |
| 4. <i>Oni láwa</i> | <i>Oni(aso)láwa(awe)</i> | Senhora das tiras-de-pano |

Este *oriki* transmite a seguinte informação: na linha (2) somos informados que *Oya Ìgbàlè* é a senhora do *òpákòkò*, tronco da árvore *àkòkò*, encravada na terra, a qual é o lugar do "assento" dos ancestrais.²⁶ A linha (3) diz que *Oya Ìgbàlè* é a senhora dos altos lugares. Esta referência é feita à maneira pela qual ela controla o vento que sopra sobre os telhados, expressando portanto o lado agressivo de sua natureza. Este aspecto de *Oya* é complementado pelos seguintes dizeres:

- a) *Afèfè ikú* – Vento da Morte
- b) *Efùfùlèlè tí'dá gi l'okè l'okè* – A rajada de vento que abate as árvores desde o cimo.

A linha (4) informa que *Oya* é a senhora das tiras de pano, expressão simbólica dos trajes característicos dos *Baba-Égun*.

²⁵ Esta história faz parte da tradição oral que passou de uma geração para outra na casa de culto *Asé Opó Afonjá*, situada em São Gonçalo do Retiro, Bahia.

²⁶ Ver descrição adiante, *Òpákòkò*.

ONILÊ, ÈSÚ E ÒSÁNYÌN

Já foi dito que os *Ará-òrun* são também chamados na África *Àwon-ará-ilê*, habitantes da terra. São cultuados coletivamente em um lugar especial. Trata-se de um montículo de terra, ao ar livre, no topo do qual se introduz um galho de árvore especialmente preparado para tal finalidade. Este lugar é denominado *Onilê*, os senhores da terra. *Onilê* é considerado deus e cultuado como tal pelos *Elegúngún* (sacerdotes dos egúngúns), dado que *Onilê* é o representante coletivo dos ancestrais. Deve ser sempre o primeiro a ser cultuado e o primeiro a receber as oferendas. É também o primeiro a ser invocado. Na Bahia e na África Ocidental os ritos dos *Égun* são iniciados por uma homenagem prestada a ele:

1. *Onilê ibà re* *Onilê*, sois venerado
2. *Onilê mo júbà* *Onilê*, apresento-vos meus humildes respeitos.

Os ancestrais também recebem o nome de *Imolê* e são cultuados ao pé de *Onilê*. Diz-se por esta razão que *Onilê* está sempre acompanhado pelos *Imolê* e é tido como deus da justiça.

Os juramentos são prestados e os acordos são feitos em seu nome. Seus pronunciamentos são aceitos sem apelação. Acredita-se que *Imolê* seja extremamente severo em relação aos castigos que inflige àqueles que não cumpriram as promessas feitas em seu nome.

Finalmente, *Èsú* e *Òsányìn* são duas entidades também cultuadas pelos *elegúngún*. *Èsú* tem o dom da ubiqüidade. Move-se através do mundo dos vivos e dos mortos. Os mitos atribuem-lhe o papel de inspetor geral e referem-se ao modo pelo qual os sacrifícios e ritos devem ser conduzidos. Ele é o portador de todos os pedidos e supervisiona e informa *Olòrun* (o deus supremo) no que diz respeito a todas as oferendas. Uma análise detalhada de *Èsú* permite uma comparação entre suas características e as dos ancestrais. Ele também representa o poder dos ancestrais e encarna um de seus aspectos mais importantes: a continuidade da vida. Este último aspecto torna *Èsú* uma entidade propiciatória, a exemplo dos ancestrais e, juntamente com *Onilê* e *Imolê*, ele tem prioridade nas invocações e sacrifícios. É “assentado” ao ar livre e protege a entrada das casas, povoados e aldeias. Pode também ter seus “assentos” no interior das casas e nesse caso eles são preparados com múltiplos elementos, que algumas vezes podem assu-

mir formas antropomórficas peculiares. Devido a suas qualidades propiciatórias, *Èsú* recebe juntamente com os *ará-òrun* e os *Égun* os primeiros frutos, que se referem não somente à fertilidade, como também à potência sexual. É representado com freqüência através de um enorme falo; em outras ocasiões o representam com um penteado característico, uma transferência fálica. Esta mesma transferência fálica é aparente em seu atributo mais importante, seu *ogó*. Trata-se de um bastão curto e fino, com uma espécie de nó na cabeça em uma das extremidades. Atributo característico de *Èsú*, tema de muitos mitos, é usado somente por *Èsú* e por alguns *Égun*.

O *Pade* é o nome de um rito especial, durante o qual uma oferenda propiciatória (denominada *ipade* em *yorùbá*) é levada para fora a fim de invocar todos os ancestrais masculinos e femininos, juntamente com *Èsú* e os demais espíritos, a fim de que eles venham receber os conteúdos de tal oferenda, cujos componentes são simbólicos e destinados a satisfazer as entidades invocadas e, portanto, obter delas os benefícios desejados. Desta forma, eles não interferirão nas cerimônias a serem realizadas.

Este ritual é levado a efeito naqueles “terreiros” onde os *òrisà* são cultuados. Toma-se o maior cuidado para que durante a invocação dos *òrisà* não haja interferência de seres não deificados. Da mesma forma nos “terreiros”, antes do início do *Àsèsè*, ritos funerários, o *Pade* é realizado a fim de propiciar a realização do ritual de “assentamento” do novo espírito e sobretudo a fim de permitir que ele transcorra sem interferências.

Por outro lado, no “terreiro” dos *Égun*, onde os ancestrais são invocados, o despacho do *Pade* não é necessário. De fato, a cerimônia do *Pade*, de tamanha importância nas casas de culto dos *òrisà*, não constitui parte da liturgia do culto dos *Égun*.

A diferença essencial entre os *òrisà* e os *Égun* é mais bem percebida através da letra de uma cantiga entoada na África durante os festivais dos *Egúngún*:

1. *Egúngún l'a a n'se* Estamos venerando *Egúngún*
2. *Àwa o s'òòsà* Não estamos venerando os *òrisà*
3. *K'aláso funfun* Aqueles vestidos com roupas brancas (que cultuam os *òrisà*)
4. *Kùrò l'agbo wa* devem manter-se afastados de nosso círculo.

Já se disse que *Èsú* move-se no mundo dos vivos e no dos mortos. É intermediário dos *òrisà* e dos ancestrais. É portanto cultuado com as devidas precauções no contexto de *Lésè òrisà* ou *Lésè Ègun*.²⁷

O *Egúngún* desempenha todas as funções de um Babalawo, sacerdote versado na técnica, compreensão e interpretação do oráculo de Ifá. O babalawo lê a mensagem transmitida pelas variadas posições dos búzios ou do *òpèlè*.²⁸ O *Egúngún* é a voz direta do antepassado e sua voz é sacrossanta. Responde a todos os que vêm consultá-lo, dando conselhos, decidindo questões legais, ordenando sacrifícios a serem feitos, prescrevendo ritos a serem executados e diferentes tipos de purificação. Na maioria das prescrições, o emprego das folhas é indispensável, o que também ocorre em todos os ritos de iniciação ao culto. Dado que *Òsányin* é o senhor de todas as folhas, o padroeiro da medicina, sua participação nos terreiros de *Ègun* é essencial.

Em suma, pode-se dizer que em uma casa de culto ao *Ègun* não só eles são venerados, como também *Onílè*, *Imolè*, *Oya-Ìgbàlè*, *Èsú* e *Òsányin*.

O TERREIRO DOS EGÚNGÚN

Todo terreiro de *Egúngún* deve ter um *Onílè*, um montículo de terra ao ar livre, situado geralmente muito próximo ao *Ilé-awo*, a casa do segredo, onde se encontram os demais “assentos” do culto. Essa casa pode ser usada unicamente pelos iniciados e situa-se próximo ao “barracão”, local onde se desenrolam as cerimônias públicas. O *Ilé-awo* contém o *Lésányin* ou *Ìgbàlè*.

A área geográfica do terreiro do culto dos *Egúngún* pode ser separada em três unidades, cada uma com funções específicas:

A) Aqueles lugares freqüentados sem restrições por todos os adeptos do culto e participantes das cerimônias públicas. Esta unidade é constituída por uma parte do “barracão”, o espaço aberto em frente e nas laterais do “barracão” e o espaço em frente ao *Onílè*.

B) Os lugares onde os *Egúngún* vêm participar durante os festivais e que pode ser freqüentado unicamente por iniciados ou pessoas acompanhadas por iniciados. É nesse locais que o *Baba* recebe

²⁷ Adeptos dos *òrisà*, adeptos dos *Ègun*, no culto dos *Orixás*, no culto dos *Ègun*.

²⁸ Corrente adivinhatória de *Ilá*, deus do oráculo da profecia. Esta cadeia compreende 8 sementes de palmeira e cada uma delas possui uma face côncava e outra convexa.

oferendas, desempenha alguns dos ritos prescritos, dança, canta, dá bênção e deixa mensagens.

Esta unidade compreende outra parte do “barracão” e o espaço aberto entre o *Onílè* e o *Ilé-awo*. Nesta área, estritamente reservada para a aparição dos *Ègun*, encontram-se o trono e as cadeiras que o *Baba* usa durante as cerimônias públicas.

Esta unidade inclui também a ante-sala do *Ilé-awo*, onde os *òjè* encontram-se com os outros iniciados. É ali que acontecem os primeiros ritos de iniciação. É a sala social dos *òjè*. Este lugar é fechado para os não iniciados. Nesta sala está o “assento” de *Èsú*, posto que ele deve permanecer na porta de entrada do *Ilé-awo*. Próximo a este assento se encontra o de *Òsányin*.

C) A terceira unidade é o *Lésányin* ou *Ìgbàlè*. Pode ser freqüentada unicamente pelos *òjè* mais velhos, versados em todos os segredos do culto e que, portanto, estão amplamente credenciados para lidar com situações diretamente relacionadas com o mistério da seita. Nesse local são “assentados” os mais antigos *Ègun*, os *Ègun-Àgbà*, são preparados os *Ègun* novos e são invocados todos os *Ègun*.

O *Ìgbàlè*, que na África era uma clareira na floresta secreta, na Bahia é uma edificação isolada, na qual se desenrolam os ritos fechados e secretos do culto. Todas as decisões da seita são tomadas no *Ìgbàlè* e somente os *òjè* mais antigos podem penetrar nele.

Na Bahia o *Ìgbàlè*, mais comumente pronunciado *Bàlè*, é também chamado *Lésányin*: *Ilè + ésàn + yin*, a casa de culto de *Jyá-mèsàn-òrun* ou a casa de culto de *Mèsàn-òrun*, em outras palavras do culto dos filhos de *Oya*, os *Ará-òrun* e os *Ègun*.

De modo algum o *Ilé-ibò-akú*, a casa do culto dos mortos *Lésè òrisà* deve ser confundida com o *Lésányin*, a casa de cultos dos *Ègun* *Lésè Ègun*. No *Ilé-ibò* são cultuados os espíritos das *Adósù*, sacerdotisas iniciadas no culto dos *òrisà*. No *Lésányin* são cultuados os *Ará-òrun* em geral e os espíritos daqueles iniciados no mistério dos *Ègun*.

Òtò ni Ègun, òtò ni òrisà.

Esta frase, repetida pelos *Baba-Ègun* em várias ocasiões, significa que os *Ègun* são totalmente diferentes dos *òrisà*.

Da mesma forma, os ritos funerários e os “assentamentos” das pessoas mortas são diferentes nos dois cultos.²⁹

A presença dos *Égun* em cerimônias funerárias celebradas nos terreiros de *òrisà* é devida a circunstâncias excepcionais. Em tais casos a invocação e o aparecimento dos *Égun* ocorrem em lugares separados e exclusivamente preparados para tais funções. De modo oposto, no terreiro de *Égun* pode existir uma casa ou lugar de culto dedicado aos *òrisà*. Tal lugar é totalmente independente das casas dedicadas ao culto dos *Egúngún*.

Durante o *Àsèsè* de uma antiga sacerdotisa dos *òrisà*, na noite do 6º para o 7º dia da cerimônia funerária, quando o espírito da morta é invocado, ele pode aparecer acompanhado por determinado *Égun* antigo, protetor do terreiro e ancestral de alguma linhagem familiar.

Estes *Egúngún* acompanham o novo espírito, comunicam suas derradeiras ordens e serão responsáveis por sua partida e separação do *egbe*, a comunidade do culto. Duas cerimônias deste tipo ocorreram no terreiro *Àsè Opô Afonjá*, por ocasião das cerimônias funerárias da famosa *iyálòrisà* Mãe Aninha, Oba Biyií, e Mãe Senhora, Oxum Múiwá, a *Iyá-Násó* do citado *Àsè*.³⁰

No *Lésànyin* encontram-se os lugares de culto das entidades veneradas. Ali são guardados os objetos sagrados essenciais à invocação dos *Égun*.

O *Igbalè* contém o *Òpákòkò*: *Òpá* + *Àkòkò*, bastão cerimonial feito de um galho fino da árvore *ákòkò* ou, na ausência dela, de qualquer outra árvore sagrada. O bastão é enfiado na terra. A árvore *ákòkò* é uma das três cultuadas na terra iorubá. O dicionário da Oxford University Press reza que “sua folha é colocada sobre a cabeça do novo rei ou chefe a fim de consagrar. A árvore é de tal forma sagrada, que jamais é usada como lenha, ou tocada por um machado...”³¹ Abraham diz também: “é vista comumente em torno (do) *igbó-igbalè*”³²

²⁹ Deve-se observar que os *assentos* registrados por René Ribeiro no Recife, no (*Ig*)*Balè* são corretos. Não são substitutos dos “assentos” no *Ilé-ibó* (confundido com o *Lésànyin*, “*Te-Saim*”, no registro de Bastide) que são muito diferentes. Roger Bastide, *op. cit.*, nota de rodapé, p. 88, *op. cit.*, p. 40.

³⁰ José de Lima, *op. cit.*, descreve um dos ritos funerários, “obrigações” da *iyálòrisà* Mãe Aninha. Devemos insistir que esta descrição não se refere a um Festival de *Égun*, mas uma “obrigação” em uma casa de culto aos Orixás e durante a qual apareceu um *Égun*, executando uma de suas funções durante os ritos funerários de uma *Adósi*.

³¹ *A Dictionary of the Yoruba Language*, Oxford University Press, Londres, segunda edição, 1950, p. 27.

³² R. C. Abraham, *op. cit.*, p. 44.

Na realidade, o culto das árvores é um dos mais antigos da região iorubá. Assim é que muitos mitos começam pela frase “no tempo em que os homens adoravam as árvores...” *Elégbé bogi* é o *oríki* usado para aqueles que cultuam as árvores. Algumas dessas árvores sagradas são usadas para diferentes propósitos rituais. Em certos cultos e em cerimônias funerárias, os troncos das árvores são usados como substitutos dos mortos. São encontrados galhos nos lugares em que se cultuam os ancestrais. Encontramos também em tais locais varas finas, denominadas *isan*. Nas mãos dos *òjè* servem para invocar os ancestrais. Na África, diante dos grandes templos, há um lugar especial onde os ancestrais são cultuados. Ali fica o *Òpá*, que os representa coletivamente. Os *Òpá*, varas, bastões ou cetros rituais, são de importância vital no culto dos *Egúngún*. Uma cantiga entoada pelos *Egúngún*, na Bahia, permite-nos inferir a importância atribuída a *Òpá*:

Olórun

Olórun Olòópá

Olórun

Olórun, o supremo deus, é o senhor do *Òpá*. É como se *Olórun* tivesse delegado parte de seu poder ao *Òpá*.

Também no *Lésànyin*, mas completamente independente do *Òpákòkò*, representação coletiva dos ancestrais, encontram-se os “assentos” individuais de alguns *Égun-àgbà*. Consistem em potes de barro, de formas especiais, e que têm bocas muito largas. Tais potes contêm uma mistura sólida, feita de elementos rituais. Esses “assentos” são completamente diferentes dos “assentos” do *Ilé-ibó lésè òrisà*. Os potes dos “assentos” dos *Égun* repousam sobre uma bancada baixa de terra, denominada *pépéle*. Diante do *Òpákòkò* e dos “assentamentos” individuais se encontram pequenos buracos, chamados *ojúbo*. Um pouco de cada oferenda é colocada ou espargida sobre esses buracos, no início da cerimônia.

É precisamente no *Igbalè* que os *òjè* invocam os *Egúngún*. Tendo em vista esta finalidade, usam o *isan*, ou vara ritual. Tomando-a firmemente em sua mão direita, os *òjè* batem três vezes na terra, ao mesmo tempo que pronunciam fórmulas secretas. Na terceira invocação os *Égun* devem responder. Desde que habitantes da Terra, é precisamente da Terra que os *Egúngún* surgirão.

O *isan* é uma vara de mais ou menos 1,60 metro de comprimento. Pode ser feita de galhos de *Atòri* (*Glyphaea Lateriflora*)³³, uma árvore notável por sua dureza, ou de nervuras de folhas de palmeira, *Igi-Òpe* (*Elacis Guineensis*).³⁴ O *isan* é um *Òpá* que foi ritualmente preparado e é o único meio pelo qual um *Égun* pode ser encontrado e mantido à distância. Posto que o *isan* representa os ancestrais e compartilha de sua natureza, possui as qualidades necessárias para lidar com eles.

Os *òjè* empregam o *isan* não somente para chamar os *Égun*, como também para guiá-los e, finalmente, para despedi-los através de fórmulas só por eles conhecidas. Dependendo das circunstâncias, os *òjè* podem invocar os *Égun* em qualquer outro lugar além do *Igbalè*. Apesar de o *Baba-Égun* sair habitualmente do *Lésànyin*, ele pode aparecer em outros luars, se as circunstâncias assim o exigirem, mas é excepcional que isto aconteça.

Os *òjè* não somente controlam os *Égun* através do *isan*, mas também separam os *Égun* do mundo dos vivos. Um *isan* colocado horizontalmente no chão impede o *Baba* de ir mais adiante. O *isan* também pode ser brandido pelo *Égun* como um chicote. Tal evento é algo que deve ser muito temido, pois sugere a ira dos ancestrais e a punição que eles podem impor. Os *isan* são guardados no *Igbalè* e devem sempre permanecer em pé. Um feixe de *isan* colocado de pé e formando como que um cone indica a presença dos *òjè* naquele lugar e é um aviso para os passantes e os habitantes locais que os ritos estão na iminência de serem executados pelos membros da seita.³⁵

4. Hierarquias

Os membros de um terreiro de *Egúngún* formam uma sociedade secreta masculina. Cada uma destas sociedades possui um local e uma organização própria. Devido ao fato de todos os sacerdotes dos terreiros de *Egúngún* serem iniciados em um segredo comum, isto os torna mem-

³³ R. C. Abraham, *op. cit.*, p. 77.

³⁴ R. C. Abraham, *op. cit.*, p. 523.

³⁵ João do Rio menciona "as varas" e também "as varas de marmelo" empunhadas pelos "annunchans" (*Amúisan*) e pelos *Égun*. *As religiões no Rio*, *op. cit.*, pp. 48-49. Manuel Querino também registra: "Com uma pequena vara ele bateu no chão três vezes, o que equivale a invocar os espíritos dos mortos." *A raça africana*, *op. cit.*, p. 97.

bros de uma maçonaria que faz de todos eles irmãos. A organização dos vários terreiros difere muito pouco de um para outro.

Podemos distinguir várias categorias de membros, dependendo dos respectivos graus de iniciação, duração da afiliação e deveres específicos. A passagem de uma categoria para outra é delineada por rituais bem definidos e só pode ser alcançada dependendo do comportamento ritual dos membros e do voto de aceitação dos mais velhos. São eles que decidem se as qualidades pessoais e o comportamento dos noviços permitem-lhes serem iniciados mais a fundo nos mistérios do culto.

5. Amúisan

Os noviços constituem o grupo dos *Amúisan*³⁶ que, como o nome indica, são os portadores do *isan*. Não conhecem o segredo da seita, o *awo*, bem como os segredos relativos à invocação dos *Baba-Égun*. Não lhes é permitido entrar na ante-sala do *Lésànyin*; não conhecem o *Igbalè* e não sabem como são preparados os "assentos" dos novos *Égun*. Cuidam do barracão e da área circundante e, segurando o *isan*, mantêm os fiéis separados dos *Égun*.

São responsáveis pela preparação dos lugares públicos durante os festivais e executam basicamente tarefas de menor importância, acompanhando e ajudando os *òjè*.

Os futuros *òjè* serão escolhidos entre os *Amúisan*. Trata-se, portanto, de um estágio pelo qual todo *òjè* deverá passar. Nem todos os *Amúisan* ultrapassam esta categoria; existem velhos membros do culto que continuam sendo *Amúisan*.

Na Bahia, a iniciação no culto dos *Egúngún* é hereditária em algumas famílias.³⁷ As candidaturas de outros futuros *Amúisan* são promovidas por algum *òjè* mais antigo ou o candidato pode ser esco-

³⁶ *A Dictionary of the Yorubá Language*, *Amúisan*, "Aquele que empunha uma vara em forma de espiral, o *Isan*, diante dos *Egúngún*", *op. cit.*, p. 37. Abraham registra *Amúnsón*: "Aquele que empunha a vara *ison*... usada durante a cerimônia dos *Egúngún*."

³⁷ Já mencionamos que o *òjè* João-Dois-Metros, chefe do Terreiro da Encarnação, era filho de Tio Serafim, chefe do Terreiro de Veracruz; Marcos Teodoro Pimentel, chefe do Terreiro de Tuntum, era filho de Tio Marcos-o-Velho, chefe do Terreiro de Mocambo; o *òjè* Eduardo Daniel de Paula, chefe do Terreiro *Ilé Agbóulá*, era filho de Tio Manoel Antônio, *òjè* do Terreiro de Tuntum.

lhido por um Ègun. Finalmente, circunstâncias especiais ocorridas na vida de um menino ou adolescente podem obrigar a família a providenciar sua iniciação.

Em outras ocasiões e também devido a acontecimentos específicos, o *Babalawo* é consultado e pode recomendar, após recorrer a Ifá, o oráculo, que a pessoa seja iniciada no culto. Em todos esses casos, o candidato só poderá ser iniciado após o voto dos *òjè* mais antigos e aprovação dos *Ègun*.

A iniciação *lèsé òrisà* é totalmente diferente da iniciação *lèsé Ègun*. Enquanto o noviço *lèsé òrisà* é preparado como um *Adógù*, a fim de receber o *òrisà* por meio da possessão, o *Amúisan* é preparado de tal forma que, como *òjè*, possa compartilhar e ser iniciado em um mistério. O estado de possessão é incompatível com os deveres e tarefas de um *òjè*.

ÒJÈ

Os *òjè* constituem o corpo sacerdotal do culto. São iniciados em um segredo que devem manter acima de tudo e punidos por um pacto que se dá entre eles e entre eles e os espíritos. Tal pacto é sacrossanto, imutável e permanente.

O juramento que liga para sempre o *òjè* ao culto é selado através da introjeção de terra, folhas e uma bebida ritual, que contém elementos simbólicos, os quais tornam essa união inquebrantável. A obrigação mais importante que o *òjè* assume ao fazer o juramento é o silêncio, não devendo jamais revelar o *awo*. Outrora, a incapacidade de obedecer as cláusulas do juramento poderia resultar em punição e até mesmo em morte.

A infração aos termos de um juramento ou a indiscrição por parte do *òjè* são severamente punidas. Através do pacto que celebrou com a Terra e com os espíritos, o *òjè* submete-se a seu julgamento.

A iniciação do *Amúisan* a fim de que ele se torne um *òjè* começa no “barracão”, onde ele é apresentado ao público por dois *òjè-àgbà*.

Uma vez entoadas as cantigas rituais na presença de todos os *òjè*, o *Amúisan*, que é a figura central da cerimônia, entrega os ani-

mais e os demais elementos a serem oferecidos e usados durante os ritos de iniciação. O oferecimento de um animal de quatro patas é indispensável. O *Amúisan* apresenta-se despido da cintura para cima, descalço, com as calças enroladas e tem os olhos vendados com uma toalha branca e nova. É conduzido para fora do “barracão” por um dos *òjè-àgbà* e sempre de olhos vendados, levado em direção ao *Ilé-awo*, enquanto é entoada a seguinte cantiga:

- | | |
|---------------------------|---|
| 1. <i>Olórun awo</i> | <i>Olórun</i> (é o) mistério (o segredo) |
| 2. <i>Bàlè Olórun awo</i> | <i>Ìgbàlè</i> é o mistério de <i>Olórun</i> |
| 3. <i>Bàlè</i> | O <i>Ìgbàlè</i> |

A venda só é retirada muito mais tarde, na ante-sala do *Lésànyin*. Isto só se dá quando é completado um extenso ritual, do qual o *Amúisan* nada vê, e que compreende a ingestão de uma bebida ritual, a realização de um interrogatório, a prestação de um juramento solene e a untura com o sangue de um animal sacrificado, que leva à perfeição a indestrutibilidade da união.

Ainda assim, o novo *òjè* não penetra no *Ìgbàlè*. Antes de entrar ali terá de submeter-se a um treino, a fim de adquirir uma experiência religiosa mais profunda. Algumas vezes será até mesmo necessário que ele se submeta a uma nova cerimônia. Durante esse período se encontra sob a supervisão de um dos *òjè-àgbà*, que guia o novo *òjè* em seu aprendizado. Frequentemente, o novo *òjè* recebe o título de *Òtún* (primeiro assistente do detentor de um título). Na época devida terá acesso ao título de *òjè-àgbà*, de quem é *Òtún*.

Os membros do culto dos *Egúngún* são conhecidos por vários nomes. Na Bahia a designação *Agbó-Òpá* (guardião-do-*Òpá*) é desconhecida.

O *òjè* é também conhecido como *Màriwò*.³⁸ A relação deste nome com os *Màriwò*, frondes das palmeiras (*Igi-Òpé* ou *Igi-Ògòrò*) e cujas nervuras são aproveitadas, ainda terá de ser estabelecida. Estas últimas são empregadas para variados fins no culto e estão presentes quando ocorre um evento associado com a morte ou com perigos extraordinários. “Sua função é isolar e proteger. Durante as cerimônias funerárias, os *Màriwò* são colocados em todas as partes e janelas... São também enrolados em torno dos braços dos sacerdotes e fiéis, a fim de

³⁸ Abraham, *op. cit.*, p. 428 registra: *Mòriwò*.

lhes dar imunidade e manter os espíritos à distância. *Ògún*, caçador, guerreiro e executor impiedoso, objeto de veneração de uma sociedade masculina secreta, também é enfeitado com *Màriwò*, a fim de isolar seu poder destrutivo. Cortinas feitas de *Màriwò* são colocadas diante dos santuários, com objetivo de propiciar proteção... Estas cortinas de *Màriwò* têm um propósito preventivo nos cultos. Notificam a todos da presença de um perigo iminente, obstruindo a entrada àqueles lugares onde o tratamento do sobrenatural é delegado a iniciados preparados para tais funções. A presença do *Màriwò* também indica a presença de algo que deve permanecer oculto, um mistério proibido que inspira respeito e temor, algum segredo que só pode ser compartilhado por aqueles iniciados especificamente treinados para esse propósito.³⁹

O nome *Màriwò*, na medida em que é sinônimo de *òjè*, aplicado aos iniciados no segredo dos *Egúngún*, aparece em vários mitos e cantigas rituais.

- | | |
|---------------------------------|--|
| 1. <i>Biri-biri bò wòn lójú</i> | A escuridão cobre os olhos deles |
| 2. <i>Ògbèri nko mo Màriwò</i> | Aqueles que não foram iniciados não podem conhecer o mistério de <i>Màriwò</i> |

Outra cantiga, entoada na região iorubá, refere-se às frondes da palmeira em relação com o culto dos *Égun*.

- | | |
|-----------------------------------|---|
| 1. <i>Màriwò òpé yo méfà lókè</i> | As seis folhas novas que se projetaram na copa da palmeira |
| 2. <i>Ijó awo pé o àgbà òjè</i> | Anunciam para os <i>òjè</i> mais antigos o dia do mistério. |

Esta cantiga explica que o brotar de seis ramos de *Màriwò* indica o dia em que os *òjè-àgbà* devem realizar os festivais.

6. Os mais velhos

Na Bahia, a posição mais alta na hierarquia de cada “terreiro” é ocupada pelo *Alágbà*, que é o *òjè* mais antigo de seu “terreiro”. Há

³⁹ Juana Elbein e Deoscóredes M. dos Santos, *O iko nos ritos de posseção de Obalúaiyé na Bahia*, op. cit.

unanimidade entre aqueles poucos estudiosos que descreveram o culto dos *Égun* no que se refere à existência do título de *Alágbà* e suas respectivas funções.⁴⁰ Ele é conhecido como:

Alágbà Baba Màriwò
Alágbà, pai do *Màriwò*

Seu assistente mais antigo é o *Òtún-Alágbà* (“seu homem da mão direita”). Na Bahia, o *Òtún* assume posto de *Alágbà* por ocasião da morte do detentor do título. Vem em seguida um grupo de titulares, subordinados a eles na hierarquia. Sua importância depende mais da antigüidade do *òjè* do que o próprio título. Alguns *òjè* muito antigos respeitadíssimos no culto, podem não ter nenhum outro título além daqueles que possuem.

Todos os detentores dos postos acima mencionados são conhecidos pela designação genérica de *Àgbà-òjè*.

Da mesma forma que o *Alágbà* é o principal do “terreiro”, o *Alapini* está à frente de toda maçonaria.⁴¹ Há tantos *Alágbà* quantos “terreiros” de *Égun*, mas só pode existir um único *Alapini*. Daí o dito:

Alapini Ìpekun òjè
Alapini o absoluto detentor do título

A palavra *ìpekun* significa o fim, o término, o limite final e refere-se ao posto supremo e absoluto na hierarquia.

Na Bahia, devido à inexistência de casas reais conhecidas, ou de uma linhagem do *Alapini*, seu título não é hereditário. É dado a um dos *Alágbà*, em reconhecimento a seus méritos.⁴²

ÌJÒYÈ MASCULINOS

Certos títulos, *oyè*, são dados a pessoas adeptas do culto. Em alguns casos tais pessoas são parentes dos *òjè*. Em outros casos, recebem os títulos devido à sua posição de destaque na vida social dos

⁴⁰ O reverendo Samuel Johnson foi um dos primeiros a documentar o título e descrever sua função em *The History of the Yorubás*, C.M.S. (Nigéria), Bookshops, Lagos, 1966, p. 29.

⁴¹ Johnson afirma que o *Alapini* era um nobre “que compartilhava os mais importantes privilégios da casa de *Òyò*”, op. cit., p. 30.

⁴² Marcos Teodoro Pimentel, chefe do terreiro de Tuntum, foi um dos mais ilustres *Alapini*.

negros da Bahia, ou serviços prestados ao culto e que os tornam qualificados para receber tais honras. Os títulos são dados em cerimônias públicas pelos *Babá-Égun* em pessoa e devem ser confirmados através de cerimônias apropriadas, que incluem a entrega de oferendas prescritas. É tradição que o novo detentor do título apresente uma cadeira nova por ocasião de sua posse. A partir daí, ela será sua cadeira oficial no "barracão". Os detentores de títulos constituem o grupo conhecido como *Ìjòyè*.⁴³

ALÁGBE

Independentemente das categorias já mencionadas, cada "terreiro" possui seu próprio grupo de *Alágbe*, os tocadores de atabaque, que atuam durante os festivais. São escolhidos pelos *Égun* e sua designação é confirmada através de ritos específicos. Podem ou não ser escolhidos entre os *Amúisan*.

Na Bahia, o tocador de atabaque não é profissional. Em cada "terreiro" há um *Alágbe* com seus assistentes, *Òtun* e *Òsi* (literalmente direito e esquerdo), um tocador de agogô e um outro que toca o *sékéré*.⁴⁴ São os instrumentistas oficiais e responsáveis pelos instrumentos rituais do "terreiro". Conhecem todos os tipos de toque, saudação e as cantigas rituais, específicas de cada *Égun*.

ÌJÒYÈ FEMININOS

Algumas mulheres são também detentoras de títulos importantes. Apesar de lhes ser absolutamente proibida a participação no segredo do *Lésànyin*, exercem funções específicas no culto e são muito respeitadas na comunidade. Na Bahia, os postos mais altos da hierarquia, abertos às mulheres, são os seguintes:

Ìyá-Egbé: é quem comanda todas as participantes femininas. É ela quem recebe todas as informações relativas ao culto e é responsá-

⁴³ *Ìjòyè* ou *Àjòyè* - é assim que esta palavra é pronunciada no *Ilé Agbòulá*. A primeira delas é registrada em Abraham, ao tratar dos *Oyè*, *op. cit.*, p. 497.

⁴⁴ O *agogô* é um instrumento de percussão feito em ferro e com boca dupla. Qualquer peça de ferro percutida por meio de uma vareta de ferro serviria para o mesmo propósito. Na Bahia, ele também é conhecido pelo nome de *gan*. Esta palavra é *Fon* e aparece em R. P. B. Seguro, *Dictionnaire Fon-Français*. Procure de l' Archidiocèse, Cotonou, 1963, p. 176. O *sékéré* é uma cabaça coberta por uma rede de búzios ou contas.

vel pelo cumprimento dos desejos dos *Égun*. É a primeira a ser saudada pelos *Babá*. Habitualmente é uma pessoa idosa, que ocupa posição de destaque na comunidade. A exemplo dos *Alágbà*, a *iyá-egbe* tem seus próprios *Òtún* e *Òsi*.

Iyá-Mondé: comanda todas as adoradoras femininas dos *Egúngún*. Transmite aos *Babá* todas as solicitações e mensagens formuladas pelas mulheres. É a líder mais freqüente das cantigas rituais entoadas pelas mulheres. Através dessas cantigas, ela também pode solicitar a presença dos *Égun*. Possui igualmente sua *Òtún* e *Òsi*.

Outros títulos, englobando diversos deveres, são: *Ìyálé-Alágbà*, *Ìyákekeré*, *Ìyálójá*, *Iyámoro*, *Iyá Mon-Yoyo*, *Elémásó*.

7. Os Egúngún

Classificação, fala, trajés e ritos

Os *òjè* são intermediários entre os vivos e os mortos. São responsáveis por tornar os espíritos visíveis e fazê-los aparecer publicamente. Este é o objetivo principal da iniciação dos *òjè*. Um *òjè* aprende a lidar com o mistério da morte e com as relações que daí derivam. Aprende o segredo da invocação e a tratar com os mortos.

O conhecido pesquisador Ulli Beier escreveu: "O espírito que está sendo cultuado não é considerado nem bom, nem mau, mas é concebido como um poder por conter ambas as qualidades. Sendo um poder, ele é potencialmente perigoso, se tratado de um modo errado, mas cultuado de modo correto ajudará a comunidade protegendo-a... e propiciando o nascimento de crianças."⁴⁵ Mais adiante Beier escreve: "O aparecimento dos *Egúngún*... sublinha o sentimento de unidade entre os vivos e os mortos e fará com que os fiéis sintam um misto de amor e de temor."⁴⁶

A sociedade dos *Égun*, ao tornar os espíritos ancestrais evidentes, está preenchendo uma de suas funções mais importantes: tornar incontestável e indisputável a imortalidade, conceito básico da filosofia iorubá.

⁴⁵ Ulli Beier, *The Egúngún Cult*. In: *Nigéria Magazine*, Lagos, 1956, n° 51, p. 392.

⁴⁶ Bolaji Idowu também escreve: "... assim, possuem potencialidades ilimitadas, que podem explorar em benefício ou em detrimento daqueles que ainda vivem na Terra. Por esta razão, é necessário mantê-los em um estado de contentamento e paz." *Op. cit.*, p. 192.

O *òjè* é o meio de executar e tornar efetivas as funções que a sociedade dos *Égun* desempenha na comunidade. Ele desempenha os rituais baseados em tais funções e é o guardião dos *Égun* cultuados no “terreiro”.

Na Bahia, o *òjè* que toma conta de um *Égun* é conhecido pelo nome de *Atokè*, registrado por Abraham e no *A Dictionary of the Yorubá Language* como *Atokùn*.⁴⁷ O *Atokè* é sempre um *òjè* mais antigo. Um *òjè* pode ser o *Atokè* de mais de um *Égun*. É responsável por invocar os *Égun*, cuidar deles e torná-los visíveis.

Cada *Égun* possui seus trajes característicos, que sugerem contornos de formas humanas. Cada *Égun* carrega símbolos específicos e possui suas próprias cantigas e formas de saudação que o identificam. As formas variam de *Égun* para *Égun*, de acordo com a categoria em que podem ser agrupados:

A) Aqueles classificados como *Baba-Égun* ou *Égun-Àgbà* caracterizam-se pela grande quantidade de tiras de pano com que se apresentam. Fazem aparições públicas somente nas cerimônias principais do culto, ou durante o festival anual a eles dedicado.

O conjunto dos trajes de cada *Égun* é conhecido na Bahia como *òpá*, palavra derivada de *òpákòkò*, o “assento” coletivo dos *Egúngún*. Da mesma forma que o bastão *òpá* representa o *Égun*, as roupas são o único signo visível de sua presença.

As tiras de pano, caindo como uma cortina, são fixadas em uma peça sólida, de formato quadrado ou redondo, e que forma uma das extremidades do *òpá*. O conjunto é conhecido pelo nome de *abala*. As tiras de roupa são de cores diferentes e fartamente decoradas com espelhos, búzios, contas e pequeninos sinos. O movimento das tiras balouçantes do *abala* permite ao espectador perceber uma espécie de túnica denominada *káfó*, diante da qual se encontra o *bânté*, espécie de avental estreito e retangular. O *bânté* é uma peça que caracteriza o *Égun-Àgbà* e é um objeto de preceito, de fundamental importância. Os desenhos formados pelos espelhos e búzios no *bânté* individualizam cada *Égun*. Esses desenhos simbólicos estão relacionados com o mistério de cada *Égun* e constituem seu atributo mais poderoso.

No Terreiro de Ilé-Agbólá, o *Égun* denominado *Baba-Olúkòtún* é considerado rei e líder de todos os *Egúngún*. Ele é, portanto, *Olúkòtún Olóri Égun* (literalmente: senhor e dono do *Égun*) ao passo que *Baba Agbólá* é o patrono do “terreiro”.

⁴⁷ Abraham, *op. cit.*, p. 27.

A lista dos *Baba-Àgbà* cultuados neste “terreiro” é enorme. Eis alguns dos mais antigos: *Alááte-Òrun*, *Olójapiu*, *Olójà-Òrun*, *Ológbojò*, *Arásojú*, *Okoto*, *Awolase*, *Adé-Òrun*, *Ajopè*. O *Égun Baba-Alápala* destaca-se entre os demais *Baba-Àgbà* e é excepcionalmente temido devido a seu imenso poder. É chamado *Onídán*, proprietário-do-*ídán*, poder sobrenatural. Seu traje é vermelho e flutuante, diferenciando-o dos demais *Baba-àgbà*.

B) Uma outra categoria é bem representada pelos *Égun* denominados *Aláàpòriyò*. Estes *Égun* não possuem *abala* ou *bânté*. Seus trajes são de cores vivas, com grandes desenhos vistosos. Aparecem geralmente acompanhando os *Égun-àgbà*.

Ao passo que os *Égun-àgbà* representam os ancestrais de famílias importantes, os *Apáàràkà* são espíritos novos, cujos ritos ainda não foram completados. São incapazes de falar e dependem dos *Baba-àgbà* para falar por eles.

Os *Égun* falam de modo muito curioso. Alguns se expressam por meio de vozes profundas, roucas e cavernosas. Outros falam muito baixo, porém com voz muito aguda. Esta maneira característica de se expressar já foi mencionada quando nos referimos ao mito que descreve a relação entre *Oya* e os *Egúngún*.

Enquanto os primeiros oito filhos de *Oya*, os *Ará-òrun* e os *Apáàràkà* são mudos, os *Égun* falam com uma voz que não é humana.

No mito anteriormente mencionado, *Oya* aparece como a fundadora da seita dos *Égun*, acompanhada por um macaco que atemorizava as pessoas. Quando os homens retiraram o poder das mãos de *Oya*, começaram a usá-lo para invocar os *Égun*. Falavam em um tom de voz que imitava o do macaco, o qual Johnson denomina *Ijimirè*.⁴⁸

Os *òjè* são capazes de invocar os *Égun* em qualquer lugar e de acordo com as necessidades que se apresentem. Mesmo que o *Baba* não apareça, ele responde e pode ser ouvido, dando suas ordens e recados.

O modo pelo qual ele se expressa é conhecido na Bahia como *ségi*⁴⁹ e sua palavra é respeitada como se fosse lei. A voz do *Égun*

⁴⁸ S. Johnson, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁹ *The Dictionary of the Yorubá Language* também registra: “*Ségi*: falar como um *Egúngún*, falar em tom pouco natural”, *op. cit.*, p. 205. Abraham, ao registrar a palavra *Sé* (A.II): *Ségi*: Os *Egúngún* falaram por meio de uma voz aguda e aflautada”, *op. cit.*, p. 585.

carrega com ela todo o poder dos ancestrais. Frequentemente, a presença do *Baba* é manifestada unicamente através da voz: sua forma corporal pode não aparecer e ouvem-se apenas suas mensagens e bênçãos. Por este motivo, a voz do *Égun* é tão temida quanto a própria aparição. Sabendo da grande importância que as palavras e os sons assumem para os *yorùbas*, poderemos compreender o significado profundo dos *Égun-ségi*.

Quando se ouve o primeiro grito dos *Égun-àgbà*, rouco e poderoso, chamando:

Awon omò nilé Agbólá, o ku o! Filhos da casa de *Agbólá*, eu vos saúdo!

os cantos e os atabaques param no ato. Um silêncio respeitoso reina no “barracão”, enquanto os fiéis do “terreiro” aguardam ansiosamente a chegada do pai ancestral.

Geralmente os *Égun* entram cantando:

- | | |
|--------------------------------|---|
| 1. <i>Àgò àgò tabi mawole</i> | Tenho vossa permissão para entrar nesta casa? |
| 2. <i>Onilé mo ki, àgò</i> | Estou saudando o principal da casa, posso entrar? |
| 3. <i>Iyá-Egbé mo ki, àgò</i> | Estou saudando <i>Iyá-Egbé</i> , posso entrar? |
| 4. <i>Àgò alá, àgò nilé o.</i> | Posso cruzar a soleira da casa? Tenho vossa permissão para entrar nesta casa? |

Encerrando esta cantiga, o *Égun* chama:

Omodé mi o! Oh, meus filhos!

Todos os membros do “terreiro” respondem:

O! Baba mi! Oh! Meu pai!

Desta forma estabelece-se a comunicação entre os dois mundos.

A comunicação, provocada e controlada pelos *òjè*, prosseguirá durante muitos dias. Diferentes rituais ocorrerão com a aparição de determinado *Égun*, na concordância com o festival ou com a natureza específica dos ritos a serem celebrados durante esse mesmo festival. Serão feitos numerosos sacrifícios e haverá distribuição de comida.

Durante as festividades os *òjè* permanecem isolados na reclusão do *Lésànyin*. Ninguém sabe o que quer que seja a respeito de suas atividades, nem quando comem ou dormem. Suas famílias ou parentes não podem aproximar-se deles.

Por ocasião dos festivais, famílias inteiras mudam para o “terreiro”, com sua bagagem, e ocupam temporariamente as casas em torno. O “terreiro” converte-se em povoado. As cantigas e os toques incessantes dos atabaques cruzam no ar. Quando a noite cai, homens e mulheres reúnem-se no “barracão”. As portas são trancadas e atentamente vigiadas pelo *Amúisan*. As pessoas que por uma razão qualquer não puderam comparecer ao festival, trancam-se em suas casas. Com exceção dos *òjè* e de alguns *Amúisan*, nenhum ser humano deve ser encontrado fora do “barracão”.

Os *Égun* são invocados e com eles os *Ará-òrun* se apossarão de todo o local.

Enquanto as mulheres cantam e os atabaques batem, saudando os *Baba*, tudo o mais é silêncio, interrompido unicamente pelas saudações específicas e pelos gritos dos *òjè* que conduzem os *Égun*. Ouve-se apenas o rumor de passos apressados, as batidas dos *isan* e palavras enfáticas:

- | | |
|--------------------------------|----------------------------------|
| 1. <i>Lésò-lésò...</i> | Cuidadosamente, com paciência... |
| 2. <i>Pélé-pélé Baba mi...</i> | Fique calmo, meu pai... |

guiando e acalmando os espíritos ancestrais. Os *Égun* são invocados durante toda a noite e aparecerão até o raiar do Sol. Surgem isolados ou em grupos, mas sempre cuidados pelos *Amúisan*.

No último dia do festival, encerrados todos os ritos de preceito, os *Égun* partem. Enquanto deixam o “barracão”, entoam cantigas, abençoando e saudando os fiéis, assegurando-os de que tudo ocorreu bem e foi propício: *Arúfin àrudà*. Cantam ao partir:

- | | |
|-----------------------------------|---|
| 1. <i>O seré mo nlo o</i> | Diverti-me, comemorando; vou partir. |
| 2. <i>Omodé ko (i)re yin àgbà</i> | Que o infortúnio não recaia sobre vós, meus filhos; que possais todos chegar à velhice. |
| 3. <i>Mo júbà omodé o</i> | Saúdo os jovens. |
| 4. <i>Mo júbà àgbàlagbà</i> | Saúdo os velhos. |

Calendário

Os festivais do culto dos *Égun* no *Ilé Agbólá* desenrolam-se de acordo com um calendário litúrgico, escrupulosamente observado. Durante esses festivais se realizam, se possível, rituais inesperados, sem periodicidade, tais como a iniciação dos *Amúisan* e dos *òjè*, que não têm datas predeterminadas, bem como oferendas e ritos especiais recomendados pelos *Égun*, além de ritos de confirmação dos detentores de títulos. Dado que não se pode prever a morte, outros ritos não periódicos, sobretudo os ritos funerários, levados a cabo dentro ou fora do “terreiro”, são executados em ocasiões outras que não as dos festivais anteriormente mencionados.

Os festivais anuais são em número de quatro:

A) Em janeiro, durante o ano-novo, o desempenho das obrigações do culto se dá até o nono dia. Os rituais se iniciam por aqueles dedicados a *Onilé* e são seguidos pelo *Òdún Olúkòtún*, festival anual dedicado a *Baba-Olúkòtún*. Nessa ocasião são celebradas as cerimônias anuais de *Baba-Alápala* e *Ològbojò*.

B) Em fevereiro ocorre um festival muito especial, que começa no segundo dia e prossegue durante duas semanas. Isto se deve ao fato de que a comunidade se encontra à beira-mar e dele extrai seu ganho. O festival é dedicado às deusas das águas Oxum e Iemanjá⁵⁰ e ao deus da criação, Oxalá. Trata-se de um ciclo propiciatório de rituais, sob a proteção dos antepassados da comunidade e dos *Baba-Égun*.⁵¹

C) Em setembro, do sétimo ao décimo sétimo dia, acontece o *òdun Agbólá* anual, seguido pelo *òdun Baba-Bakábákà*. Faz-se nessa época a colheita dos primeiros frutos. Até recentemente a lavoura e a coleta de frutos constituíam as bases de subsistência da comunidade. Não se pode ignorar que durante muito tempo a ilha de Itaparica foi fornecedora de frutos para Salvador.⁵²

D) Em novembro, aproveitando a comemoração católica dos mortos, a obrigação para *Qya Igbalè*, Rainha dos Mortos. Nesse festival aparecem numerosos *Égun*.

⁵⁰ Oxum e Iemanjá são duas deusas da água no panteão iorubá e seu culto é muito difundido na Bahia.

⁵¹ Para uma descrição deste festival, ver Deoscóredes M. dos Santos, “Festa da Mãe d’água em Ponta de Areia, Itaparica”, *op. cit.*, pp. 65-75.52.

⁵² A relação entre os festivais dos *Égun* e a agricultura é documentada por diferentes autores. Geoffrey Parrinder descreve: “As grandes aparições anuais dos *Egúngún* constituem os principais ritos comunitários ancestrais dos iorubá. No começo de junho, tempo do plantio, quando a ajuda dos ancestrais é mais necessária, seus representantes visíveis aparecem.” Em *West African Religion*, Epworth Press, Londres, 1961, p. 123.

A morte e os *òjè*

Não é nada fácil ser aceito e iniciado no *awo*, o mistério secreto do culto. Antigamente, na Bahia, os representantes mais proeminentes e que tivessem os conhecimentos mais profundos das tradições e da religião *Nagô* pertenciam ao culto.

Em *Òyó*, o *Alapini* é um dos sete nobres de grande importância e faz parte do *Òyó-Misi*, o conselho da comunidade. Seu cargo é secular e religioso e ele é o titular mais antigo e o chefe máximo do culto dos *Égun*. É na casa do *Alapini* que o futuro *Alafin* (rei de *Òyó*) receberá sua primeira instrução, no longo processo que o levará a tornar-se rei. Há uma forte ligação entre o rei e o culto dos *Égun* e isto se percebe claramente através de um representante de sua pessoa nos encontros importantes da seita.

Johnson também registra: “O culto dos *Egúngún* tornou-se uma instituição religiosa nacional e seus aniversários são celebrados por meio de grandes festivais. Os mistérios a ele ligados são reputados sagrados e invioláveis.” As famílias mais nobres possuem um *Egúngún*, fundador da linhagem e que é respeitosamente cultuado. Cada um dos vários bairros das grandes cidades têm seus *Alágbá* e um grupo de *òjè*, representando diferentes linhagens.

Ainda hoje, na Bahia, ser admitido no culto dos *Égun* é um grande privilégio, obtido através de herança ou por mérito pessoal.

A tradição oral sustenta que somente os bem-nascidos, *omobibi*, têm o direito de tornar-se *Atokè* e materializar os *Égun*. Os criados, os criminosos ou as pessoas endividadas não têm o direito de carregar o *isan* e muito menos de guiar ou invocar o *Égun*.

1. *Erú ilé yin nwon o ní gbòdò jó* O criado da casa não tem o direito de participar (de invocar o *Égun*).

2. *Òlòfà bẹ o gbòdò ijòyè*

Os endividados (nem sequer são seus próprios senhores) não têm o direito de serem *ijòyè* (detentores de títulos)

3. *Om̩ bíbi ilé Mokin* Os bem-nascidos da casa de *Mokin*
 4. *Ni o gboyè na de 'nú ilé* Somente eles podem ser os titulares da casa.⁵³

Atualmente, na Bahia, o grupo dos *òjè* está reduzido a uns vinte membros. Os *òjè-àgbà* são figuras públicas muito respeitadas. Habitualmente calados e grandes observadores, possuem uma personalidade que os distingue. Acostumados a lidar com a morte, a invocá-la e a cultuá-la, possuem uma profunda sabedoria de vida e enfrentam qualquer contingência com calma e objetividade extraordinárias. Parecem possuir o segredo da vida e da morte.

1. *Se awo ki 'ku* Aqueles que fazem o mistério (os iniciados) nunca morrem.
 2. *Awo ki 'rùn* Os iniciados nunca se corrompem.
 3. *Nse e' awo mã nlo si itunlà* Os iniciados vão somente para o *Ìtunlà* (lugar da vida ilimitada e verdadeira; da vida que se renova).
 4. *Ìtunlà ilé awo* *Ìtunlà* casa do mistério (o *Ilé-awo*, de onde os *Égun* também são invocados).⁵⁴

Para os *òjè-àgbà*, a continuidade da vida e da morte é um acontecimento que flui ininterruptamente. A vida e a morte.

Òkán naà ni Ambas são idênticas

De fato, seguros da imortalidade de que são revestidos, graças ao pacto que celebraram com a Terra durante sua iniciação, possuem o conhecimento de que serão recordados e venerados como pais ancestrais. Serão na morte, como o eram em vida, os representantes incontestes e indisputáveis da imortalidade, símbolos e memória das origens de sua raça.

⁵³ Registrado por *Olajubu*, *op. cit.*, p. 6.

⁵⁴ Registrado por *Idowu*, *op. cit.*, p. 201.

Candomblé Gêge do Brasil — constituem, até hoje, as grandes religiões populares.

Com exceção de *As Senhoras do Pássaro da Noite*, reeditada, estas coletâneas em breve se esgotaram, o que levou seu organizador a propor a republicação de alguns de seus escritos, agrupando-os em determinados temas. A Pallas Editora acolheu a proposta e publicou uma coletânea de coletâneas, *Candomblé — Uma Religião do Corpo e da Alma — Tipos psicológicos no Candomblé*.

Outro conceito trabalhado nesta publicação é o da ancestralidade e se refere ao panteão dos orixás e voduns, cultuados nos templos de Candomblé e Tambor de Mina, e no culto aos antepassados, cujas particularidades, ciosamente preservadas, se guardam com grande discrição em comunidades de Recife, da Ilha de Itaparica e em Salvador, Bahia.

O organizador da presente coletânea, no propósito de divulgar a extensa produção do grande pesquisador que foi Pierre Verger, traduziu para a Editora da Universidade de São Paulo a obra fundamental que é *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. O próximo empreendimento é a tradução do livro *A Geomancia na Antiga Costa dos Escravos*, de Bernard Maupoil, um estudo definitivo sobre a arte da adivinhação no antigo Dahomey, hoje República do Benin, na África Ocidental.