

CANDOMBLÉ DA BAHIA



CIVILIZAÇÃO

BRASILEIRA

edison
carneiro

6ª edição

CANDOMBLÉS DA BAHIA

é obra que expõe, explica e analisa, em extensão e profundidade, essa forma de culto religioso de origem africana. Trata-se de ensaio já clássico, de fundamental importância para os estudos de ciências sociais, fruto de exaustivas pesquisas do grande folclorista que foi

EDISON CARNEIRO

Nele, em linguagem clara e amena, o escritor esgota o tema, tratando-o com a amplitude que exige e de forma a satisfazer o interesse de doutos e leigos.

Mais um lançamento de categoria da

Senado Federal



SEN00106128

142



RELATÓRIO DO COMISSÁRIO GERAL
1911

Candomblés da Bahia

Comissão de Inquirição
do Conselho de Instrução Pública
do Estado da Bahia

Relatório do Comissário Geral
do Conselho de Instrução Pública
do Estado da Bahia

1.º Livro - 1911 - 1.º Tomo - 1.º Caderno - 1.º Caderno - 1.º Caderno

1.º Livro - 1911 - 1.º Tomo - 1.º Caderno - 1.º Caderno - 1.º Caderno

1.º Livro - 1911 - 1.º Tomo - 1.º Caderno - 1.º Caderno - 1.º Caderno

Coleção

RETRATOS DO BRASIL

Volume 106

C288c Carneiro, Edison, 1912-
Candomblés da Bahia. 6.ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira; 1978.
(Retratos do Brasil, v.106).

"Memento nominum".

Vocabulário de termos usados nos Candomblés da Bahia.
Notícia biográfica de Edison Carneiro.

1. Cultos — Bahia. 2. Umbanda (Culto). I. Instituto Nacional do Livro. II. Título. III. Série.

CCF/SNEL/RJ-0456

CDD — 299.609814
CDU — 299.6(814.2)

Edison Carneiro

Candomblés da Bahia

6.^a edição



civilização
brasileira

398.098142
C289
6. ed.

2729

Exemplar

Capa:
EDUARDO

Diagramação:
LÉA CAULLIRAUX

BIBLIOTECA DO SENADO FEDERAL

Este volume acha-se registrado
sob número 2971
do ano de 1978

DOAÇÃO

Direitos desta edição reservados à
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S.A.
Rua Muniz Barreto, 91/93
RIO DE JANEIRO, RJ.

1978

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Sumário

Notícia Biográfica de Edison Carneiro	9
Bibliografia	12

OS CULTOS DE ORIGEM AFRICANA NO BRASIL

1) O modelo de culto — 2) Irradiação — 3) Um fenômeno de cidade — 4) Designações — 5) Monoteísmo — 6) Características: a) a possessão pela divindade; b) o caráter pessoal da divindade; c) o oráculo e o mensageiro — 7) Áreas e tipos — 8) Subtipos — 9) Folclorização — 10) Permanência — 11) O último reduto — 12) Subcultura	15
---	----

CANDOMBLÉS DA BAHIA

I — 1) Fisionomia geral da casa de candomblé. — 2) A casa como habitação — a luz e a água. — 3) Estudo das condições de habitação no Engenho Velho ..	39
---	----

II — 1) Procedência africana dos candomblés. — 2) Os candomblés atuais. — 3) A obra do sincretismo. — 4) Localização dos candomblés. — 5) Antigüidade do candomblé do Engenho Velho. — 6) Uma frase de Aninha	50
III — 1) Como se desenrola uma festa de candomblé. — 2) Pequenos incidentes	59
IV — 1) Ôlórún, Zaniapombo, Ôxalá. — 2) Os ôrixás nagôs. — 3) As <i>iyabás</i> . — 4) Óssãe e Óbá. — 5) Êxu. — 6) Ibêje, os gêmeos. — 7) Os <i>vôdúns</i> jêjes. — 8) Dã. — 9) Os <i>inkices</i> de Angola e do Congo. — 10) Os <i>encantados</i> caboclos. — 11) Martim-Pescador. — 12) Os <i>presentes</i> para a mãe-d'água. — 13) O caruru de Cosme e Damião. — 14) A representação dos deuses. — 15) Visão de conjunto	63
V — 1) A liturgia dos candomblés. — 2) As homenagens coletivas aos ôrixás. — 3) Saudações especiais. — 4) Os <i>encantados</i> pedem cachaça. — 5) Danças. — 6) A orquestra dos candomblés. — 7) Ritos de purificação. — 8) <i>Malembes</i> . — 9) <i>Salva o galo</i> . — 10) <i>In-gôrôci</i> — 11) Provas da possessão. — 12) Repastos comunais. — 13) Distribuição dos dias da semana entre os ôrixás	83
VI — 1) O caráter pessoal dos ôrixás. — 2) A <i>feitura</i> do santo. — 3) A <i>compra</i> e a <i>quitanda</i> das <i>iaôs</i> . — 4) O <i>kêlé</i> , símbolo de sujeição. 5) <i>Iaôs</i> e <i>ébômins</i> . — 6) Posição da filha dentro do Candomblé. — 7) Condição social e econômica das filhas. — 8) Filhas de Aninha, de Maria Neném e de Flaviana	94
VII — 1) Os chefes dos candomblés. — 2) Pais e mães. — 3) A concorrência masculina. — 4) Saudações devidas à mãe. — 5) O exercício da autoridade	103
VIII — 1) Divisão do poder espiritual nos candomblés. — 2) A mãe-pequena. — 3) O axôgún, sacrificador de animais. — 4) Os ôgãs. — 5) Filhas e filhos. — 6) As	

ékédes. — 7) As <i>abiãs</i> , força de reserva. — 8) Um ofício de mulher. — 9) <i>Seniority</i>	110
--	-----

IX — 1) Os <i>babalaôs</i> . — 2) Martiniano do Bonfim e Felisberto Sowzer. — 3) <i>Olhar com o Ifá</i> . — 4) A concorrência dos chefes de candomblé. — 5) Os <i>êluôs</i> de hoje	119
---	-----

Notas à margem	124
----------------------	-----

ANEXOS

<i>Memento Nominum</i>	129
------------------------------	-----

<i>Vocabulário de Termos Usados nos Candomblés da Bahia</i> ..	133
--	-----

Notícia biográfica de Edison Carneiro

NASCIDO na cidade de Salvador, Bahia, a 12 de agosto de 1912, Edison de Souza Carneiro fez todos os seus estudos na capital baiana, até diplomar-se em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito da Bahia em 1936 (turma de 1935).

Seus pais foram o engenheiro civil Antônio Joaquim de Souza Carneiro, catedrático da Escola Politécnica da Bahia, e Laura Coelho de Souza Carneiro. É o quarto dos oito filhos do casal.

Casou com Magdalena Botelho de Souza Carneiro, sua conterrânea, a 3 de fevereiro de 1940, na Bahia, e tem dois filhos, Philon, nascido em 1945, e Lídia, nascida em 1948.

Fixou residência no Rio de Janeiro desde novembro de 1940.

Começou a escrever e a publicar artigos e crônicas em 1928 e, por volta de 1930, participou do movimento de renovação cultural simbolizado na *Academia dos Rebeldes*, em que teve por companheiros os romancistas Jorge Amado, João Cordeiro e Clóvis Amorim, o contista Dias da Costa e os poetas Sosígenes Costa e Alves Ribeiro, entre outros.

A partir de 1933, interessou-se pelos cultos populares de origem africana e, em geral, pelo folclore e pela cultura popular, tendo iniciado então, em companhia do romancista Guilherme Dias Gomes, um curso de yorubá ou nagô. O conhecimento dos candomblés lhe deu a possibilidade de divulgar por escrito as suas festas, para

o que foi contratado por *O Estado da Bahia* em 1936, e de tentar uma federação das várias casas de culto na União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia em 1937.

Da colaboração naquele diário passou ao serviço efetivo como redator, e em 1937 trabalhou alguns meses em outro diário, *Bahia-Jornal*, de vida efêmera como órgão de campanha política. Em meados de 1939 veio para o Rio de Janeiro e aqui trabalhou em *O Jornal* até que, comissionado pelo Museu Nacional, voltou à Bahia, a fim de recolher material dos cultos populares e encomendar a fatura de bonecas de pano, em tamanho natural, com as vestimentas e insígnias das várias divindades africanas, que ainda se podem ver na Quinta da Boa Vista.

De volta ao Rio de Janeiro, trabalhou como tradutor-redator de *The Associated Press*. Já na Bahia havia traduzido dois livros, de inglês para português, e desta vez continuou a traduzir livros em inglês e em francês, ao mesmo tempo que continuava o seu trabalho regular naquela agência de notícias, de que chegou a ser redator-chefe (1941-1949). Em março de 1949 foi admitido no Departamento Econômico da Confederação Nacional da Indústria, onde alguns anos depois foi chefe da Seção de Divulgação, e em 1955 foi transferido para o Serviço Social da Indústria (SESI), onde exerceu a função de chefe da Seção de Estudos e Planejamento, Serviço de Assistência Técnica, da Divisão Técnica do Departamento Nacional, como Assistente Técnico. Trabalhou, ao mesmo tempo, como redator de *Última Hora* e, em 1953, foi contratado pela CAPES (Coordenação do Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, Ministério da Educação e Cultura) como redator do seu boletim mensal, tarefa que desempenhou sem interrupção entre 1956 e 1966. Trabalhou no *Jornal do Brasil* (1956-1958). Fez parte, como técnico em ciências humanas, de uma comissão extraordinária do extinto Instituto de Imigração e Colonização incumbida de estudar a localização de novas colônias agrícolas no vale do Amazonas (1955). A partir de 1959 foi contratado como Professor de Bibliografia de Folclore nos Cursos de Biblioteconomia da Biblioteca Nacional. Tendo participado do grupo de trabalho que estruturou a campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, do Ministério da Educação e Cultura, foi Membro do seu Conselho Técnico entre 1958 e 1961, quando foi nomeado Diretor-Executivo da mesma Campanha, cargo que exerceu até 1964. Em 1961 foi enquadrado como Redator e em 1968 como Professor da Biblioteca Nacional. Ensinou folclore (Cultura Popular) no Instituto Vila-Lobos.

Candidato à cátedra de Antropologia e Etnografia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (inscrito em 1950), deu cursos, como professor-visitante, nas Faculdades de Filosofia de Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Paraná, e fez conferências e deu cursos em outras escolas e instituições, entre as quais uma série de palestras no curso de verão da Universidade de Wisconsin em Porto Alegre.

Participou dos Congressos de Escritores e dos Congressos de Folclore realizados no Brasil, e entre estes o Congresso Internacional de Folclore e simpósios.

Fez parte da comissão do Ministério das Relações Exteriores que estudou a colaboração brasileira ao I Festival de Artes Negras de Dakar (1966) e foi nomeado delegado do Brasil àquele Festival. Em Dakar, foi chefe da delegação brasileira ao simpósio de Artes Negras. Ao mesmo tempo foi convidado pela UNESCO ao Colóquio África-América Latina, em Cotonou (Dahomey), na verdade reunido em Porto Novo. Nessa ocasião visitou, além do Senegal e do Dahomey, o Togo, a Costa do Marfim e a Nigéria.

Foi condecorado pelo governo da ex-Guanabara com a Medalha Sílvio Romero, membro das Sociedades de Folclore do México, do Peru e de Tucumán (Argentina), membro honorário da Associação Brasileira de Folclore, membro do Conselho Diretor da Comissão Nacional de Folclore do IBECC (órgão nacional da UNESCO) e membro do Conselho Nacional do Folclore. Foi grande Benemérito da Escola de Samba Portela, sócio honorário das Escolas de Samba Acadêmicos do Salgueiro e Mangueira, Presidente de Honra da Escola de Samba Cartolinhas de Caxias (extinta), do Afoxé Filhos de Gandhi e do Clube Carnavalesco (frevo) Pás Douradas. Recebeu a Medalha Euclides da Cunha de São José do Rio Preto, SP. Foi membro do Conselho de Música Popular do Museu da Imagem e do Som.

Os interesses de Edison Carneiro se dividiram, principalmente, pelos campos da etnologia e do folclore, e em segundo lugar pelo da história. Escreveu alguns ensaios literários, ligados entretanto a esses campos de estudo, como os que dedicou a Castro Alves, poeta e combatente da Abolição da Escravatura.

Além de inúmeros artigos e ensaios, publicados, em épocas diversas, em quase todas as revistas e diários de consequência do País, escreveu os verbetes *Folclore*, *Negro Brasileiro* e *Populações Africanas* da edição brasileira da Enciclopédia Barsa, calborou com muitos verbetes sobre o negro brasileiro para a Enciclopédia Delta-Larousse e com um ensaio sobre as *religiões* do negro brasileiro no

plaquete do Ministério das Relações Exteriores para o Festival de Artes Negras de Dakar (traduções em francês e inglês).

Um dos seus artigos, sobre a evolução dos estudos de folclore no Brasil, foi publicado na URSS na coletânea *Brasil, Economia, Política, Cultura* divulgada pela Academia das Ciências em 1963.

Dois outros ensaios foram publicados nos Estados Unidos — um em torno da contribuição de Artur Ramos à etnologia brasileira (*Phylon*, Atlanta University, primeiro trimestre, 1951); outro sobre a estrutura dos cultos de origem africana (*The Journal of American Folklore*, vol. 53, n.º 210, outubro-dezembro de 1940).

Para o número especial dedicado ao Brasil pela revista *Historionum*, de Buenos Aires (n.º 224, janeiro de 1958), escreveu um artigo sobre o negro brasileiro.

Há trabalhos seus publicados no volume de ensaios comemorativo dos 150 anos do *Jornal do Comércio*, antecedendo a nova edição de *A Escravidão no Brasil* de Perdigão Malheiro, etc. Reviu e anotou a tradução brasileira de *A Cidade das Mulheres*, de Ruth Landes, e fez o mesmo com as *Cartas de Vilhena*, a que se deu o novo título *A Bahia do século XVIII*.

Em 1963 a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro publicou, em tradução francesa, inglesa e alemã, o seu artigo sobre os estudos de folclore no País (*Folklore in Brazil*).

Redigiu a *Carta do Samba* (1962) e foi um dos redatores-coordenadores da Carta do Folclore Brasileiro (1951).

Em 1969, a Academia Brasileira de Letras o agraciou com o Prêmio Machado de Assis.

Faleceu no Rio de Janeiro, a 2 de dezembro de 1972, deixando vários trabalhos inéditos.

BIBLIOGRAFIA

- Antologia do negro brasileiro*, Editora Globo, Porto Alegre, 1950
Candomblés da Bahia, Editora Museu do Estado da Bahia, Salvador, 1948; 2.ª ed., Editora Andes, Rio de Janeiro, 1954; 3.ª ed., Editora Conquista, 1961; 4.ª ed., Edições de Ouro, 1967
Dinâmica do folclore, Editora do Autor, Rio de Janeiro, 1950; 2.ª ed. ampliada, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1965

Ladinos e crioulos, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1964

A linguagem popular da Bahia, Editora da Secretaria da Educação, Salvador, 1951

Negro bântus, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1937

O Quilombo dos Palmares, Editora Brasiliense, São Paulo, 1947; 2.ª ed., Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1958; 3.ª ed., Editora Civilização Brasileira, 1966

Religiões negras, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1966
A sabedoria popular, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, 1936

Samba de umbigada, Campanha de Defesa do Folclore, Rio de Janeiro, 1961

Castro Alves (Ensaio — Compreensão), Editora José Olympio, Rio de Janeiro, 1937

Trajatória de Castro Alves, Editora Vitória, Rio de Janeiro, 1947

Castro Alves, Editora Andes, Rio de Janeiro, 1947

Insurreição praieira, Editora Conquista, Rio de Janeiro, 1960

Guerra de los Palmares, Editora Fondo de Cultura, México, 1946

A cidade do Salvador, Org. Simões, Rio de Janeiro, 1954

A conquista da Amazônia, Min. Viação e Obras Públicas, Rio de Janeiro, 1956

Folclore no Brasil (publicação em inglês, francês e alemão), Campanha de Defesa do Folclore, Rio de Janeiro, 1963

Folgedos tradicionais (obra póstuma), Editora Conquista, Rio de Janeiro, 1974

Os Cultos de Origem Africana no Brasil

HÁ mais de sessenta anos, à base das suas observações na Bahia, inferia Nina Rodrigues a unidade dos cultos de origem africana, tendo por modelo a religião dos nagôs. Investigando as causas "pouco estudadas, mas por vezes facilmente presumíveis", que determinaram a predominância de uma ou de outra das religiões africanas nos vários pontos do Novo Mundo, apontava "a precedência na aquisição de riquezas ou da liberdade" por parte dos nagôs na Bahia, para concluir: "Uma vez organizado o culto, facilmente se compreende que, de preferência ao culto católico de que nada ou pouco podiam compreender, houvessem os negros de outras nações e procedências adotado como sua essa religião africana, que estava mais ao alcance da sua inteligência rudimentar, e mais de acordo com o seu modo de sentir". Entretanto, as palavras iniciais do primeiro capítulo da sua obra pioneira continham uma cautela: "Não era lícito esperar que os negros pudessem ter na América grande uniformidade nas suas crenças religiosas".

Quando os seus trabalhos chegaram novamente às mãos dos estudiosos, entre 1932 e 1935, logo se levantou contra Nina Rodrigues a acusação de exclusivismo nagô, de menosprezo das religiões trazidas por outras tribos africanas. As pesquisas empreendidas, sob o influxo da sua obra, em pontos que não a Bahia, revelaram elemen-

tos religiosos de marca diferente, aparentemente sem explicação plausível dentro do seu esquema, que pareciam confirmar a reserva que se lhe fazia. Com efeito, candomblé, macumba, xangô, batuque, pará, babaçú, tambor não seriam designações de cultos diferentes, distintos uns dos outros? À meia-noite, numa cerimônia de macumba carioca ou paulista, todos os crentes são possuídos por Êxu — uma prática que constitui um verdadeiro absurdo para os fregueses dos candomblés da Bahia. O tocador de atabaque de qualquer ponto do país ficará surpreendido e atrapalhado ao encontrar esse instrumento montado sobre um cavalete, horizontalmente, com um couro de cada lado, no Maranhão. Que o pessoal das macumbas do Rio de Janeiro se apresente uniformizado, e não com vestimentas características de cada divindade, não pode ser entendido por quem frequente os candomblés da Bahia, os xangôs do Recife ou os batuques de Porto Alegre. E, vendo dançar o babaçú do Pará com lenços (*espadas*) e cigarros de tauari, os crentes de outros Estados certamente franzirão o sobrolho. Se tais coisas normalmente acontecem, não será porque esses cultos são diversos entre si?

Muitas dessemelhanças formais, que tendem a multiplicar-se com o tempo, mascaram, realmente, a unidade fundamental dos cultos de origem africana. Nina Rodrigues não pôde estabelecer e demonstrar tal unidade, mas as pesquisas que inspirou, abarcando quase todas as manifestações religiosas do negro no Brasil, já nos dão a oportunidade de fazê-lo. Levando em conta que esses cultos, naturalmente de modo desigual em cada lugar, estão sofrendo um acentuado processo de nacionalização desde a cessação do tráfico em 1850, poderemos determinar aquilo que os distingue como de origem africana e tentar uma sistematização dos tipos em que podemos dividi-los, dentro da unidade sem uniformidade tão justamente inferida por Nina Rodrigues.

1

O MODELO DE CULTO

Sabemos que todas as tribos africanas que nos forneceram escravos tinham as suas religiões particulares. Ainda em começos do Século XIX, o Conde dos Arcos achava prudente manter as diferenças tribais entre os negros, permitindo os seus *batuques*, por-

que “proibir o único ato de desunião entre os negros vem a ser o mesmo que promover o governo, indiretamente, a união entre eles”, — embora tais diferenças já se estivessem apagando “com a desgraça comum”. Se todas essas religiões se resolveram numa unidade de culto, reconhecível, ao menos pelas suas características essenciais, em todo o Brasil, que circunstâncias favoreceram a fusão das várias crenças?

O tráfico de escravos, tanto externo como interno, pode dar-nos a desejada resposta. O externo se dirigiu, sucessivamente, para três áreas africanas — a Guiné, Angola e a Costa da Mina, com as circunstâncias que indicaremos em cada caso. O interno se produziu em todos os sentidos, em épocas determinadas do povoamento e da colonização do Brasil. Uma e outra das facetas do tráfico se combinaram para, sobre o denominador comum da escravidão, anular as peculiaridades nacionais das tribos africanas.

Os primeiros escravos que aportaram ao Brasil vinham da região da Guiné Portuguesa, então uma zona imprecisa que se estendia para o norte, até o Senegal, e para o sul, até a Serra Leoa, — a Costa da Malagueta. As *peças de Guiné*, chegadas à área dos canaviais, principalmente Bahia e Pernambuco, eram na maioria fulas e mandingas, tribos alcançadas pela expansão africana do Islã, mas não inteiramente islamizadas. Quando Portugal iniciou a conquista e colonização da Amazônia, embora já dispusesse de novo centro fornecedor de escravos (Angola), trouxe para o extremo norte negros da Guiné — o pequeno número permitido pela consolidação do domínio francês e inglês ao norte e ao sul da sua colônia africana.

Angola foi, desde os primeiros anos do Século XVII, a grande raça de escravos do Brasil. Mal se haviam estabelecido no litoral angolense, porém, os portugueses foram dali desalojados pelos holandeses, que, pela força das armas, ocuparam também outros entrepostos comerciais lusitanos das vizinhanças, as ilhas de São Tomé e Príncipe e o Forte da Mina, carreando escravos para a Nova Holanda. Uma expedição partida do Rio de Janeiro, sob o comando de Salvador de Sá, recuperou Angola. A colônia estendia-se mais para o norte do que atualmente, até a embocadura do rio Congo, mas o estabelecimento português na foz do grande rio foi progressivamente reduzido, constituindo, agora, o enclave de Cabinda. De Angola e do Congo vieram para o Brasil negros de língua banto, conhecidos por nomes geográficos e tribais, caçanjes, benguelas, rebolos, *cambindas*, muxicongos, utilizados nas culturas da cana-de-açúcar e do tabaco, em toda a faixa litorânea. Da região de Moçambique, outrora chamada a Contra-Costa, chegaram ao Brasil poucos

negros: não somente o seu comércio de escravos se dirigia para o Oriente, como os escravos dali trazidos, embora a viagem fosse mais custosa, não alcançavam boa cotação nos mercados brasileiros. Pequenos contingentes de macuas e angicos se misturaram, assim, à população escrava no Século XVIII.

A Costa da Mina — a linha setentrional do Golfo da Guiné — foi visitada pelos tumbeiros durante todo o Século XVIII, e ainda depois, em busca de negros para os trabalhos da mineração: negros do litoral, nagôs, jêjes, fantis e axantis, gás e txis (*minas*), e negros do interior do Sudão islamizado, hauçás, kanúris, tapas, grúncis, e novamente fulas e mandingas. Desembarcados na Bahia, que detinha o monopólio do comércio de escravos com a Costa da Mina, esses negros eram transferidos, pelo interior, para as catas de ouro e de diamantes de Minas Gerais.

O desenvolvimento econômico e político do Brasil impôs modificações substanciais à primitiva localização de escravos no território nacional. A guerra contra os holandeses, os quilombos e as insurreições do elemento servil e a revolução da Independência provocaram enorme dispersão de negros, mas foram as sucessivas mudanças de interesse econômico — do açúcar para o ouro, do ouro para o café — que realmente transformaram o País num cadinho de tipos físicos e de culturas da África: a mineração absorveu, indistintamente, todo braço escravo ocioso nas antigas plantações de açúcar do litoral; muitos negros da Costa da Mina, quando a corrida do ouro arrefeceu, ficaram na Bahia, outros foram vendidos para Pernambuco e para o Maranhão; a maioria dos escravos antes empregados nas minas serviu às culturas do café e do algodão ou aos novos empreendimentos pecuários no Sul; as cidades reuniram elementos de todas as tribos, quer agregados à camuflagem do senhor, quer alugados a particulares, quer trabalhando por conta própria, quer engajados em explorações de tipo industrial. Às levas de negros chegados da África ajuntavam-se, em toda parte, cada vez em proporção maior, negros *crioulos*, nascidos e criados no Brasil.

Assim, o tráfico dispôs o campo para o intercâmbio lingüístico, sexual e religioso entre escravos e ex-escravos. Deu o retoque final a concentração de negros nagôs na Bahia, em fins do Século XVIII, quando os mineradores, desinteressados das minas, já não precisavam dos negros procedentes da Costa da Mina, nem se dispunham a pagar os altos preços que os traficantes por eles pediam. A religião dos nagôs, com as suas divindades “já quase internacionais”, como diria Nina Rodrigues, havia dado o padrão para todas as religiões dos povos vizinhos, com a ajuda das divindades “apenas

nacionais” dos jêjes, — isto é, todos os negros procedentes do litoral do Golfo da Guiné professavam religiões semelhantes à dos nagôs. Como reflexo do estado social que haviam atingido na África e do conceito que deles se fazia no Brasil, os nagôs da Bahia logo se constituíram numa espécie de elite e não tiveram dificuldade em impor à massa escrava, já preparada para recebê-la, a sua religião, com que esta podia manter fidelidade à terra de origem, reinterpretando à sua maneira a religião católica oficial.

A presença de bom número de jêjes entre os escravos da Bahia serviu a esse propósito. E, quanto aos negros muçulmanos (*malôs*), que poderiam ser os êmulos dos nagôs, afastavam de si a escravidão, dado o seu extremado sectarismo, como iriam atrair sobre si, mais tarde, as iras de toda a sociedade.

O modelo nagô foi aceito em toda parte, “uma vez organizado o culto”.

2

IRRADIAÇÃO

O foco de irradiação do modelo foi a Bahia, com focos menores em Pernambuco e no Maranhão, nesta ordem.

Em todos esses pontos a agricultura estava a cargo do negro de Angola, enquanto os serviços domésticos e urbanos absorviem os negros da Costa da Mina. Os nagôs, com marcada preponderância sobre os jêjes, assumiram a liderança religiosa na Bahia e em Pernambuco; e, em igualdade de condições com os jêjes, no Maranhão.

De Pernambuco o modelo se difundiu por todo o Nordeste Oriental, enquanto o Maranhão, outrora cabeça do Estado do Maranhão e Grão-Pará, assegurava o seu triunfo entre a pequena população negra da Amazônia. Quanto ao centro-sul, foi alcançado pela Bahia através da zona da mineração. Tendo chegado tarde às catas, quando os interesses da região já se orientavam para outras explorações econômicas, o modelo não pôde impor-se com o mesmo vigor com que o fizera no Norte: teve de aceitar, em Minas Gerais, no Estado do Rio e, posteriormente, em São Paulo, onde a massa es-

crava das cidades era em maioria angolense, as formas de expressão semi-religiosa correntes havia mais de cem anos, na região.

Já em pleno Século XIX deu a Bahia o modelo aos cultos surgidos, mais tardiamente do que os outros, no Rio Grande do Sul.

3

UM FENÔMENO DE CIDADE

Se assinalarmos no mapa a localização desses cultos, veremos que todos eles funcionam no quadro urbano ou, no máximo, suburbano, com uma ou outra exceção no quadro rural. Do ponto de vista do número, a preferência se dirige para as Capitais de Estados, vindo em seguida as cidades que servem de centro a zonas econômicas de relativa importância no âmbito estadual.

Podemos exemplificar com a Bahia: para mais de uma centena de candomblés da Capital, haverá talvez duas dezenas deles na zona da cana-de-açúcar e do fumo do Recôncavo e na zona do cacau, em torno de Ilhéus.

O culto organizado não podia, sob a escravidão, florescer no quadro rural — ou seja, a fazenda ou a cata. Para mantê-lo, o negro precisava de dinheiro e de liberdade, que só viria a ter nos centros urbanos. Ora, o modelo nagô se sobrepôs às diferenças tribais em matéria religiosa exatamente quando a massa escrava, acompanhando o fazendeiro e o minerador, se adensava nas cidades, ocupando-se em misteres diversos daqueles para os quais chegara ao Brasil.

Com efeito, na primeira metade do Século XVIII, o negro urbano, já com dinheiro, mas ainda sem liberdade, funda, sob a orientação dos seus senhores, as Irmandades do Rosário e de São Benedito; na segunda metade do século, quando começa a viver independentemente do senhor, as suas religiões tribais se fusionam numa unidade de culto.

O novo culto viveu, precariamente, sujeito aos azares da repressão policial, até a Independência e as agitações conseqüentes, feito e desfeito várias vezes. A fundação do candomblé do Engenho Novo, na Bahia, provavelmente em 1830, marca o início de uma nova fase na existência do culto organizado de origem africana.

4

DESIGNAÇÕES

Teremos de atribuir à escravidão, talvez com justiça, o não haver um nome genérico, africano, para designar todos os cultos.

O candomblé da Bahia, sem dúvida o de maior esplendor de todo o Brasil, que ainda agora serve de espelho a todos os outros cultos, tem uma designação com que não concordam os seus adeptos, embora não tenham uma palavra melhor para substituí-la. Uma das danças outrora correntes entre os escravos, nas fazendas de café, era o *candombe*. Parece que *candombe* era o nome dado aos atabaques, pois os negros deportados do Brasil para Buenos Aires, como nos informa Bernardo Kordon, assim chamavam “*al tamboril africano*” e às danças executadas para regalo do tirano Rosas. O *e* (aberto) do final da palavra, que parece angolense, talvez seja, o *e* (fechado) que comumente se acrescenta às sílabas finais da frase nas línguas sudanesas, modificado pela prosódia baiana, que o prefere (*sapé, Tieté, roléta*). Como decifrar, porém, o enigma que constitui a inclusão do *l* ou do *r*, para formar grupos consonantais *bl* ou *br*, que as línguas sudanesas e bantos desconhecem? Podemos conjecturar, com segurança, que *candomblé* tenha sido imposto, de fora, ainda que não possamos imaginar como, aos cultos da Bahia.

Do mesmo modo, *macumba*. Uma observação de Renato Almeida, em Areias, São Paulo, talvez ajude a entender o seu exato sentido. Antes de dançar, os jongueiros executam movimentos especiais pedindo a bênção dos *cumbas* velhos, palavra que significa jongueiro experimentado, de acordo com esta explicação de um preto centenário: “Cumba é jongueiro ruim, que tem parte com o demônio, que faz feitiçaria, que faz macumba, reunião de cumbas”. O jongo, dança semi-religiosa, precedeu, no centro-sul, o modelo nagô. Como o vocábulo é sem dúvida angolense, a sua sílaba inicial talvez corresponda à partícula *ba* ou *ma* que, nas línguas do grupo banto, se antepõe aos substantivos para a formação do plural, com provável assimilação do adjetivo feminino *má*. Nem todos os crentes se satisfazem com esta designação tradicional — e os cultos mais modernos, tocados de espiritismo, já se intitulam de *Umbanda*, em con-

traste com Quimbanda, ou seja, macumba. Esta seria a magia negra, a Umbanda a magia branca.

Os cultos são chamados *batuque* na Amazônia e no Rio Grande do Sul. Por extensão, como sabemos, *batuque* se aplica a toda e qualquer função à base de atabaques. Exclusivamente de referência ao culto, há na Bahia a forma *batucajé*. De qualquer modo, trata-se de palavra profana. Herskovits e, posteriormente, Roger Bastide registraram *pará* no Rio Grande do Sul, esclarecendo que os cultos de Porto Alegre são chamados *pará* pelos crentes e *batuque* por estranhos. A palavra *pará* parece tupi, e não africana, — a menos que se verifique a hipótese, pouco provável, de ser uma deturpação de Bará, nome por que é conhecido entre os negros gaúchos o mensageiro Èxu. Em qualquer dos dois casos, de que maneira este vocábulo teria passado a designar os cultos do extremo sul?

A palavra *tambor* (Maranhão) talvez não necessite de maiores explicações. Em *babaçuê* (Amazônia), há apenas, como contribuição do negro, o *e* (fechado) final. Os cultos do Nordeste fizeram de Xangô, famoso rei de Oyó que se transformou em divindade, um substantivo comum, corrente em Pernambuco, Alagoas e outros Estados.

Salientemos que até mesmo nessas designações se reflete a assimilação desses cultos pela sociedade brasileira, o que os torna — podemos dizê-lo com absoluta certeza — *nacionais*, de existência somente possível no Brasil, e não mais africanos.

5

MONOTEÍSMO

Para entender a unidade dos cultos de origem africana, devemos proceder ao abandono de certas noções errôneas, mas correntes, a eles referentes, a fim de poder levantar as suas características comuns.

Supunha-se, outrora, que os cultos negros fossem politeístas — e sob esse pretexto a repressão policial parecia justificada. Sabemos agora que neles sempre se admitiu a existência de um ser que os nagôs chamavam Ólórún (palavra que significa Senhor ou Dono do

Céu) e que os negros de língua banto chamavam Zâmbi ou Zâmbi-ampungo (que veio a dar, no Brasil, Zania-pombo). Todas as qualidades dos deuses das religiões universais, como o cristianismo e o maometismo, são atribuídas à suprema divindade, que não tem altares, nem culto organizado, nem se pode representar materialmente. Tendo criado o céu e a terra, porém, Ólórún ou Zania-pombo jamais voltou a intervir nas coisas da Criação.

O filho desse deus, Óxalá, teria gerado a humanidade.

Todas as demais divindades situam-se em posição nitidamente inferior, como delegados, ministros, agentes do deus supremo, e são chamados, aqui *òrixás* ou *vôdúns*, vocábulos nagô e jêje, respectivamente, *encantados*, *caboclos*, *santos*, *guias* ou *anjos-da-guarda*.

São elas naturais tanto da África como do Brasil. As africanas são principalmente nagôs, com um reduzido complemento jêje. À exceção de Óxalá, que, como filho do deus supremo, facilmente se identificou com Jesus Cristo, as divindades nagôs e jêjes perderam, no Brasil, o seu escalonamento hierárquico: divindades menores, como Óxóce, têm aqui a mesma importância de Ógún, que deu ao homem os instrumentos com que vencer a natureza, e Yansã e Óxún, esposas de Xangô, se igualam com esta divindade dos raios e das tempestades. Embora se diga, na África, que as divindades nagôs são ao todo 401, somente um punhado delas se fixou no Brasil. E, entre estas, há divindades, senão secundárias, pelo menos cultuadas apenas na antiga Capital política dos nagôs, Oyó, e não na sua cidade santa, Ifé. As divindades jêjes robusteceram as suas correspondentes nagôs (Fá-Ifá, Gun-Ógún, Lôko-Irôko etc.) e as complementaram com a *boa* Dã e os *vôdúns* Zomadone e Avêrêkete. Quanto às naturais do Brasil, talhadas à maneira nagô, são divindades caboclas e negras, decorrência imediata das campanhas nacionais pela Independência e pela abolição: as caboclas são idealizações à moda romântica, indianista, dos antigos habitantes do País: Pena Verde, Tupinambá, Sete Serras, e as negras figuram velhos escravos, santificados pelo sofrimento, Pai Joaquim, o Velho Lourenço, Maria Conga.

Muitas dessas divindades assumem nomes e identificações diversos, dependendo do lugar, da orientação do culto, da popularidade deste ou daquele santo católico ou da existência de tradições semelhantes. Óxóce pode chamar-se Dono, Rei ou Sultão das Matas, como pode ser São Jorge na Bahia ou São Sebastião no Rio de Janeiro; Ossãe, a dona das folhas, pode apresentar-se como a caipo-

ra; Xangô pode ser saudado como Sôbô, como Zaze ou como Badé, Lôko como Tempo ou Katendê, Nanã Burucu como Bôrôcô, Êxu como Bará, como Lêba (Legba) ou como Aluvaiá... Além disso, há divindades paralelas, como Lôko, que mora na gameleira branca, e Juremeiro, que mora na jurema, — sem contar que Lôko, não dispondo de gameleira no Maranhão, não hesitou em mudar-se para a cajazeira.

O deus único, sem função na vida cotidiana dos crentes, poucas vezes merece deles uma referência, sequer, ao contrário dos seus agentes, que são mencionados e invocados a toda hora, com e sem motivo.

Se não se pode dizer que esses cultos são politeístas, também não se pode levantar contra eles a acusação de idolatria.

As divindades naturais da África não têm representação antropomórfica ou zoomórfica: as figuras esculpidas em barro ou madeira (ôxés) que muitas vezes se encontram nesses cultos não representam diretamente as divindades, mas seres humanos por elas possuídos, e somente por esta circunstância merecem a distraída reverência dos crentes. O que verdadeiramente as representa são a sua *moradia* favorita — pedras, conchas, pedaços de ferro, frutos e árvores — ou, secundariamente, as suas insígnias. A única representação direta das divindades se dá quando os crentes, por elas possuídos, lhes servem de instrumento.

Talvez possamos apontar uma exceção em Êxu. Várias figuras de barro, de massa, de madeira e de ferro parecem representá-lo diretamente. Êxu, porém, não é propriamente uma divindade, mas o seu mensageiro, e, como protetor de aldeias, de casas de culto e de residência, na África, era natural que acabasse tendo uma representação mais direta do que os demais seres celestes.

A representação indireta das divindades parece geral no Brasil, fora das macumbas cariocas e paulistas. Mesmo nos cultos já muito distanciados das tradições africanas, como os candomblés de caboclo da Bahia, as divindades se representam pela sua *morada* permanente ou eventual. Entretanto, no Rio de Janeiro e em São Paulo, embora ainda se respeite o costume no referente às divindades naturais da África, há esculturas, quadros e desenhos representando diretamente as divindades caboclas e negras (escravos) nascidas no Brasil.

CARACTERÍSTICAS

Tal como se encontram atualmente no Brasil esses cultos, podemos apontar quatro características que lhes são comuns — uma delas principal, as outras dela decorrentes, mas todas importantes para identificá-los como de origem africana.

a) A POSSESSÃO PELA DIVINDADE

Diversamente do que acontece nos demais cultos e religiões existentes no Brasil, a divindade se apossa do crente, nos cultos negros, servindo-se dele como instrumento para a sua comunicação com os mortais.

A possessão também se dá no espiritismo e na pajelança, mas em condições diferentes: no espiritismo são os mortos, e não as divindades, que se incorporam nos crentes; na pajelança, embora sejam as divindades dos rios e das florestas que se apresentam, somente o pajé, e não os crentes em geral, é possuído por elas. Assim, não é o fenômeno da possessão, por si mesmo, que caracteriza os cultos de origem africana, mas a circunstância de ser a *divindade* o agente da possessão.

Esta a característica principal desses cultos.

b) O CARÁTER PESSOAL DA DIVINDADE

A possessão pela divindade, que torna inconfundíveis os cultos de origem africana, se exerce não sobre todos os crentes, mas sobre alguns eleitos, especialmente do sexo feminino.

Acredita-se, em todo o Brasil, que cada pessoa tem, velando por si, uma divindade protetora. O privilégio de servir de instrumento (*cavalo*) à divindade está reservado a alguns, que precisam iniciar-se (*assentar o santo*) para recebê-la. Os demais devem submeter-se, entretanto, a determinadas cerimônias para poder servi-la de outra forma.

A iniciação prepara o crente como devoto e como altar para a divindade protetora, que tem caráter *pessoal* — isto é, embora

seja Ògún ou Òmòlu, é o Ògún ou o Òmòlu particular do crente, e, em alguns lugares, tem mesmo um nome próprio, por ela mesma declarado ao final do processo de iniciação. Daí dizer-se “o Ògún de Maria”, “o Xangô de Josefa” ou “a Yansã de Rosa”, necessariamente distintos do Ògún, do Xangô ou da Yansã de outras pessoas. Deste modo, cada *cavalo* está preparado para receber apenas a sua divindade protetora, e nenhuma outra, de acordo com o modelo nagô, ou as suas divindades protetoras, em certos cultos.

Já vem acontecendo, na Bahia, no Recife, no Maranhão, em Porto Alegre, que a mesma pessoa receba em si um certo número de divindades — duas ou três, — mas nas macumbas cariocas e paulistas e no batuque da Amazônia os crentes podem receber, sucessivamente, várias divindades e, nas primeiras, a possessão por Êxu, à meia-noite, atinge ao mesmo tempo todos eles.

A dedicação a uma única divindade já não é geral, mas esta mantém o seu caráter *pessoal* em todos os cultos, — a Yêmanjá de uma pessoa não pode manifestar-se em outra, mesmo que a protetora seja também Yêmanjá, — o que qualifica e reforça a característica principal, da possessão pela divindade.

c) O ORÁCULO E O MENSAGEIRO

Mais do que as outras divindades, são inseparáveis a todos os cultos dois personagens — Ifá, oráculo, e Êxu, mensageiro celeste.

A associação de ambos já era conhecida, desde tempos imemoriais, na África. Tal como os imaginam os nagôs e os jêjes, são seres intermediários entre as divindades e os homens. Ifá, entretanto, por trazer aos homens a palavra das divindades, situa-se em posição superior a Êxu, que transmite às divindades os desejos dos homens.

Certamente por não terem vindo para o Brasil elementos da sua ordem sacerdotal, o oráculo Ifá, generalizado entre as tribos do litoral do Golfo da Guiné, aqui chegou na “mais modesta” das suas formas: a interpretação de oito ou dezesseis búzios, dispostos em rosário ou soltos, atirados pelo adivinho.

Esta forma de adivinhar, noticiada por João do Rio, no Rio de Janeiro, e estudada na Bahia por Roger Bastide e Pierre Verger, se corrompeu com facilidade: a consulta às divindades, outrora feita por um sacerdote especial, passou a fazer parte das atribuições dos chefes de culto, tanto por constituir uma boa fonte de renda como pelo prestígio social que dela advém. Traços culturais europeus, do espiritismo e do ocultismo, modificaram o padrão original de con-

sulta às divindades, à medida que os cultos foram atraindo negros de outras tribos e nacionais, pobres e ricos, de todas as cores. Muitas vezes sem a mais ligeira lembrança de Ifá, a consulta pode realizar-se diante de um copo d'água ou de uma vela acesa, com o adivinho possuído por uma divindade qualquer, não interpretando a linguagem sagrada dos búzios, de que já não se serve, mas *vendo* o futuro do consulente.

Sucedem à consulta as práticas mágicas — e então a antiga e poderosa associação Ifá-Êxu se revela integralmente.

Êxu, que tem sido equiparado ao diabo cristão por observadores apressados, serve de correio entre os homens e as divindades, como elemento indispensável de ligação entre uns e outras. Todos os momentos iniciais de qualquer cerimônia, individual ou coletiva, pública ou privada, lhe são dedicados para que possa transmitir às divindades os desejos, bons ou maus, daqueles que a celebram. A homenagem obrigatória a Êxu (*despacho* ou *ébó*) pode tomar as mais diversas formas, quando individual ou privada, — desde um grande cesto contendo bode, galinha preta e outros animais sacrificados, bonecas de pano, às vezes picadas de alfinetes (lembrança do *envouement* ocidental), farofa de azeite de dendê, garrafas de cachaça, tiras de pano vermelho e moedas, como na Bahia, até apenas uma vela acesa, uma garrafa de cachaça e alguns charutos, como no Rio de Janeiro. Em todo o Brasil, entretanto, o *despacho* de Êxu deve ser depositado numa encruzilhada, domínio incontestado do mensageiro celeste.

Além de proteger casas e aldeias, na África, como o faz, no Brasil, no referente às casas de culto, Êxu preside à fecundidade, sendo as danças em sua homenagem uma representação do ato sexual. Embora mantenha, em todo o país, o caráter fálico que o distingue no Golfo da Guiné, somente as macumbas cariocas e paulistas preservaram as suas danças, amenizando-as, tornando menos ostensiva a marca do sexo.

O mensageiro se multiplica, em todos os cultos, em vários Êxus, com nomes e funções os mais diversos. Muitas vezes associam-no a Ògún e a Òxóce, como seu camarada inseparável; no Rio de Janeiro, além de apresentar-se com a sua múltipla personalidade, os crentes o fundiram a outra divindade, Òmòlu, criando o Êxu Caveira, com o encargo de proteger os cemitérios, especialmente o de Irajá, — concepção semelhante à do Baron Cimetière, do Haiti. Os velhos números mágicos — 3 e 7 — cortejam e envolvem Êxu no Brasil.

O oráculo e o mensageiro ajudam a caracterizar os cultos de origem africana. Se a consulta às divindades nem sempre se faz sob a invocação de Ifá, a sua associação ao *despacho* de Êxu dar-nos-á a confirmação de que se trata de uma das facetas mais importantes do modelo nagô.

Em suma, estas características, comuns a todos eles — a posseção pela divindade, o caráter *pessoal* desta, a consulta ao adivinho e o *despacho* de Êxu, — demonstram que esses cultos constituem realmente uma unidade, que assume *formas* diversas em cada lugar.

7

ÁREAS E TIPOS

Em parte alguma os cultos se apresentam com a uniformidade suficiente para uma identificação de tipos absolutos. Entretanto, tomando por base determinados aspectos peculiares, e utilizando o artifício de dividir o país naquelas áreas em que estes se registram, podemos chegar a uma identificação relativa, que concorra para entender a unidade na variedade.

A faixa litorânea compreendida entre a Bahia e o Maranhão (A-1) e, apesar da descontinuidade geográfica, o Rio Grande do Sul (A-2) constituiriam a primeira dessas áreas (A), a mais importante do ponto de vista da permanência das concepções religiosas jêjes-nagôs.

Subdividindo a zona A-1, teremos três subáreas — a do *candomblé* (Leste Setentrional), a do *xangô* (Nordeste Oriental) e a do *tambor* (Nordeste Ocidental). Os *batuques* ou *parás* do Rio Grande do Sul são representativos da zona A-2, que completa a área A, como uma reprodução, adaptada às condições gaúchas, do *candomblé* da Bahia.

Nesta grande área podem-se registrar, além das características nacionais dos cultos de origem africana, inúmeros outros elementos de identificação já inteiramente esquecidos ou abandonados nas demais áreas, como o ritual funerário (*axêxê*) e a sociedade secreta dos *Êguns* (Bahia), as esposas *sacerdotais* do adivinho (Recife) e, em toda a sua inteireza, a personalidade de Êxu, sob o nome de Bará (Porto Alegre).

Como todos os cultos têm a mesma designação genérica em cada subárea, digamos, para evitar confusão, que aqui nos referimos àqueles poucos em que a teogonia e a liturgia são realmente jêje-nagôs, quase sem diferenças apreciáveis em confronto com a religião de que descendem.

Estes cultos deram o padrão local para os demais. Na Bahia, por exemplo, há menos de duas dezenas deles, mas os outros, mais numerosos, que se proclamam oriundos de tradições diversas, — Angola, Congo, caboclo —, na realidade são, estruturalmente, produtos secundários daqueles, simples repetição e diluição das divindades, do processo de iniciação, das cerimônias e, em suma, de todo o complexo religioso jêje-nagô, com ligeiras modificações de pormenor. A mesma coisa acontece com os xangôs do Recife, que serviram de padrão para os cultos de todo o Nordeste Oriental: embora cada vez mais distantes das tradições jêje-nagôs, esses cultos se estruturam à moda pernambucana. No Maranhão, porém, dada a existência prestigiosa de duas antigas casas de culto, a Casa das Minas (jêje) e a Casa de Nagô, os cultos de São Luís se orientam para a imitação, ora de uma, ora de outra dessas Casas.

Uma segunda área (B) seria a região compreendida pelo Estado do Rio de Janeiro, São Paulo e, possivelmente, Minas Gerais: a área da *macumba*.

Tendo chegado ao Rio de Janeiro, centro da área, mais ou menos por ocasião da sua elevação a Capital do País, o modelo experimentou um passageiro esplendor, que, como parecem demonstrá-lo as reportagens de João do Rio, se apagou totalmente em começos deste século. Debilitara-se com as concessões feitas às tradições culturais de Angola, de onde procedia a maior parte dos negros da região, — a aceitação das suas danças semi-religiosas, o jongo e o caxambu, e do seu culto dos mortos, este último uma ponte para a aceitação posterior do espiritismo kardecista; com a adesão de brasileiros de todos os quadrantes da Federação e de todas as camadas sociais; com o beneplácito dado a concepções e práticas do espiritismo e do ocultismo e com a complacência demonstrada em relação a novas divindades caboclas e negras. Embora alguns cultos da Bahia se tenham transferido para o Rio de Janeiro, reforçando o contingente original, em nenhuma outra área os cultos de origem africana se apresentam em tão adiantado estágio de nacionalização.

Na área B distinguem-se dois tipos de culto — a *macumba* propriamente dita, com a posseção pela divindade induzida pelos atabaques, na forma em que se verifica em todo o País, e a *Umbanda*, penetrada de espiritismo, com o transe religioso a obedecer, pre-

ferentemente, mas sem exclusividade, a outros modelos. A distinção entre ambos os tipos segue, aparentemente, a linha de classe — a *macumba* satisfaz as necessidades religiosas dos pobres, a *Umbanda* as dos ricos.

Muito densos na região metropolitana da cidade do Rio de Janeiro, que inclui outros municípios fluminenses, capixabas, mineiros e paulistas que dela dependem, os cultos se rarefazem à medida que se aproximam de São Paulo e de Belo Horizonte.

Uma terceira e última área (C) seria a Amazônia — ou, melhor, as cidades de Belém e Manaus e um ou outro burgo mais populoso e antigo. Aqui se produziu um fenômeno semelhante ao indicado no centro-sul; sem um prestigioso grupo jêje-nagô para apoiá-lo, e tendo encontrado viva e atuante uma tradição local, o modelo de culto teve de adaptar-se às condições do ambiente.

A conquista da Amazônia, iniciada no Século XVII, resultou da necessidade de assegurar uma nova fonte de especiarias a Portugal, que as estava perdendo no Oriente. O braço direito dos portugueses, nessa tarefa, ao contrário do que acontecia então com o açúcar e iria acontecer com as minas e o café, não foi o negro, mas o índio, descido pacificamente das suas aldeias para compor as expedições em busca das *drogas do sertão*. Assim, os estilos de vida do silvícola se impuseram aos conquistadores, em toda a região, e ao pequeno número de negros chegados, mais tarde, para a lavoura de mantimentos e para os afazeres urbanos, de menos sedução e importância do que as incursões pela floresta.

Vindo do Maranhão, porto de entrada dos escravos destinados ao grande vale, trazido, tanto por estes, como pelo grande número de migrantes maranhenses que lá se estabeleceram, o modelo teve de curvar-se ante uma forma de expressão religiosa grandemente difundida na Amazônia — a pajelança. Com esta coloração local, há dois tipos de culto na área C, o *batuque* e o *babaçuê*, que correspondem às variedades transmitidas à Amazônia, respectivamente, por elementos egressos da Casa de Nagô e da Casa das Minas de São Luís.

Aqui encontramos, além dos cigarros de tauari e das *espadas*, figuras de pajelança, como os *mestres* Carlos, Marajó e Paroá, a palmeira Jarina transformada em divindade alegre e estouvada e os *vôduns* e *ôrixás* trazidos do Maranhão.

Podemos arrematar dizendo que a presença de cultos de origem africana em todas essas áreas, na forma em que os encontramos, acompanha as linhas de dispersão (tráfico interno) de escravos até a abolição, embora os movimentos posteriores, e especialmente os

atuais, da população brasileira já estejam, paulatinamente, sendo, complicando e transformando este esquema.

Os cultos da área A resultaram do contato simples e entre as concepções religiosas jêje-nagôs, quando estas sobrepujaram as das outras tribos, e o catolicismo popular. Os cultos das áreas B e C exigem uma explicação menos singela, por se terem originado de um segundo contato do modelo de culto vigente na área A, ora com formas semi-religiosas angolenses (área B), ora com a pajelança amazônica, resultado, por sua vez, de contato anterior entre práticas mágicas dos nativos e o catolicismo popular (área C).

SUBTIPOS

Estes são os tipos-padrão nas diversas áreas em que, por necessidade de estudo, dividimos o Brasil, mas ao lado deles, às vezes a pequena distância, na mesma cidade e no mesmo bairro, floresce um grande número de subtipos.

A formação de subtipos, todo dia mais numerosos, se deve, por um lado, à aceitação do modelo de culto (na forma em que exista no local ou na região) por grupos cada vez mais distantes das tradições que o plasmaram e, por outro, à falta de uma autoridade eclesiástica comum, capaz de manter vivas essas tradições. Tanto brancos como negros, ricos e pobres, letrados e analfabetos, são assistentes, participantes, chefes de culto, — negros já sem lembrança das suas antigas relações tribais com a África, que aprenderam o que sabem de negros igualmente destribalizados, devotos de cultos já acomodados às condições *brasileiras* locais, e brancos que aderem a candomblés, xangôs e macumbas pelas mais diversas razões. Por motivo óbvios, não vingaram aqui as ordens sacerdotais — e cada culto se dirige por si, independentemente, sem dever obediência a nenhum outro, de modo que o aprendizado da teogonia e da liturgia se faz dentro dele, para servi-lo, ao sabor das conveniências e dos conhecimentos do seu chefe, e não em comum, para todos.

Isto se reflete, principalmente, na liturgia, porta aberta à infiltração de acréscimos, substituições e modificações no modelo original. Assim, a iniciação pode prolongar-se por um ano ou por

algumas semanas como pode deixar de verificar-se de todo (candomblés de caboclo, Bahia) ou a inicianda *se desenvolve* ao mesmo tempo que participa, com as mais antigas, das cerimônias religiosas (macumba); a vestimenta pode ser sacerdotal (o crente, possuído pela divindade, se paramenta com as vestes sagradas desta, como na Bahia) ou sem qualquer destas coisas (Belém e Manaus); a língua ritual pode ser nagô, jêje, angolense, português, ou o que os crentes chamam guarani. . . A dualidade de ritos (*kêto e ijêxá*) nos cultos mais próximos das tradições nagôs constituiu um precedente logo seguido por negros de tribos diferentes para a criação de novas modalidades rituais.

A dança pode servir de exemplo.

O caráter hierático da dança ritual dos nagôs se modificou, no Brasil, primeiro, pela sua aceitação por elementos angolenses e congueses, na Bahia; em segundo lugar, pela imitação do que se supunha fosse a dança ritual dos tupis, — a cabeça baixa, o corpo curvado para a frente, grande e contínua flexão de joelhos, movimentos principais para fora do círculo, — em homenagem às novas divindades caboclas, na Bahia e na Amazônia; e, finalmente, nas macumbas, pela tradição anterior de danças semi-religiosas, sem estruturação associativa que lhes permitisse fixar um padrão a que se subordinasse a iniciativa pessoal. Somente na área A a dança ritual permanece hierática, e não um abandono desordenado do corpo, ao menos naqueles cultos que apontamos como tipos-padrão de cada subárea, — com maneiras estabelecidas, diversas e especiais para cada divindade, na Bahia e em Porto Alegre, ou tendendo para uma única maneira, comum a todas elas, mas ainda hierática e digna, no Recife e no Maranhão. Até mesmo o círculo em que se desenvolve a dança de acordo com o modelo nagô pode ser substituído, como acontece nas macumbas, pela carga em fileira cerrada, a seis, oito ou dez de fundo, em direção aos atabaques.

O único elemento comum da liturgia é o atabaque, acompanhamento preferencial para as cerimônias religiosas. O atabaque está presente em todos os cultos, seja percutido com varetas, seja com as mãos, de pé, montado em cavaletes, entre as pernas ou cavalgado pelo tocador, quer sozinho, quer em conjunto com outros instrumentos tradicionais, cabaças, agôgôs, ou ajudado por palmas. Entretanto, em virtude de restrições policiais, do clamor da imprensa contra o ruído que produz e da adesão ao cerimonial espírita, as macumbas cariocas e paulistas, especialmente as que se localizam mais perto do centro urbano, vão aos poucos substituindo o atabaque

pelo tambor e pela caixa, quando não o suprimem de vez em benefício das palmas. Em muitos pontos já se perdeu, também, o costume nagô de *consagrar* os atabaques.

O canto, a música e a dança estavam intimamente ligados entre si, no modelo de culto. Já vimos que a dança, a não ser na Bahia e em Porto Alegre, deixou de obedecer ao padrão imposto pela ocasião e, portanto, pelo canto. Em toda parte continua-se o hábito de cantar e dançar três vezes para cada divindade que se deseja saudar, mas tende a desaparecer uma característica essencialmente africana do canto litúrgico — a sua autonomia melódica em relação à música produzida pelos instrumentos de percussão. Embora parcialmente perdida, a letra dos hinos sagrados, pelo menos dos tipos-padrão da área A, tem uma seqüência ordenada e lógica, de louvação, de narrativa, de invocação, mas, nas áreas B e C, o canto quase se reduz a uma exclamação, quando não é um amontoado de palavras sem sentido ou a simples utilização de quadras populares sem conexão aparente com a divindade ou com a cerimônia.

Os subtipos, tanto os antigos como os recentes, — os que agora estão surgindo ao redor de Fortaleza e de Curitiba, por exemplo, — são pontos intermediários da acelerada fusão das crenças africanas no Brasil.

9

FOLCLORIZAÇÃO

Estas crenças já se estão encaminhando parcialmente para o seu destino lógico — o folclore.

Festas outrora celebradas no recesso dos cultos, como as de Yêmanjá e dos gêmeos, conquistaram a Bahia, como as cerimônias propiciatórias do Ano Novo tomaram para si as praias cariocas. Em São Luís, o *tambor*, de mina e de nagô, deu um produto profano — o *tambor de crioulo*. Ao antigo cortejo dos reis do Congo aderiram os cultos da Bahia e do Recife, criando os folguedos que agora conhecemos como *afoxês* e *maracatus*. Os antigos cucumbis, predecessores dos atuais cabocolinhos e caiapós, a capoeira, o caxambu e o jongo tomaram corpo sob o estímulo das crenças trazidas da África.

As formas lúdicas, estendendo a novos setores da população as crenças e práticas básicas dos cultos de origem africana, se contribuem para a desagregação deles como unidades religiosas relativamente compactas, também reforçam, tornando-os mais compreensíveis e aceitáveis, a predisposição geral que ajuda a sua manutenção e multiplicação na região dada.

Este tem sido o papel desempenhado, por exemplo, pelo *maculêlê*, um jogo de bastões da Bahia, em relação aos candomblés de caboclo do Recôncavo.

10

PERMANÊNCIA

Talvez as desigualdades regionais de desenvolvimento econômico do Brasil possam explicar a distância relativa a que, em cada área, estão os cultos de origem africana em relação com o modelo original.

O Nordeste, entregue à sua sorte, subalimentado, talado pela seca e pela agricultura rotineira, sem modificações apreciáveis na sua estrutura econômica desde os tempos de Duarte Coelho, constitui uma região ideal para a permanência desses cultos. O acréscimo da Bahia (Leste Setentrional) ao Nordeste, para formar a zona A-1, apenas agrava as tintas do quadro, pois a Bahia, a não ser com a exploração do cacau, importante somente a partir de fins do século passado, ficou praticamente à margem do progresso nacional desde que deixou de ser a Capital do País, em 1763. As condições demográficas do Nordeste e da Bahia concorrem, igualmente, para conservar a fidelidade às tradições jêje-nagôs, pois na zona A-1 se concentram mais de dez milhões de pretos e pardos, mais da metade dos recenseados no Brasil em 1950.

A área B comanda o progresso — e isto provavelmente basta para justificar a distância, que cada dia se encomprida mais, entre a macumba e o modelo de culto, enquanto a economia extrativa da Amazônia, que não mudou de caráter nem de métodos desde a penetração portuguesa, e a sua população rarefeita ajudam a entender a aceitação, com a frouxidão que têm na área C, dos cultos trazidos do Maranhão.

11

O ÚLTIMO REDUTO

Tinha razão Nina Rodrigues ao considerar uma ilusão a catequese: a sociedade brasileira não conseguiu *desafricanizar* o negro, no referente às suas crenças religiosas, enquanto teve foros oficiais a religião católica, como o fez no referente à língua, à vestimenta, aos costumes em geral.

Embora as línguas nativas da África permaneçam, em alguns pontos, como língua ritual, não há dúvida de que a língua portuguesa se impôs sobre todas elas. Dos trajes africanos, resta apenas o da *baiana*, que na sua forma final é mais brasileiro do que natural da Costa. Os pratos e iguarias que consideramos *africanos* — o vatapá e o caruru da Bahia e o arroz de cuxá do Maranhão, por exemplo, — estão circunscritos a algumas cidades, onde constituem mais um regalo do que um costume alimentar cotidiano. Todos os folguedos do negro são ainda reconhecíveis como tais, dada a presença inconfundível de traços africanos, mas já admitem muitos elementos que os tornam privativos do Brasil. Quanto aos costumes, o negro, destribalizado pela “desgraça comum” da escravidão, não teve outra alternativa senão aceitar os da sociedade nacional.

Exatamente quando o negro estava a ponto de aceitar o catolicismo, em virtude da demolição das suas crenças religiosas, o modelo nagô atraiu todas as suas atenções.

12

SUBCULTURA

Estes cultos, seja qual for o modo em que se apresentem, são um mundo, todo um estilo de comportamento, uma *subcultura*, que pode ser vencida somente através de alterações profundas e substanciais das condições objetivas e subjetivas arcaicas de que são certamente o reflexo.

(*Decimália*, Biblioteca Nacional, 1959).

O candomblé incorpora, funde e resume as várias religiões do negro africano e sobrevivências religiosas dos indígenas brasileiros, com muita coisa do catolicismo popular e do espiritismo. Há sempre um pequeno altar com imagens e registros católicos na sala das festas, mas os seres que vêm ao terreiro são legítimos deuses africanos, o deus do ferro Ogún, o deus da caça Oxóce, o deus das tempes-tades Xangô; são personificações das tribos naturais do país, como Tupinambá; são figuras fantásticas, que ora divinizam as árvores, como Lôko e Juremeiro, ora idealizam uma profissão, como o Boia-deiro; são antepassados comuns, que se singularizam no favor dos deuses, como os ègúns... Assim se realiza a comunhão dos seres humanos com os deuses e com os ancestrais. Não se trata de uma vaga comunhão espiritual, simbólica e remota, como no catolicismo, nem de uma simples ligação passageira e acidental com os mortos, como no espiritismo. Os dois mundos se confundem no candomblé. Os deuses e os mortos se misturam com os vivos, ouvem as suas queixas, aconselham, concedem graças, resolvem as suas desavenças e dão remédio para as suas dores e consolo para os seus infortúnios. O mundo celeste não está distante, nem superior, e o crente pode conversar diretamente com os deuses e aproveitar da sua benefi-cência.

Eis a razão do extraordinário vigor do candomblé, que tem resistido com sucesso ao terror policial e às campanhas alarmistas da imprensa diária.

I

1

FISIONOMIA GERAL DA CASA DE CANDOMBLÉ

O LUGAR em que os negros da Bahia realizam as suas características festas religiosas tem hoje o nome de *candomblé*, que antigamente significou somente as festas públicas anuais das seitas africanas, e em menor escala os nomes de *terreiro*, *roça* ou *aldeia*, este último no caso dos candomblés de influência ameríndia. Os candomblés situam-se, a bem dizer, no meio do mato, nos arrabaldes e subúrbios mais afastados da Cidade. Em geral, estão localizados em sítios de difícil acesso, como os de Bernardino e Aninha, respectivamente no Bate-Folha e em São Gonçalo do Retiro, ou o antigo candomblé de Ciriáco, no Bêiru, vários quilômetros adiante de qualquer condução coletiva. Outros, como o Engenho Velho e o Gantois, ficam à beira da linha do bonde, mas, ainda assim, dentro do mato. Os candomblés mais novos, de poucos anos de existência, já se encontram em casas quaisquer, na Estrada da Liberdade, no Caminho do Rio Vermelho. Para todos estes candomblés a condução se faz a pé, de bonde, raramente de carro e, quando se verifica esta última hipótese, sucede que individuos de lugares diferentes

fazem uma *vaca* para pagar o transporte, cotizando-se entre si. Uma das aspirações mais constantes dos *candomblés* é ter caminho por onde possam passar automóveis, a fim de garantir uma assistência seleta às festas.

A fisionomia geral da casa de *candomblé* não difere muito das casas pobres, em geral, da Bahia. O material de construção se reduz a barro e armação de madeira, às vezes caiado. Em geral, repousam apenas sobre barro batido e só por vezes se pode encontrar chão de cimento ou de tijolos. Segundo a concepção corrente, as mulheres devem dançar descalças sobre chão, nunca sobre soalho. Há alguns anos, Natividade (Neve Branca), pouco antes formado em odontologia, realizou uma inovação na sua casa de Brotas, pondo soalho em todos os compartimentos. Outros *candomblés* começam a fazer o mesmo. As paredes da casa de *candomblé* não vão até o teto — inclusive, algumas vezes, as paredes externas, — e a sua espessura se mede pela vigota que as limita ao alto. A armação de madeira continua para cima, a fim de sustentar a cobertura, quase sempre de palha e, mais raramente, de telha-vã ou de zinco. Na divisão da casa, perde-se um grande espaço com corredores, às vezes de doze a quinze metros de comprimento, como no Engenho Velho, no Gantois, na Vila Flaviana. Ao lado destes corredores alinham-se pequenos quartos e salas que podem servir para os misteres mais diversos. Em redor da casa, abrem-se portas e janelas estreitas, pouco altas, toscamente acabadas e insuficientes à ventilação e à iluminação.

Imprescindível, nestas casas, é o lugar destinado às festas — o *barracão*. Quando o *candomblé* se faz em casas quaisquer, o *barracão* está aos fundos da casa, coberto de palmas verdes, ou simplesmente se identifica com a sala de visitas. Nas casas especialmente construídas para *candomblé*, o *barracão* faz parte do corpo da casa, como no Engenho Velho e no Gantois, ou constitui uma construção independente, como no Bate-Folha, no Bêiru, em vários outros lugares. Em geral, o *barracão* é retangular, com duas ou três portas só, algumas janelas, havendo, às vezes, em torno, um grande espaço aberto entre a parede e o teto, protegido pelos beirais da cobertura de palha. Acima da porta principal, há um chifre de hoi, um arco ou uma quartinha de barro votiva, em homenagem à divindade protetora da casa. Sobre a porta, haverá talvez uma cruz de madeira. As paredes internas têm pinturas primitivas, às vezes significativas da festa a realizar: no Engenho Velho (1938) havia pilões pintados a tinta cor de prata sobre fundo branco para a festa do Pilão de Oxalá. De um lado a outro do *barracão*, esten-

dem-se cortinas e enfeites de palha ou de papel de cor, em todos os sentidos, às vezes fazendo desenhos caprichosos, como a grande estrela do mar mandada fazer por Sabina, das Quintas da Barra (1938), para homenagear Yemanjá. Ao fundo do *barracão* há cadeiras de braços, às vezes poltronas e sofás para os visitantes ilustres. A um lado, quase sempre separado por uma cerca de madeira, está o lugar reservado para os atabaques. Do outro lado está, sempre, um altar católico, com imagens dos santos mais em conexão com a gente da casa. O resto do espaço, junto às paredes, está ocupado por bancos de madeira para os assistentes. No centro dançam as mulheres, nos dias de festa. Os assistentes se dividem por sexo e por categoria: há lugar para homens e lugar para mulheres; os membros importantes de outras casas, homens ou mulheres, têm o seu lugar ao fundo do *barracão*. Os atabaques saúdam a entrada destes últimos com um toque especial, que os homenageados vêm agradecer, curvando-se e tocando com a mão os instrumentos. Estas homenagens são devidas aos ògãs da casa e dos demais *candomblés*. Toda espécie de assentos se encontra no *barracão* em dia de festa, desde a cadeira primitiva, incômoda, de alto espaldar, até o sofá de vime e a poltrona moderna. Haverá também cadeiras de desenho antigo, pintadas a tinta cor de prata, estofadas ou empalhadas: são as cadeiras dos ògãs (e das ékédes, no Engenho Velho) há pouco *confirmados*. No *barracão* ou na sala das festas se aglomera, nos grandes dias, uma multidão incalculável.

Quando a casa está numa roça, há em redor vários estabelecimentos menores — casinholos de um ou dois compartimentos e árvores sagradas, separados do resto do mato por cercas de madeira — chamados *assentos* dos santos. Um destes estabelecimentos dedica-se invariavelmente a Èxu e tem a porta fechada a cadeado. Outros se dedicam aos òrixás protetores da casa — Ógún, Óxóce, etc. Entre as árvores sagradas encontram-se, especialmente, a gameleira branca, morada do deus Lôko, excelente lugar para se deixarem oferendas, e talvez outras, como, por exemplo, Zacai e Umpanzo, no Bate-Folha, sempre com um pano branco ou vermelho amarrado, com um grande laço, no tronco, e restos de velas ali acesas pelos devotos. Alguns òrixás, como Oxalá e Yemanjá, não podem ter *assentos* fora de casa. O de Óxún, uma deusa da água, deve ficar perto da fonte que serve ao *candomblé*, ao passo que o de Óxóce, deus da caça, deve ficar quase dissimulado no mato. Nos dias de festa, ali se podem ver os atributos dos òrixás entre os ornamentos: o *xaxará* no de Ômolu, o machado no de Xangô, a espingarda no de Óxóce, bonecos e brinquedos de criança no de Óxún. Diante

destes *assentos* a gente da seita deve abaixar-se, encostar a mão em terra e depois levá-la à testa, num gesto de saudação e de humildade.

Para levantar um *barracão* há regras especiais a observar. Em geral, a construção está entregue a um mestre-de-obras, nunca a um engenheiro, e, depois de cavado o alicerce, realiza-se uma imponente cerimônia, em que o chefe do candomblé deposita ali um pouco da *água dos axés*, bichos de pena, moedas correntes, jornais do dia, água benta, flores. Tais cerimônias foram realizadas pelos candomblés de Aninha (1937) e do Gantois (1938). O fato de haver tais coisas sob os alicerces da casa foi a maior impossibilidade que se opôs ao desejo de ampliar o *barracão* das festas do candomblé do Engenho Velho, já insuficiente para conter a enorme multidão que ali acorre durante os festejos anuais.

Velhas e meninos são os habitantes da casa em tempos normais — às vezes velhas quase centenárias, como tia Maria, já falecida, chamada *papai* pela gente do Engenho Velho. O chefe do candomblé quase nunca mora na casa, mas numa residência particular na cidade, com os seus assistentes mais próximos. Há, também, hóspedes temporários: mulheres que vêm fazer o seu período de iniciação como filhas e homens que se vêm submeter ao processo de *confirmação* como ògãs. Nos dias de festa, muitos visitantes, valendo-se da hora adiantada da noite ou do mau tempo, abarracam-se em qualquer canto. As filhas e os ògãs que podem fazê-lo têm pequenas casas, ou si mesmo construídas ao redor da *casa grande*, como a gente do Gantois chama a construção principal. Isto se verifica especialmente nos candomblés mais importantes, sendo que só o Engenho Velho tem perto de vinte dessas casas ao redor dos seus muros. Os ògãs deste candomblé são mesmo induzidos a levantar construções semelhantes nas vizinhanças.

A casa pode ter várias utilidades, ora como igreja, ora simplesmente como casa, fora das festas rituais. Ali vão as filhas, todas as semanas, fazer *óssé*, oferecer alimento aos seus respectivos ôrixás protetores, nos dias que lhes são consagrados, e, quando necessário, fazer *bôrí*, sacrifício de animais para conseguir a benevolência dos céus — provável reminiscência do culto nagô a Ôlôrí, “o senhor da cabeça”. As filhas doentes ou velhas demais para ganhar a vida ali encontram asilo. A gente moça pode, com o beneplácito do chefe, transformar a casa em *sala de dança* para festas profanas. Em alguns candomblés, embora esporadicamente, a casa pode ser utilizada como *rendez-vous*, mas, neste caso, o fato se reveste do caráter de favor especial a um amigo íntimo ou poderoso. Outrora, alguns candomblés serviram como postos de alistamento eleitoral, quase sem-

pre para os partidos então no poder, já que isso podia significar uma diminuição na repressão policial ao funcionamento das seitas africanas.

Nos *barracões* há sempre inscrições lembrando a onipotência de Deus, como no Bate-Folha, ou pedindo, em pequenos quadros emoldurados, “Deus esteja nesta casa” e “Ordem e respeito”.

2

A CASA COMO HABITAÇÃO — A LUZ E A ÁGUA

A casa, como habitação, não oferece comodidade nem segurança.

Na sua construção utilizaram-se apenas barro e troncos de árvores, sem qualquer trabalho de marcenaria: o barro cai, fazendo buracos, ou desenha *barrigas* nas paredes, estalando o reboco. Os quartos são pequenos, sem luz. No verão, o calor é abafado, insuportável. Uma nuvem de poeira está sempre subindo do chão, dando uma cor barrenta a todas as coisas. No inverno a umidade gela os pés das pessoas: o chão parece estar molhado, de tão escorregadio e lamacento. Há limo nas paredes exteriores e fuligem nas interiores. O barro suja tudo. A não ser na sala das festas e num ou noutro quarto, quase sempre dos dedicados aos ôrixás, o resto das paredes não está caiado — e suja de barro a roupa dos homens e os vestidos das mulheres. Nos corredores, nos quartos, nas salas, há uma multidão de objetos quase sempre imprestáveis — urinóis, bacias, panelas, restos de cadeiras, ferro velho — atravancando o caminho. Há mesas de pinho, as tábuas afundando, e cadeiras de assento de palha, de pau, de couro. Nestas cadeiras, com a cabeça na mesa, muita gente dorme, nos dias de festa. A mesa também pode servir de cama, como os bancos de madeira do *barracão*. Raramente há camas, em geral de simples estrado de ferro: todo mundo se deita no chão sobre esteiras de palha ou sobre panos, sem travesseiro. Há roupas estendidas, a secar, em *cordas* de arame, de um lado a outro da casa, por todos os cantos. A roupa servida está em qualquer lugar, por cima das cadeiras, pendurada de pregos, sobre as meias-paredes. A roupa limpa está guardada em cestas ou arcas, sobre estrados de madeira, quase nunca em malas. As portas

e janelas são frágeis, duas ou três tábuas ligadas entre si por uma outra pregada em sentido contrário, e se fecham com taramelas. Nas portas principais haverá trancas de madeira ou escoras, às vezes fechadura e chave.

A luz natural é deficientíssima: mesmo de dia, é necessário usar luz artificial, porque a natural não se filtra suficientemente por entre as telhas ou as palhas do teto. As portas e janelas, quase sempre fechadas, não deixam entrar a luz do sol, que pára nos umbrais. A exceção das salas que limitam a casa, no sentido da extensão, o *barracão* inclusive, todos os compartimentos são verdadeiras furnas. As mulheres da casa resolvem a dificuldade acendendo candeeiros a querosene ou a carbureto, sendo mais comum o uso de fifós e bibianos, que custam mais barato e não necessitam de mangas de vidro. A fumaça do querosene deixa laivos negros nas paredes e envenena a respiração das pessoas. Às vezes há luz elétrica, mas, como a instalação nunca passa dos lugares mais importantes da casa, ou seja, o *barracão*, a sala de estar e talvez o quarto dos ôrixás, há coexistência da luz elétrica e do candeeiro a querosene. Além disso, mesmo nos raros candomblés onde há apenas luz elétrica, sempre há candeeiros prontos para funcionar em caso de falta de energia. Daí que todas as mulheres da casa, mesmo as que não fumam, tragam sempre consigo uma caixa de fósforos. Usam-se velas para os assentos sagrados ou para as lanternas de papel de cor que enfeitam a casa nos dias de festa. O *barracão* é sempre a parte mais bem iluminada da casa, embora haja alguns iluminados apenas a fifó, mesmo durante as cerimônias religiosas. Quando a casa festeja o seu ôrixá protetor, além do *barracão* estão profusamente iluminados a entrada e o caminho que leva à entrada. Em geral, porém, salvo nos candomblés que ficam à margem da linha do bonde, as mulheres acendem fachos para achar o caminho e os ôgãs levam as suas lanternas elétricas.

A alimentação normal não se afasta do padrão conhecido para as classes pobres. Pão ou bolacha com café ou restos de comida da véspera, pela manhã; carne-seca com farinha, seja como pirão ou como farofa, feijão, às vezes os restos da galinha sacrificada aos ôrixás, no almoço; pão ou bolacha e café, novamente, à noite. Raramente há as comidas chamadas *baianas* — vatapá, caruru, éfó, etc., — pois, para fazê-las, precisa-se de tempo e dinheiro; peixe e mariscos quase nunca há, porque os candomblés estão sempre longe da praia e é necessário andar quilômetros para obtê-los, mesmo a preços elevados; já o mocotó, uma comida feita com as patas, o focinho e as vísceras do boi, apesar de mais fácil, é mais raro,

por ser considerado alimento muito forte, de digestão demorada; a mesma coisa acontece com o sarapatel, feito com as vísceras do porco. Em todas as comidas entram, em grande escala, azeite de dendê e pimenta. Poucos legumes e verduras, quase nenhuma fruta, exceto as da roça. Para comer, raramente se usam os garfos e facas muito primitivos e facilmente azinhavráveis: a mão substitui o talher (*manuscrito*, como dizem os negros). O pequeno almoço pode variar entre seis e dez horas da manhã. As refeições não se fazem em comum. Apesar de morarem sob o mesmo teto, cada mulher tem a sua comida particular e acontece que todas precisam cozinhá-la no mesmo fogão, com carvão ou lenha arranjados por si mesmas. A hora do almoço, portanto, é incerta, mas em geral oscila entre quatro e 6 da tarde, sendo mesmo, às vezes, a única refeição do dia. Daí advêm dores de cabeça, desfalecimentos e moléstias de nutrição, que pude verificar em vários candomblés.

A água está na fonte mais próxima, talvez em cisternas. As mulheres vão buscá-la em latas de querosene, que trazem equilibradas à cabeça, às vezes desde mais de duzentos metros de distância, — um provável costume banto. Esta água enche os porrões, talhas e moringas da casa, e é distribuída, nas festas, em canecos de folhade-flandres ou ferro esmaltado, aos assistentes. Na fonte ou no riacho mais próximo, as mulheres lavam roupa *de ganho*, exercem a sua profissão de lavadeiras para ganhar sessenta, noventa ou cento e vinte cruzeiros por mês. Fora esta utilidade, a água não tem grande importância na vida civil. As mulheres lavam apenas o rosto pela manhã e algumas vezes, à tarde, às cinco ou seis horas, tomam banho no mato com uma única lata d'água e sabão de potassa ou de coco, enxugando o corpo, depois, em panos velhos ou em vestidos enxovalhados. Não se molha a cabeça. A água entra, porém, em percentagem considerável, na vida religiosa: a água de Oxalá — cerimônia que inaugura as festas da casa — é mesmo uma divinização desse elemento da natureza; a quartinha de barro dos ôrixás deve ter a água mudada cada dia e as iaôs são obrigadas pela tradição a, durante o noviciado, tomar banho todos os dias na fonte mais próxima, antes da aurora; os ôgãs em visita devem, antes de transpor os umbrais da casa, beber um pouco d'água e atirá-la, depois, aos lados e à frente da porta. Não há vasos sanitários e, exceto algumas velhas que possuem urinóis, todas as mulheres fazem as suas necessidades no mato — e, num ou noutro caso, o mato recebe, mais cedo ou mais tarde, os excrementos.

Dentro dos muros da casa, mora uma humanidade solidária apenas nas questões religiosas, mas independente na vida civil. De fato, cada mulher vive a sua vida — e tem a sua vela, a sua comida, a sua água, às vezes a sua casa. A *casa grande* é apenas o seu ponto predileto de reunião.

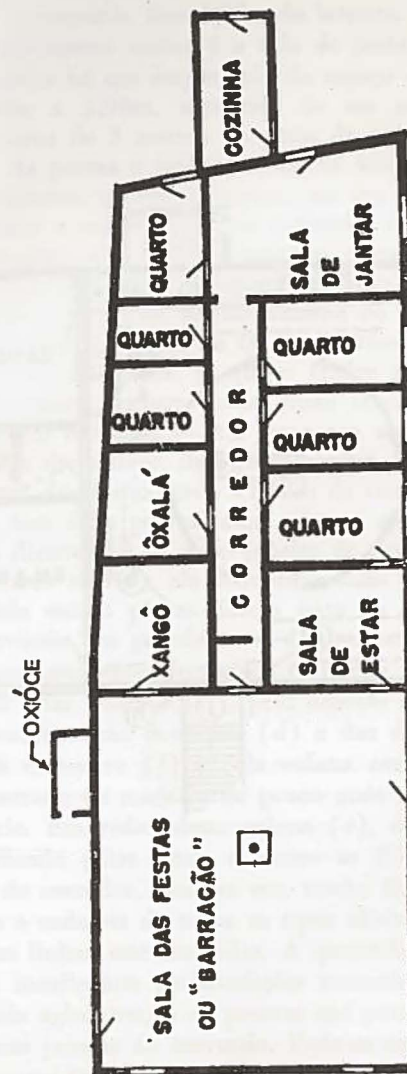
3

ESTUDO DAS CONDIÇÕES DE HABITAÇÃO NO ENGENHO VELHO

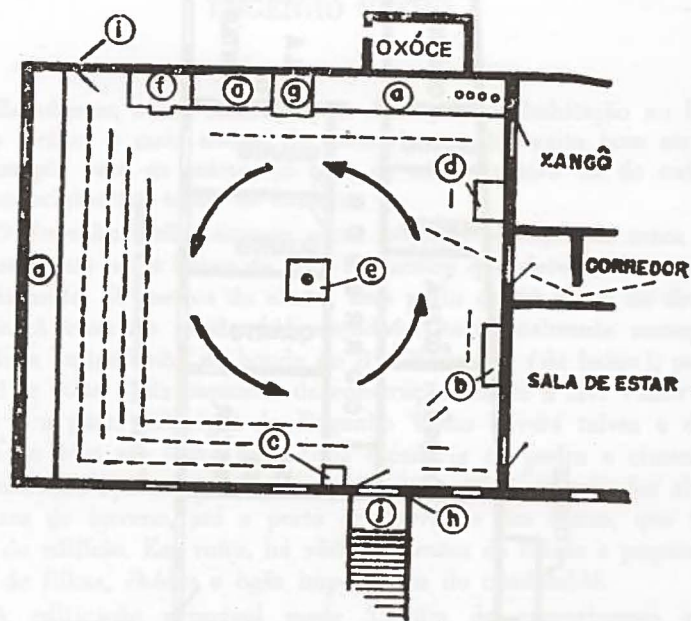
Estudemos, como ilustração, as condições de habitação no Engenho Velho, o mais antigo de todos, que pode muito bem servir de exemplo para os outros, já que, de uma maneira ou de outra, dele se originaram todos os demais.

O Engenho Velho situa-se numa pequena elevação de cerca de 10 metros, na parte baixa de uma ribanceira que deve medir, aproximadamente, 50 metros de altura, com perto de 60 graus de declividade. A casa do candomblé estende-se horizontalmente acompanhando a antiga linha de bonde do Rio Vermelho (de baixo), para a qual se volta a ala esquerda da construção. Entre a Av. Vasco da Gama e a porta principal do Engenho Velho haverá talvez a distância de 60m em linha reta. Uma escadaria de pedra e cimento, de construção recente (1940), vai, por 15 a 20m, através dos altos e baixos do terreno, até a porta do *barracão* das festas, que faz parte do edifício. Em volta, há vários *assentos* de ôrixás e pequenas casas de filhas, êkêdes e ôgãs importantes do candomblé.

A edificação principal mede 33,90m de comprimento por 10,20m de largura no extremo onde está localizado o *barracão* e 9,80m do lado oposto, ou seja, no extremo limitado pela sala de jantar. Nestes 33,90m de comprimento incluem-se 4,85m da cozinha, de construção posterior. Além da sala de jantar, do *barracão* e da cozinha, o Engenho Velho dispõe de nove cômodos, dos quais quatro têm janelas e três duas portas. A ala direita do edifício, que está a cerca de dois metros do barro e do mato, não tem uma única abertura, porta ou janela, exceto uma porta no extremo do *barracão*. Os dois penúltimos quartos da ala direita são os meno-



Planta do Engenho Velho



res da casa, medindo 2,25m e 2,45m de comprimento por 3,25m de largura. Nenhum dos quartos, em qualquer das alas, mede mais de 5 metros de comprimento (o maior, o de Xangô, tem 4,70m), mas os da ala esquerda têm 4,55m de largura. Excetuando o *barracão*, o compartimento maior é a sala de jantar (6,55m x 4,50m). Entre os quartos há um desperdício de espaço — o corredor — medindo 12,90m x 1,90m, acrescido de um muro de 1,65m que, colocado a cerca de 2 metros da porta de entrada, esconde a visão do interior. As portas e janelas, todas de uma folha só, abrem para dentro dos quartos, ocupando espaço, em vez de abrir sobre ângulos mortos. Apenas a sala de estar se comunica com o quarto imediato. Todos os quartos têm entrada própria, especialmente o último da ala direita, que tem saída independente para o exterior.

A 7,45m a partir do ângulo externo do *barracão*, na ala direita, está um pequeno *assento* de Óxóce (2.25m x 1,70m) ou melhor, de certa espécie de Óxóce, já que o Óxóce principal está a alguns metros de distância, enfurnado no mato circundante.

Vejamos o *barracão* — tal como era até 1948, pois em parte por influência deste livro, dele resta apenas a coluna central.

Esta sala das festas mede 11,65m de comprimento por 10,20m de largura, tem duas portas, uma sobre a ala esquerda (*h*), outra sobre a ala direita (*i*), e cinco janelas de pouco mais de um metro de largura, três sobre a ala esquerda, duas sobre a outra face do edifício. Três outras portas abrem para os cômodos interiores. A área do *barracão* era grandemente diminuída em virtude do espaço reservado aos assistentes femininos (*a*), que media ora 0,90m, ora 0,85m, pelo altar católico (*b*), pelo *assento* de Êxu (*c*), pelas cadeiras de *confirmação* dos ògãs (*d*) e das ékédes (*g*), pelo lugar reservado à orquestra (*f*) e pela coluna central (*e*), que repousa sobre um estrado de madeira de pouco mais de um metro quadrado de superfície. Em redor desta coluna (*e*), dançavam as filhas, no sentido indicado pelas setas, e, como as filhas entravam e saíam pela porta do corredor, também este trecho ficava obstruído. Bancos de madeira e cadeiras de todos os tipos alinhavam-se na direção indicada pelas linhas interrompidas. A quantidade de ar e de luz disponível, já insuficiente em condições normais, ficava extremamente reduzida pela aglomeração de pessoas nas portas (*h* e *i*), na escadaria (*j*) e nas janelas do *barracão*. Pode-se calcular, sem grande esforço, o enorme transtorno que tal aglomeração deveria causar, especialmente nos dias de grandes festas.

A cobertura do Engenho Velho é de simples telha-vã.

II

I

PROCEDÊNCIA AFRICANA DOS CANDOMBLÉS

ESTES candomblés vieram todos da África e só ultimamente se complicaram com a influência da mítica ameríndia e do espiritismo.

O tráfico trouxe escravos de três regiões diferentes — da Guiné Portuguesa (Costa da Malagueta), do Golfo da Guiné (a Costa da Mina, outrora dividida em Costa do Marfim, Costa do Ouro e Costa dos Escravos) e de Angola, dando a volta ao continente para alcançar a Contra-Costa (Moçambique). Os pesquisadores brasileiros, seguindo o *lead* de Nina Rodrigues, dividem os africanos chegados ao Brasil em dois grandes grupos *lingüísticos*, sudaneses (os da Guiné e da Costa da Mina) e bantos (Angola e Moçambique). Os da Costa da Mina desembarcavam na Bahia rumando daí para a zona da mineração, enquanto todos os demais foram trazidos para São Luís do Maranhão, Bahia, Recife e Rio de Janeiro, donde se redistribuíram para o litoral do Pará e o interior de Alagoas, Minas Gerais e São Paulo. O tráfico interno misturou as várias *nações* africanas, mas, às vésperas da Abolição, pode-se dizer que em geral o

negro banto continuava a labutar na agricultura, ao passo que o negro sudanês se urbanizava, compondo a criadagem do senhor ou vivendo à sua custa como *negro de ganho*, especialmente na Bahia, no Recife, no Maranhão e no Rio de Janeiro.

Entre os negros sudaneses chegados à Bahia, deve-se ressaltar a importância dos hauçás e dos yôrubás ou nagôs. Os primeiros, muçulmanos, eram numérica e intelectualmente superiores aos demais e sobre eles exerceram predomínio até meados do século XIX, tendo mesmo arrastado mandês (mandingas), nagôs e tapas a uma série de guerras santas nos anos de 1807, 1809, 1813, 1816, 1826, 1827, 1828, 1830, até a grande *jihad* de 1835, que marca, também, o seu extermínio pela repressão policial. Data daí a importância sempre crescente dos negros nagôs, que passaram a liderar intelectualmente a população negra da Cidade, tendo por companheiros os negros êwês ou jêjes, cuja mitologia e organização social se assemelham à dos seus vizinhos da Nigéria.

Nina Rodrigues levantou um mapa das línguas africanas faladas na Bahia, no seu tempo. Apesar de incompleto, esse mapa é muito significativo, pois mostra que se falavam, então, o nagô, o jêje, o hauçá, o kanúri, o tapa, o grúnci (galinha), o txi, o gá, o mandê (mandinga), o fulah, os dialetos bantos.

Ainda se falam hoje o nagô, o jêje (inclusive a variação *mahi*, que se pronuncia *marrim*) e uma algarvia que os negros apelidam de Angola, havendo quem saiba falar alguma coisa do tapa, do hauçá e do galinha. Bernardino, chefe do candomblé do Bate-Folha, trabalhou para o Congresso Afro-Brasileiro da Bahia (1937) um extenso vocabulário da língua do Congo. O nagô é falado com extraordinária fluência na Bahia, especialmente na vida religiosa, por gregos e troianos, e é com vocábulos nagôs, em geral, que se designam objetos de culto, situações, cerimônias, etc.

2

OS CANDOMBLÉS ATUAIS

Há hoje cerca de cem candomblés na Bahia — e, se se estabelecer média de 300 pessoas para cada, teremos a média geral de 30.000 pessoas ligadas aos candomblés, numa cidade que só em 1950 ultrapassou a cifra de 400.000 habitantes.

Destes, pude examinar 67, total dos inscritos na União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia (1937). Classificando-os de acordo com as declarações dos seus respectivos chefes, consegui obter o seguinte quadro de *nações*:

Angola	15
caboclo	15
kêto	10
jêje	8
ijêxá	4
Congo	3
ilú-ijêxá	2
alakêto	1
muçurumim	1
nagô	1
africano	1
Dahoméa	1
yôrubá	1
Môxe-Congo	1
Angola-Congo	1
Congo-caboclo	1
Angolinha	1

67

Este quadro pode-se resumir no seguinte:

Candomblés sudaneses	30
bantos	21
ameríndios	15
afro-indígenas	1

Ora, estas cifras podem servir, ainda, como um demonstrativo do sincretismo religioso na Bahia. Com efeito, os candomblés sudaneses se subdividem em várias *nações* (kêto, ijêxá, alakêto, muçurumim(etc.) e em designações vazias de sentido, (nagô, africano, yôrubá, ilú-ijêxá, etc). Nem mesmo a designação de *caboclo* pode servir para os candomblés ameríndios, pois que estes candomblés são formas degradadas dos candomblés jêje-nagôs e às vezes também dos malês e dos bantos. Angola não supõe necessariamente a influência exclusiva desta *nação*, pois os candomblés de Angola só se diferenciam do jêje-nagôs por particularidades relativamente sem im-

portância de ritual, de toque, de dança, às vezes de língua. Em todos, sem exceção, ora mais, ora menos, se pode notar a influência religiosa dos negros de Yôrubá.

Os candomblés mais importantes são os de *nação* kêto e, entre estes, os do Engenho Velho, do Ôpô Afonjá (da falecida Aninha, atualmente sob a direção de Senhora), do Gantois (Menininha), do Alakêto (Dionísia) e do Ôgunjá (Procópio). Há quem me afirme, porém, que não há dez candomblés de kêto, contra o que dizem as cifras da União. Entre os jêjes, avultam os do Bôgún (Emiliana), de Manuel Menez e de Manuel Falefá, no último dos quais fui encontrar, ainda vivos, mitos daomeanos sobre Xangô (*sôgbô*) e o culto de Dã, "o encanto dos bichos de arrasto". Entre os de ijêxá, o de Eduardo Mangabeira, no x.p.t.o. Entre os de Angola, o da falecida Maria Neném e do Tumba Junçara (Ciriáco). Entre os do Congo, o do Bate-Folha (do falecido Bernardino, agora sob a chefia de Paizinho). Entre os de caboclo, o Ódé Tayôcê (Otávio), o de Sabina, o da Areia da Cruz do Cosme (Miúda). Há somente um candomblé muçurumim (malê), a Seita Africana Potentiosa da Bahia, de Pedro Manuel do Espírito Santo, na Estrada da Liberdade.

Outros candomblés importantes, como o Ôxunmarê (Cotinha), da Mata Escura, não se matricularam na União.

Nos últimos anos surgiram novos candomblés em vários pontos da Cidade e alguns já conquistaram certa popularidade e renome, como Otacílio de Óbaluayê (Bôgún), Emília de Ôxún e Nonô de Ôxún (Brotas), Zezé de Yansá e Bobó de Yansá (Nordeste), Álvaro de Óbaluayê (Asilo) e Diaci de Óxóce (Retiro).

3

A OBRA DO SINCRETISMO

O sincretismo religioso se desenvolveu na Bahia, ora entre as seitas africanas, ora entre estas e as religiões cristãs, de preferência a católica, que durante muito tempo foi a religião oficial do país, ora entre as seitas africanas, já modificadas pelo catolicismo, e as doutrinas espíritas.

A assimilação com o catolicismo continua a verificar-se hoje, e até em maior escala: tendo começado como um subterfúgio para

escapar à reação policial, que de vez em quando se encarna contra os candomblés, torna-se cada vez mais uma segunda natureza. Assim, podemos encontrar altares católicos em todos os candomblés; todos os ôrixás têm correspondentes entre os santos da Igreja: a Cruz, a Hóstia, o Cálice, os episódios da Arca, do nascimento e do batismo de Cristo são relembrados nos cânticos, especialmente os cânticos em português; e as iniciandas (*iaôs*) devem assistir à missa no Bonfim, numa sexta-feira previamente marcada, antes de se considerarem aptas para o exercício das suas funções divinas.

A simbiose com o catolicismo não oferecerá, talvez, dificuldades para o observador, porque é recente e se exterioriza com as próprias palavras empregadas pelos sacerdotes católicos. Já não sucede o mesmo quanto à fusão entre as seitas africanas. E, assim, a não ser depois de algum tempo de atenta observação, torna-se muito difícil determinar exatamente a *nação* a que pertence qualquer candomblé. Dai a conveniência de designações gerais como nagô, banto e caboclo para uma primeira grande divisão dessas seitas. Em seguida, é possível, dentro destas classificações, obter outras, mais particulares, mais aproximadas da realidade. Hoje muitos candomblés não mais se dedicam a uma só *nação*, como antigamente, seja porque o chefe atual tem *nação diferente* da do seu antecessor, e naturalmente se dedica às duas, seja pela grande camaradagem (que entretanto não deixa de supor certa irritação) existente entre as pessoas mais conhecidas de todos os candomblés, o que faz com que se homenageiem tais pessoas, tocando e dançando à maneira das suas respectivas *nações*. Já não é raro tocar-se para qualquer *nação* em qualquer candomblé. Assim, no Engenho Velho e no Gantois, duas casas onde a tradição kêto exerce uma verdadeira tirania, pode ver cantar e dançar para *encantados* caboclos. É verdade que, nos candomblés nagôs, isto raramente acontece, mas é uma deferência a que não podem fugir nem mesmo esses candomblés.

A fusão com o espiritismo, ainda mais recente, produziu as *sessões de caboclo*, tendo atingido, em primeiro lugar, os candomblés de caboclo, mais abertos a influências estranhas do que os demais.

Os homens do candomblé quase nunca se contentam com ver apenas as festas da sua casa. Frequentam outras. Há mesmo quem não perca estas festas, sem levar em conta a distância nem o mau tempo. Estes merecem o nome de *sete roncós* (sete atabaques) ou o apelido nagô de *akirijébó*, composto de dois vocábulos yôrubás, *kiri*, procurar, e *ébó*, sacrificio religioso, que significaria, segundo Mar-

tiniano do Bonfim, *fiscal de feitiço*, mas que, na linguagem corrente, significa apenas frequentador de candomblés. Este hábito anejo muito concorre para o sincretismo interior das seitas africanas.

LOCALIZAÇÃO DOS CANDOMBLÉS

Os candomblés se distribuem pelos bairros pobres da Cidade, desde o Nordeste (Amaralina) até São Caetano, já na estrada de rodagem entre Bahia e Feira. Pode-se dizer que *sitiam* a zona propriamente urbana da Bahia. Assim, vamos encontrar candomblés no Rio Vermelho, na Mata Escura, na Vila América, na Federação, na Fazenda Garcia, nas Quintas da Barra, na Avenida Oceânica, em Brotas, na Goméia, em São Gonçalo e na Fazenda Grande do Retiro, no Bêiru, no Bate-Folha, na Areia da Cruz do Cosme, na Cidade de Palha, na Quinta das Beatas, no Engenho Velho, na Ilha Amarela, na Formiga, nos Fiais, na Estrada da Liberdade, no Matatu Grande, no Bôgún, no Forno, na Calçada. Fora de portas, há candomblés em Itapoã, Lobato, Parafuso, Plataforma, Peri-Peri...

No Estado, de acordo com informações colhidas pela União, há candomblés nos municípios de Feira de Santana, Alagoinhas, Nazaré, Amargosa, Cachoeira, Santo Amaro, São Félix, Castro Alves, Ilhéus, Itabuna, Belmonte e, segundo pesquisas pessoais, na costa nordeste da ilha de Itaparica, nas povoações da Gameleira, Bom Despacho e Amoreira, na última das quais há um candomblé especialmente dedicado ao culto dos *ègúns* (*ègungúns*), as almas dos mortos, sob a chefia do velho Alibá. Somente em Ilhéus e Itabuna a União conseguiu recrutar (1937) cerca de trinta candomblés.

Pelo que pude inferir, há uma zona de influência decisiva dos bantos nos candomblés do Recôncavo da Bahia, nas cidades de Santo Amaro, Cachoeira e Nazaré e na ilha de Itaparica, que se pode verificar até pelo relativo estado de pureza em que se encontra o folclore de Angola e do Congo na região. Note-se que, mesmo neste caso, os nagôs ocupam lugar de destaque. Nessa zona está mesmo localizada a casa dos *ègúns*, uma tradição especial dos negros de Yôrubá.

ANTIGUIDADE DO CANDOMBLÉ DO ENGENHO VELHO

O candomblé do Engenho Velho deu, de uma forma ou de outra, nascimento a todos os demais e foi o primeiro a funcionar regularmente na Bahia.

A data da sua fundação remonta, mais ou menos, a 1830, de acordo com cálculos feitos por mim, embora haja quem lhe dê até 200 anos de existência.

Fundaram o atual Engenho Velho três negras da Costa, de quem se conhece apenas o nome africano — Adêta (talvez Iyá Dêta), Iyá Kalá e Iyá Nassô. Há quem diga que a primeira destas foi quem lhe plantou o *axé*, mas esta precedência não parece provável, pois ainda hoje o Engenho Velho se chama Ilê Iyá Nassô, ou seja, em português, Casa de Mãe Nassô. Por muito tempo estas três mulheres emprestaram grande brilho à casa, não se tendo certeza, entretanto, quanto a se repartiam entre si o poder ou se se sucederam nele. De qualquer maneira, o nome de qualquer das três merece ainda as maiores reverências por parte das filhas. Sucedeu-lhes Marcelina, que talvez nunca imaginasse a querela que, após a sua morte, iria dividir as filhas e continuar por muitos anos — até hoje.

Duas filhas, duas Maria Júlia — uma Conceição, outra Figueiredo — disputavam a chefia do candomblé. Venceu Maria Júlia Figueiredo, que era, aliás, a substituta legal de Marcelina, como mãe-pequena (*iyá kêkêrê*). Esta Maria Júlia gozava de grande prestígio entre os negros e merecia, na festa dos *ghélédés* (máscaras), que antigamente se realizava, a 8 de dezembro, na Boa Viagem, exatamente no local em que está hoje a Vila Militar, o título honroso de Iyalôdê Êrêlu.

Vencida, a outra Maria Júlia — Maria Júlia da Conceição — se afastou, arrendou terreno no Rio Vermelho e lá fundou, com as demais dissidentes, o atual candomblé do Gantois, do nome do proprietário francês. Dizem as filhas deste candomblé que a Conceição, tendo sido espoliada nos seus direitos, trouxe para o Gantois os *axés* do Engenho Velho, transformando, portanto, o novo candomblé no

legítimo continuador do antigo, o de Iyá Nassô. Esta Maria Júlia da Conceição foi mãe de Pulquéria, chefe do Gantois ao tempo das pesquisas de Nina Rodrigues. Pulquéria foi tão ilustre que hoje existem as palavras *canzuá* e *ganzuá*, corrutelas de Gantois, como sinônimos de candomblé ou, melhor, do tipo ideal de candomblé encarnado pelo de Pulquéria, assim como os inúmeros Versalhes aparecidos em diferentes países da Europa no século de Luís XIV. Menininha (Escolástica Maria de Nazaré), sobrinha de Pulquéria, continua, atualmente, com zelo e dedicação inexcedíveis, a brilhante tradição de mães-de-santo herdada dos seus antepassados.

Até a cisão, a Ilê Iyá Nassô funcionava numa roça, na Barroquinha, dentro do perímetro urbano. Depois, quase simultaneamente com a fundação do Gantois, o Engenho Velho se mudou para o trecho chamado Joaquim dos Couros, no Caminho do Rio Vermelho (de baixo), onde ainda está. Sob a pilastra central, que suporta o peso do telhado do *barracão* das festas, dizem as filhas estarem enterradas as mesmas coisas — jornais do dia, moedas do tempo e animais sacrificados — sobre que se levantaram os alicerces da Barroquinha, por volta de 1830.

Substituiu Maria Júlia Figueiredo, na direção do Engenho Velho, Mãe Sussu (Ursulina). Com a sua morte, outra divergência iria cindir novamente as filhas. Esta divergência seria chefiada por Aninha (Eugênia Ana Santos, 1869-1938), filha de Bambuxê e, por um complicado parentesco espiritual, filha do Engenho Velho. Irmã de santo de Ti'Joaquim, do Recife, então na Bahia, Aninha lutou por fazê-lo o substituto de Sussu. Venceu, entretanto, o partido da ordem. Por qualquer motivo, sinhá Antônia, substituta legal de Sussu, não podia tomar a chefia do candomblé. Em consequência, o lugar de mãe foi ocupado por Tia Massi (Maximiana Maria da Conceição), com sinhá Luzia como mãe-pequena e sinhá Antônia como zeladora da casa (*iyalaxé*).

Antônia e Luzia morreram há alguns anos.

Ti'Joaquim, Aninha e as dissidentes do Engenho Velho, não se tendo conformado com a derrota, fundaram um candomblé independente — o Axé de Ôpô Afonjá, sob a direção de Ti'Joaquim, a quem sucedeu a própria Aninha, que, ao morrer, em 1938, teria talvez 40 anos de *feita* e aproximadamente 20 anos de mãe, devendo ter *feito* dezenas de filhas.

UMA FRASE DE ANINHA

Ora, Aninha costumava dizer:

— O Engenho Velho é a cabeça, o Opô Afonjá é o braço.

Por esta exposição se vê, entretanto, que Aninha teria sido mais exata se dissesse que o Engenho Velho era o tronco e o Opô Afonjá a cabeça — entre outras coisas porque Aninha foi, incontestavelmente, a figura feminina mais ilustre dos candomblés da Bahia.

III

1

COMO SE DESEENROLA UMA FESTA DE CANDOMBLÉ

UMA festa de candomblé geralmente começa com a *matança* — sacrifícios de animais, galo, bode, pombo, etc., ao som de cânticos e em meio a danças sagradas, com a assistência apenas da mãe, do sacrificador (*axôgún*) e de algumas filhas mais velhas, co-administradoras da comunidade. O sangue dos animais rega as pedras (*itás*) dos ôrixás, em cerimônia propiciatória secreta, no pêjí do candomblé.

Depois da *matança*, todas as filhas são arrumadas em círculo no *barracão*. No chão, haverá uma garrafa de azeite de dendê, um prato com farofa, talvez um copo de água ou de cachaça. Vai-se fazer o *despacho* (*padê*) de Êxu, o *homem da rua*, um espírito que, como criado dos ôrixás, pode fazer o mal e fazer o bem, indiferentemente, dependendo da vontade do invocante. Aqui, entretanto, a cerimônia tem o sentido de lhe pedir licença para realizar a festa, que poderia perturbar, se quisesse, pelo fato de não haver sido homenageado. Êxu, depois do *despacho*, consegue a boa vontade dos ôrixás para o sucesso da festa. Os atabaques começam a tocar, en-

quanto as filhas em coro entoam canções para Êxu. Então, uma das filhas mais velhas, *dagã* ou *sidagã*, especialmente designada para esse fim, dançando em torno da comida sagrada, tira ora um pouco de azeite, ora um pouco de farofa, ora um pouco de água, e vai jogá-los fora, à entrada da casa, para que o *homem da rua* possa recebê-los.

Depois desta indispensável cerimônia, as filhas cantam para todos os ôrixás, sob a direção da *iyá têbêxê*, encarregada de *puxar* os cânticos, ou da mãe, que se senta perto da orquestra e sacode o *adjá*, uma ou duas campânulas de metal, de som agudo. Para cada ôrixá devem-se cantar três cantigas. Há cantigas e danças especiais para cada ôrixá. Depois de esgotada a lista de ôrixás, a festa chega ao auge. Está cumprida a sua missão, que se resume no culto dos deuses, e a cerimônia pode inclusive acabar.

Mas, como cada filha fez um noviciado como servidora de determinado ôrixá (ou de mais de um, nos *candomblés de caboclo*), está mais ou menos predisposta a, em qualquer oportunidade, servir-lhe de *cavalo*, de veículo para as suas comunicações com os mortais. Assim, se a orquestra está tocando para Xangô, a filha A, filha de Xangô, sentirá estremeções pelo corpo, começará a ter tonteiras, perderá o equilíbrio, andará como bêbeda de um lado para outro à procura de apoio e, afinal, vencida pelo ôrixá, adquirirá outra fisionomia e recobrará os sentidos: de olhos fechados (ou bem abertos, nos *candomblés de caboclo*), começará a dançar, talvez a falar e, praticamente, a orientar a festa, que desde então se dirige somente a ela, ao menos por certo tempo. Possuída pelo ôrixá, a filha pode recusar-se a dançar qualquer cantiga; pode tomar nos braços crianças doentes e curá-las atirando-as para o ar ou soprando-lhes na barriga e nos ouvidos; pode cantar *sotaque*, alusões desagradáveis aos seus desafetos. A seu serviço ficam uma ou duas mulheres, as *ékédes*, cujo trabalho consiste em cuidar dos ôrixás nessas ocasiões: estas mulheres protegem a filha contra quedas, trabalhos excessivos, muito suor. Entretanto, pouco depois, a filha B, de Oxalá, a filha C, de Ogún, e a filha D, de Oxún, *caem no santo*, são possuídas pelos seus respectivos ôrixás, — e, naturalmente, cessa o domínio absoluto da filha A, que deve reparti-lo com as demais. Mais tarde, a mãe, com um aceno, manda levar *os santos* — as filhas A, B, C e D — para o interior da casa. A saída destas filhas tem, como consequência imediata, uma quebra no ritmo ascendente da festa. Apesar de as outras filhas continuarem dançando, falta a presença dos ôrixás, que empresta grande interesse às cerimônias.

No interior da casa, as filhas A, B, C e D estão sendo vestidas, pelas *ékédes*, com as vestimentas especiais dos seus respectivos ôrixás. A filha de Xangô trará um vestido em que dominem as cores vermelha e branca e terá nas mãos um machado em forma de T; a de Oxalá estará vestida totalmente de branco, apoiando-se num cajado; a de Ogún vestirá azul e trará uma espada na mão; a de Oxún, amarelo, cor de ouro, e levará pulseiras e ventarola de latão; uma filha E, de Óxóce, de verde, carregará uma espingarda, arco e flecha, bichos de pena...

A mãe, na sala, entoa um cântico especial. Todos os assistentes ficam de pé, enquanto *os santos* — não mais as filhas! — fazem a sua entrada triunfal, acolitados por *ékédes* munidas de alvas toalhas.

Depois desta homenagem coletiva aos ôrixás, a *iyá têbêxê* dá início às cantigas especiais para cada qual deles. Então, a filha A dançará sozinha, ou com uma filha F, que por acaso também tenha sido possuída por Xangô. Depois, a filha B. Em seguida, a filha C. E assim por diante. Cada qual desses ôrixás terá, entre a assistência, pessoas especiais da sua afeição e, a estas, homenageará com uma curvatura, um aperto de mão e um abraço à direita e à esquerda do tórax. Diante dos atabaques, o ôrixá deve rojar-se no chão. Abençoará e abraçará todas as pessoas que se lhe dirigirem, pedindo-lhe a proteção divina. Diante da mãe a reverência será maior: o ôrixá atirar-se-á no chão, abraçá-la-á três ou mais vezes, beijar-lhe-á a mão, soltará grunhidos de satisfação. Todos os ôrixás podem repetir os passes mágicos para a cura das moléstias que afligem a multidão de crentes.

O objetivo principal do *candomblé* parece ser a presença dos ôrixás entre os mortais. Assim, ao menos teoricamente, a festa está no fim desde que os ôrixás, já convenientemente vestidos, penetram na sala. Em geral, quando isso acontece, já se avizinha a meia-noite. O cansaço geral das filhas, o receio de incomodar terceiros, uma ordem da polícia, etc., serão razões para terminar a reunião; mas a ordem parte, em qualquer caso, da mãe, cuja autoridade é absoluta sobre toda a comunidade religiosa.

2

PEQUENOS INCIDENTES

Outros incidentes, não essenciais, podem confundir o observador, embora só longinquamente se relacionem com a festa.

Antes de transpor a porta do candomblé, os homens com funções na casa devem tomar nas mãos uma quartinha com água dos ôrixás e, depois de beber um pouco, jogar o resto no chão, em direção à frente, à direita e à esquerda. É uma cerimônia de purificação, que já se vai tornando rara. Assim os homens entram *limpos* no candomblé.

A filha deve simplesmente benzer-se à porta, mas, dentro de casa, diante do *pêji*, deve rojar-se no chão ou, pelo menos, levar um pouco de terra à testa — uma outra maneira de fazer o mesmo gesto. Mas ali estará a mãe, a mãe-pequena, alguns ògãs, os tocadores de atabaque. A filha deve saudá-los todos, cada qual de maneira especial. Diante da mãe deve rojar-se no chão até beijar-lhe a mão negligentemente estendida: se o seu santo for masculino, a filha deitar-se-á completamente de bruços (*iká*); se for feminino, apoiar-se-á nos quadris e no antebraço, uma vez do lado direito, outra do lado esquerdo (*dòbalè*). Só depois disso poderá beijar a mão da mãe, talvez abraçá-la. A mãe-pequena também pode merecer esta homenagem, mas é mais fácil a filha tomar-lhe apenas a bênção, com ligeira flexão de joelhos. Diante dos ògãs, a filha deve ajoelhar-se para pedir-lhes a bênção. Os tocadores de atabaque só merecem homenagem especial quando em função: neste caso a filha deve repetir os gestos desenvolvidos diante da mãe, ajoelhando-se depois para pedir a bênção a cada qual dos tocadores ou a todos, com um rápido aceno da esquerda para a direita. Em geral, as pessoas que devem abençoar as filhas nunca dizem o *Deus te abençoe* costumeiro: fazem um vago gesto com a mão sobre a cabeça da filha.

Depois de começada a festa, à chegada de um ògã ou de pessoa grada de outro candomblé, os atabaques interrompem a música e saúdam vibrantemente o recém-chegado, que deve, meio ajoelhado, passar a mão no chão e levá-la em seguida à testa, tocando depois, com os dedos, os atabaques, num agradecimento. Só então pode abraçar a mãe e a mãe-pequena e apertar a mão dos amigos.

Durante a festa, de vez em quando as filhas põem a mão em terra e em seguida a levam à cabeça. Isto acontece quando o canto muda de *nação* — de kêtô para ijêxa, por exemplo. O gesto significa, ao mesmo tempo, um pedido de licença e uma saudação ao povo em cuja língua se vai cantar.

IV

1

OLÓRÚN, ZANIAPOMBO, ÓXALÁ

A GENTE dos candomblés acredita num ser superior, um deus supremo, geralmente chamado Olórún (nagô) ou Zaniapombo (Angola, Congo, caboclo).

O deus supremo está totalmente identificado com o deus dos cristãos, com quem se parece muito. Ladipô Sôlankê, estudando os nomes dados a esse ser, na Nigéria, cita, entre outros, os de Olórún, o mais comum de todos (o dono ou senhor do céu), Olódumaré (o senhor do destino eterno), Óbá Órún (rei do céu), Elédá (Criador do Universo), Óduduwa (ser que existe por si mesmo) e Óbatalá (rei ou ser imortal). Os dois últimos nomes têm sido confundidos por vários pesquisadores, e especialmente pelo coronel Ellis, com divindades distintas. Com as suas características de criador do mundo, de pai de todas as criaturas, de senhor dos destinos da humanidade, de ser eterno e imortal, justo e misericordioso, o deus dos negros yôrubás facilmente encontrou um símile no deus do Cristianismo.

Este deus não tem culto organizado, nem representação material — exatamente como nas demais religiões — mas é lembrado, em vários candomblés, em legendas e cânticos, como a inscrição *Lá iraxé d'orixá abá toutou* (acima da coroa do rei, só Deus), que havia no candomblé de Paim, no Alto do Abacaxi, e a palavra *Masarinacihuu* (Deus mais do que tudo), pintada na parede do barracão de Bernardino, no Bate-Folha, e mesmo na vida profana, como no açougue do Alufá, da Baixa dos Sapateiros, ao tempo de Nina Rodrigues, que tinha no pórtico a frase nagô *Kô si óbá kan afi Olórún* (só há um rei que é Deus).

Os candomblés de Angola e do Congo e os candomblés de caboclo em geral reconhecem como a suprema divindade Zaniapombo (*Zambi* em Angola, *Zambi-ampungu* no Congo), um ser que, já na África, se confundia com Jesus Cristo.

Mais raros são os nomes de Niçace e Allah, nos candomblés de influência jêje e muçulmana ou nos poucos candomblés em que ainda perdurem traços dos negros tapas.

Óxalá, identificado com o Senhor do Bonfim, e mais raramente com o Divino Espírito Santo, recebe — como entre os católicos da Bahia — as homenagens que se deveriam prestar a Olórún. Chamam-no Orixá Babá, santo-pai, e Babá Okê, pai da colina — a colina do Bonfim; Kaçuté, Lembá, Lembarenganga (Senhor Lembá), Kaçubéká. . . É considerado o pai de todos os ôrixás e, portanto, avô dos mortais — donde se chamar a sua morada, a igreja do Bonfim, Lançaté de Vovô. Óxalá veste-se totalmente de branco e prata ou níquel; controla as funções sexuais da reprodução e inicia os ritos de purificação dos candomblés, com a *água de Óxalá*; come cabra, pombo, conquém, milho branco e catassol (*igbin*), apelidado *boi* de Óxalá. Surge sob duas modalidades — Óxalufá, velho, arrastando os pés, de corpo caído, apoiando-se a um cajado, e Óxodinhã ou Óxaguinhã, moço, desempenado, alegre, como o Deus-Menino, com um pilão de metal branco na mão. Na primeira destas modalidades é chamado, familiarmente, *papai*.

Abaixo destes deuses, encontram-se “espíritos ancestrais” chamados *ôrixás* (nagô), *vôdúns* (jêje), *inkices* (Angola e Congo), *encantados* (caboclo) ou simplesmente *santos*, devido à influência católica.

Ladipô Sólankê esclarece:

“A idéia da grandeza sem par de Deus parece ser predominante na concepção yôrubá da divindade. Esta mesma idéia da sublimidade de Deus parece ter criado outra noção, a de que um ser tão supremamente grande, tão majestoso e tão excelente não se humi-

lharia a ponto de intervir, diretamente, nos negócios dos mortais. Entretanto, o yôrubá crê que Ele é o ser que controla o Universo e todas as coisas, todos os negócios dos homens, — e isso por intermédio de vários agentes, coletivamente chamados *ôrixás*, a quem, por analogia, imaginamos — como os ministros de um rei da terra — ao pé de Deus”.

Esta é a concepção ainda em vigor na Bahia.

2

OS ÔRIXÁS NAGÓS

Os ôrixás nagôs são, em geral, personagens evemerizados, que representam as forças elementares da natureza ou as atividades econômicas a que se entregavam os negros, na região do Niger.

Xangô, representação das tempestades e dos raios, do trovão e das descargas elétricas, é um ôrixá fático. As lendas correntes na Bahia o dão como rei de Oyó e às vezes de todo o povo nagô. É festejado a 30 de setembro. Mora na pedra do raio, as suas cores são o branco e o vermelho e a sua insígnia é um machado com asas. Come carneiro, galo, cágado (*ajapá*) e ômalá, um caruru especial. Além da sua manifestação principal, a mais comum, Xangô pode surgir como Xangô de Ouro, adolescente, forma hoje rara, ou como Airá, velho e alquebrado: Xangô de Ouro se veste das mais variadas cores, enquanto Airá se veste de branco com barras vermelhas. Identifica-se ora com São Jerônimo, ora com Santa Bárbara, e, na forma de Airá, com São Pedro, na de Xangô de Ouro com São João Menino. É ambivalente, macho e fêmea (veste calças por baixo das saias), mas cada vez mais se torna um ôrixá masculino.

Óxóce, o deus da caça, encontra símile em São Jorge e é mesmo representado, nos candomblés nagôs, pela imagem católica do santo, de armadura e lança em punho, combatendo o dragão. Traz instrumentos de caça — arco e flecha, aljava, espingarda, capanga e rabo de boi (*êiru*) e por vezes bichos de pena dependurados do cinto. Veste-se principescamente, de manto aos ombros. Algumas vezes tem um chapéu de couro, de feltro ou de veludo. É festejado no dia de *Corpus-Christi*. Come porco, bode, boi, galo e conquém (galinha de Angola). Mora no mato, escondido por plantas nativas, e as suas cores são o verde, o azul e o vermelho vivos.

O deus do ferro, *Ógún*, se representa pela sua *ferramenta* — um feixe de pequenos instrumentos de lavoura, machado, foice, enxada, pá, picareta, etc., — e se identifica com Santo Antônio, que na Bahia é capitão do exército nacional. É o *donos das estradas*, o *ôrixá* que *abre as encruzilhadas*, devido às suas estreitas relações com *Èxu*, considerado seu escravo. Solteirão, mora no mato, a céu aberto — a sua forja certamente poria fogo a qualquer espécie de teto. Come bode, galo, azeite de dendê, pipocas (*dòburu*). Surge sempre com uma espada na mão e dança como que duelando. A sua cor é o azul profundo. É o patrono das artes manuais.

Omòlu, o deus da hexiga, e por extensão de todas as moléstias, surge ora como Omòlu, velho, decrepito, retorcendo-se de dor, de movimentos exasperadoramente tardos, ora como Óbaluayê, moço e forte. Traz sempre um capuz de palha da Costa (jilá), que lhe cai até os ombros e lhe oculta a face, e empunha um feixe de palhas cercado de búzios (xaxará). Quando Omòlu, velho, identifica-se com São Lázaro, outras vezes com São Bento; quando Óbaluayê, moço, com São Roque, outras vezes com São Sebastião. Come bode, porco, galo, conquém, pipocas, e as suas cores são o vermelho e o preto. Tem a sua festa a 16 de agosto. Veste calças por baixo das saias. É um *ôrixá* muito popular — o médico dos negros.

Irôko, a gameleira branca, passou a chamar-se *Lôko*, devido aos jêjes. Era antigamente a morada de um deus, mas agora serve como árvore sagrada, o *pé de Lôko*, excelente lugar para se deixarem oferendas aos *ôrixás*. Os negros identificam a gameleira branca — raramente — com Francisco de Assis. Quando surge nos *candomblés*, coisa muito difícil de acontecer, dança de joelhos, coberto de palhas da Costa.

Óxunmarê, o arco-íris, está identificado com São Bartolomeu e é festejado ruidosamente a 24 de agosto, numa fonte das vizinhanças de Pirajá. Criado de Xangô, tem para os negros a forma de uma serpente. Come carneiro, cágado, galo, aberém. Veste-se de branco, com enfeites de búzios e contas amarelas, e traz um tridente na mão.

3

AS IYABAS

Os *ôrixás* femininos — as *iyabás* — são quase todos *ôrixás* das águas e em geral gozam de larga popularidade entre a gente do *candomblé*.

Naná, a Senhora Sant'Ana, festejada a 26 de julho, é considerada a mais velha das mães-d'água, mãe de todos os *ôrixás*. Come carneiro, galinha, acaçá, axóxó, pipocas, aberém, e as suas cores são o azul-claro e o branco. Dança como pessoa de idade, como vovó, como se tivesse um menino nos braços.

Yêmanjá, a mãe-d'água, se identifica com a Senhora da Conceição e é festejada a 8 de dezembro. Come pato, cabra, conquém, galinha, acaçá; traz enfeites de contas d'água, espada e *abêbé* branco, com uma sereia recortada no centro; as suas cores são o azul e o vermelho. Sob os mais diversos nomes, — pois nela concorrem mitos africanos, europeus e ameríndios sobre a mãe-d'água, — merece homenagens universais dos negros e em geral do povo da Bahia. O seu culto se exerce mais em público do que mesmo dentro do *candomblé*.

Yansã, mulher de Xangô, para quem teria vencido uma guerra, se identifica com Santa Bárbara e é festejada dentro e fora dos *candomblés* a 4 de dezembro — dia em que é certo haver chuvas e trovoadas. Come cabra, galinha, conquém, acarajé e abará. Como Xangô, controla as tempestades e as suas cores são o vermelho e o branco. Traz um rabo de boi (*êiru*) e uma espada de cobre na mão. É muito popular entre as mulheres, devido ao seu gênio irrequieto, ativo e empreendedor.

Óxún, deusa das fontes e dos regatos, se identifica com a Senhora das Candeias e tem a sua festa a 2 de fevereiro. Traz um *abêbé* de latão. Come cabra, bode, *uado*, axóxó e chupa cana. É uma deusa-menina — e o seu *assento* nos *candomblés*, nas proximidades da fonte, está sempre repleto de brinquedos. A sua cor é o amarelo-ouro. Surge ainda como *Óxún-Apará*, de leque e espada, e nesse caso é uma *Óxún* que vive na estrada, em companhia de *Ógún*.

4

ÓSSAE E ÓBÁ

As exceções, entre as *iyabás*, são *Óssãe* e *Óbá*.

Óssãe, a dona das folhas, se fundiu com a Caipora brasileira. Veste-se de chitão e as suas cores são o rosa e o verde. Festejada na terça-feira, traz uma cabaça, fuma, bebe mel e cachaça, come

bode, frango e milho branco. É a encarnação do mato, a Amiga Folhagem, por isso mesmo difícil de fazer.

Óbá, *iyabá* guerreira, está remotamente identificada com Joana d'Arc. Não tem uma das orelhas — e os negros contam que, mulher de Xangô, menos querida do que as outras, acreditou nas palavras da favorita Yansã, que lhe disse que, para conquistar o amor do ôrixá, deveria cozinhar a orelha. Traz espada e escudo de cobre — e com o escudo, com folhas ou simplesmente com a mão oculta a orelha esquerda. Come cabra, galinha, conquém, acarajé e abará.

Outras *iyabás*, como Apó Óká, Yamaçã Yamalê (mãe de Xangô), Êuá e Ôninlé, estão em franco processo de desaparecimento.

5

ÊXU

ÊXU (ou Êlêgbará) tem sido largamente mal interpretado. Tendo como reino todas as encruzilhadas, todos os lugares esconso e perigosos deste mundo, não foi difícil encontrar-lhe um símile no diabo cristão. O *assento* de Êxu, que é um casinholo de pedra e cal, de portinhola fechada a cadeado, e a sua representação mais comum, em que está sempre armado com as suas sete espadas, que correspondem aos sete caminhos dos seus imensos domínios, eram outros tantos motivos a apoiar o símile. O fato de lhe ser dedicada a segunda-feira e os momentos iniciais de qualquer festa, para que não perturbe a marcha das cerimônias, e, mais do que isso, a invocação dos feiticeiros a Êxu, sempre que desejam fazer mais uma das suas vítimas, tudo isto concorreu para lhe dar o caráter de ôrixá malfazejo, contrário ao homem, representante das forças ocultas do Mal.

Ora, Êxu não é um ôrixá — é um criado dos ôrixás e um intermediário entre os homens e os ôrixás. Se desejamos alguma coisa de Xangô, por exemplo, devemos *despachar* Êxu, para que, com a sua influência, a consiga mais facilmente para nós. Não importa a qualidade do favor — Êxu fará o que lhe pedirmos, contanto que lhe demos as coisas de que gosta, azeite de dendê, bode, água ou cachaça, fumo. Se o esquecermos, não só não obteremos o favor, como também Êxu desencadeará contra nós todas as forças do Mal, que, como intermediário, detém nas suas mãos. Eis porque

os primeiros momentos da festa lhe são dedicados: os negros conquistam, assim, de antemão, os favores que, durante a cerimônia, esperam receber dos ôrixás. Eis porque o primeiro dia da semana lhe é dedicado: os dias subseqüentes correrão felizes, suavemente, sem perturbações nem intranqüilidades.

Quando os negros dizem *despachar* Êxu, empregam esse verbo no sentido de *enviar, mandar*. Êxu é como o embaixador dos mortais. Tem por objetivo realizar os desejos dos homens — sejam bons ou maus — e cumpre a sua missão com uma precisão matemática, com uma eficácia e uma pontualidade jamais desmentidas. O *despacho* de Êxu é uma garantia prévia de que o favor a pedir será certamente obtido.

Assim como pode interceder junto aos ôrixás para o mal, também pode fazê-lo para o bem. Depende daquele que pede a sua intercessão. Daí a existência de *compadre*, um Êxu familiar a todos os candomblés, que por vezes mora *dentro* da casa, como o *genius loci*, o cão de guarda fiel e vigilante. O próprio título de *compadre* implica numa familiaridade que se não compreenderia, se porventura Êxu representasse as forças contrárias ao homem, o espírito do Mal. No Engenho Velho, por exemplo, além do *assento* de Êxu, nas vizinhanças do candomblé, — de pedra e cal, a porta fechada a cadeado, como nos demais, — há, no recinto do *barracão*, a morada do *compadre*, feita de tela, com armação de madeira, diante da qual se curvam, reverentemente, mas sem sombra de temor, as filhas da casa e os assistentes das festas. O *compadre* do candomblé de Idalice também merece a solicitude de toda gente.

É exatamente por causa dessa sua qualidade de criado dos ôrixás e de intermediário entre os homens e os ôrixás que o candomblé começa por festejá-lo. Toda festa começa com o despacho de Êxu (*padê*). A tradição africana manda que as cerimônias se iniciem com a matança de certos animais, como o cão (hoje raro), o galo, o bode, no *peji* do candomblé, caindo o sangue dos animais sacrificados sobre Êxu; mas, atualmente, já se vai descurando esse cerimonial tradicional e os candomblés realizam apenas a segunda parte do *despacho* de Êxu, no *barracão*. Duas filhas, especialmente destacadas para essa função, *dagã* e *sidagã*, depositam no centro do *barracão* um copo com água e a comida de Êxu. Depois, dançando em volta da comida, ante as filhas formadas em círculo, a sustentar o coro, em certo momento apanham o copo e a comida de Êxu e atiram parte da água e da comida muito longe, às vezes mesmo nos limites da roça. O restante volta para o *assento* de Êxu. Os presentes

abrem alas, ante a passagem da *dagã* e da *sidagã*. Só então pode a festa, propriamente, começar.

Nos candomblés nagôs e jêjes, Êxu é invocado em língua africana, mas, nos demais candomblés, a sua invocação não é amável, nem de sentido constante. Um cântico nagô para o *homem da rua* diz: “Êxu, vem receber o teu sacrifício (*ébo*)”, ao passo que os cânticos com que se iniciam as festas nos candomblés de outras nações dizem, umas vezes,

Sai-te daqui, Aluvaia,
que aqui não é teu lugar...

e, outras vezes, de modo mais camarada,

Bombonjira,
vem tomar xôxô...

A exceção dos nagôs (Êxu) e jêjes (Lêgba), os negros de outras nações chegados à Bahia não conheciam espíritos semelhantes ao *homem das encruzilhadas*. Daí a sua incapacidade de evitar o símile com o diabo cristão. Entretanto, nos candomblés nagôs e jêjes, Êxu e Lêgba nada perderam das suas características fundamentais.

Além dos nomes já citados, Êxu — espírito cultuado universalmente pelos negros da Bahia — tem ainda os nomes de Mójubá, Êkéçãe, Barabô, Tibiriri, Tiriri, Lônã, Juá, Maromba, Pavenã, Kôlôbô, Chefe Cunha, Maioral...

Embora não seja exatamente um ôrixá, Êxu pode manifestar-se como um ôrixá. Neste caso, porém, não se diz que a pessoa é filha de Êxu, mas que tem um *carrego* de Êxu, uma obrigação para com ele, por toda a vida. Esse *carrego* se entrega a Ôgunjá, um Ôgún que mora com Óxóce e Êxu e se alimenta de comida crua, para que *não tome conta* da pessoa. Se, apesar disto, se manifestar, Êxu pode dançar no candomblé, mas não em meio aos demais ôrixás. Isto aconteceu, certa vez, no candomblé do Tumba Junçara (Ciriáco), no Bêiru: a filha dançava rojando-se no chão, com os cabelos despenteados e os vestidos sujos. A manifestação tem, parece, caráter de provação. Este caso do candomblé de Ciriáco é o único de que tenho notícia acerca do aparecimento de Êxu nos candomblés da Bahia.

IBÊJE, OS GÊMEOS

Ibêje (ou simplesmente Bêje), os gêmeos, são espíritos inferiores, ôrixás-meninos, coletivamente chamados *êrês* ou *os meninos* — muito populares na Bahia. Surgem sempre depois da manifestação de qualquer ôrixá, como um período de transição para o estado normal, pois os negros acreditam que todas as pessoas que têm *santo* têm também um *êrê* — de Cosme e Damião, de Crispim e Crispiniano, de Dôu e Alabá... Possuída pelo *êrê*, a pessoa fala e se comporta como criança, para divertimento geral. Durante as festas públicas, são saudados com a exclamação *Iá-ô*.

No candomblé da Flaviana, atualmente sob a direção de Maria Eugênia, os *êrês* têm uma festa especial — a corda de Ibêje. Numa corda estendida de um lado a outro do *barracão*, penduram-se frutas, pedaços de cana, um pote com dinheiro miúdo, etc., e, a certa altura das cerimônias religiosas, todos os presentes começam a saltar para alcançar as coisas pendentes da corda, até que esta fique completamente nua. Cada pessoa fica com o que conseguir apanhar. Depois deste intervalo de risos, de saltos e brincadeiras, os atabaques voltam a tocar e a festa prossegue.

O culto aos *meninos* já é um costume tradicional entre a população pobre da Bahia, mais fora do que dentro do candomblé.

OS VÔDÚNS JÊJES

Os *vôdúns* jêjes são essencialmente os mesmos que os ôrixás nagôs, mas são menos conhecidos pelos seus verdadeiros nomes, em virtude da popularidade dos deuses de Yôrubá.

Xangô, entre os jêjes, se chama Sôbô (*Sogbo*) e tem por insignia o machado com asas; Irôko, a gameleira branca, se chama

Lôko, nome por que é conhecida universalmente na Bahia (*pé de Lôko*); Ógún, deus do ferro, tem o nome de Gun (*Gu*); Óxunmarê, o de Óbécém; Ibêje, os gêmeos, o de Hôhô; Êxu, o de Lêba (*Legba*); e assim por diante... Nanã se chama Nanã Burucu, como no Dahomey (*Nana Buluku*), e é considerada a criadora do mundo, a mãe de tudo o que existe.

Os jêjes foram quase completamente absorvidos pelos nagôs, embora tenham resistido bravamente à absorção. Os candomblés desta *nação*, na Bahia, são apenas três — o da velha Emiliana, no Bógún, o mais importante de todos, o Poço Betá (Manuel Falefá), na Formiga, jêje-marrim (*mahi*), e o de Manuel Menez, em São Caetano. Estas casas têm resguardado galhardamente a pureza do culto jêje.

8

DÃ

Uma figura especial destes candomblés jêjes é a serpente, Dã, que representa “o princípio de mobilidade” (Herskovits) e é considerada “o encanto dos bichos de arrasto” (Manuel Falefá).

Nina Rodrigues ainda encontrou vestígios do culto da cobra no candomblé de Livaldina, embora tão apagados que lhe fizeram concluir pela inexistência desse culto na Bahia. Donal Pierson (1838) soube que, em São Caetano, havia uma árvore em que se adorara a serpente. Essa árvore ainda existia há alguns anos, nos fundos da roça de Joãozinho da Goméa, depois arrendada a Vavá Pau-Brasil, e era crença geral que certa Pascoalina ali se transformara em Dã.

No candomblé da velha Emiliana há uma serpente pintada na parede do *barracão*; Manuel Menez me afirmou que “as cobras não o mordem”; e Manuel Falefá, contando-me o nascimento do arco-íris, lhe deu o nome de Sôbôadã, que entretanto suponho seja apenas uma Dã especial de Sôbô (*Sogbo*), pois, no Dahomey, todos os *vôdúns* têm uma. De qualquer modo, Dã está presente em todos os candomblés jêjes ainda existentes na Bahia.

O seu estudo ainda está por se fazer.

OS INKICES DE ANGOLA E DO CONGO

Os candomblés de Angola e do Congo têm os mesmos deuses (*inkices*) que os candomblés nagôs, mas com outros nomes, e talvez com diferenças superficiais de apresentação.

Assim, Ógún é Sumbo ou Nkôce Mukumbe; Nanã, Kêrê-Kêre; Yansã, Bamburucema; Óxóce, Tauamin, Matalumbô ou Congombira; Omòlu, Burungunço ou Kuqüête; Xangô, Zaze, Cambãranguanje ou Kibuko; Lôko, Katendê, identificado com São Sebastião, ou Tempo; Óxalá, Lembá ou Kaçubeká; Óxunmarê, Angôrô; Êxu, Aluvaia ou Bombonjira...

Os negros de Angola e do Congo não tinham deuses próprios, conhecendo apenas, remotamente, *Zambi* (Angola) e *Zambi-ampungu* (Congo), que, talvez por influência da concepção católica da pomba do Espírito Santo, se transformaram e reuniram em Zania-pombo. Há um ou outro *inkice*, apenas, de criação Angola ou Congo, e entre estes Angôrôméa, derivado de Angôrô e identificado com Santa Isabel; Vumbe, as almas dos mortos; Zacaí e Umpanzo, espíritos inferiores que habitam as árvores... Os *inkices* atuais foram apropriados de outros povos, como os nagôs e os jêjes, ou são criações recentes e sem passado.

OS ENCANTADOS CABOCLOS

Os *encantados* caboclos são os mesmos deuses dos nagôs e dos jêjes, já modificados pela influência dos negros de Angola e do Congo e, mais recentemente, pela influência espírita. Sobre isto, há uma leve tintura de conhecimentos — palavras e práticas, em número muito reduzido, — sobre o indígena, mais exatamente o indi-

gena *oficial*, valente, ágil, esperto, profundo conhecedor dos segredos das plantas e em contato com as forças da natureza.

Ora, estes *encantados* são simples reproduções dos *ôrixás nagôs*, como Sultão das Matas ou Caboclo do Mato (Oxóce); são *ôrixás nagôs* modificados pela gente de Angola, como o Caboclo Malembá (Lembá = Oxalá); são *ôrixás nagôs* misturados com *vôdúns jêjes*, e igualmente influenciados pelos negros de Angola, como o Santo da Cobra ou Cobra Cauã, identificado com São Bento, — uma curiosa fusão de Omòlu com Dã; são adaptações de deuses nagôs e jêjes, como Juremeiro, que mora no pé da jurema (Lôko); são as mesmas divindades nagôs e jêjes, como Bôrôcô (Naná Burucu) e Sereia Mukunã (Yêmanjá). Ógún, o deus do ferro, se multiplica nestes *candomblés* em Ógún Marinho, Ógún do Cariri, Ógún *de lê*, Ógún Sete Espadas, Ógún *de ronda*, Ógún da Pedra Preta, Ógún Sete Encruzilhadas, Ógún Menino, Ógún Maiê, Ógún da Pedra Branca...

Poucos *encantados* são autênticos nesses *candomblés*, como Tupã, deus *oficial* dos indígenas brasileiros, e Tupinambá, representação ideal dessa tribo; como Salavá, identificado com São Salvador, que suponho simples corrutela de *salvar* (saudar), e como Peixe Marinho, identificado com São José; o Dono do Mato ou a Caipora, gênio da floresta, que assalta os viandantes pedindo fumo, sempre a pular numa perna só, conhecido no sul por *saci*, — aliás muito semelhante à *iyabá Óssãe*; como o Boiadeiro, de chapéu de couro e longo barbicacho (às vezes, completamente vestido de couro, à moda típica dos vaqueiros do Nordeste), pitando um enorme cachimbo de barro e aboiando —

Quando eu vim de lá de cima,
eu vim foi de pé no chão,
com meu arco e minha flecha,
meu chapéu de couro na mão...

— um *encantado* muito parecido com o Oxóce dos nagôs.

Já outros *encantados*, como Sete Serras, Pena Verde, Serra Negra e os Caboclos Jaci, Mata Verde e Pedra Preta, são recentes e denotam a influência do espiritismo.

A contribuição original dos *candomblés* de caboclo está em Martim-Pescador — a divinização dos animais.

MARTIM-PESCADOR

O pássaro Martim-Pescador — que os negros chamam Martim-Bangolá, Martim-ki-mbanda, Marujo — tem a função de leva-e-traz, de correio entre os mortais e os *encantados*, e por isso mesmo não tem as proporções de um *encantado*, mas de um anjo-da-guarda, na verdade muito especial:

Martim-Pescador,
que está fazendo?
— Tou na porta da venda,
tou bebendo...

As pessoas possuídas por Martim-Pescador apresentam todos os sinais de alucinação alcohólica e se põem a fazer toda sorte de diabruras. Sabe-se, mesmo, que a pessoa está possuída por essa estranha divindade das águas porque, logo em seguida à sua chegada, esta faz o sinal característico de beber, com o polegar direito. Trazem-lhe cachaça — e ela bebe, bebe até não poder mais.

Martim-Pescador,
que vida é a sua!
Tomando cachaça
e caindo na rua...

A família também:

Meu pai é cachaceiro,
minha mãe é beberona...

Marujo tem a função de timoneiro, de guia das embarcações a porto seguro — e foi nessa qualidade que acompanhou a procissão marítima organizada por Sabina, das Quintas da Barra, para levar um presente à mãe-d'água no Monte-Serrate (1938):

Marinheiro,
agüenta o leme,
não deixa o barco virá

Os aderentes dos candoblés de caboclo o imaginam como tendo vindo de Portugal, como os nautas de outrora:

Sou Marujo,
que venho de Lisboa,
navegando pelas onda do má
Eu venho pelo mastro do meio,
pra trazê uma pomba reá

Não é possível imaginar Martim-Pescador, mensageiro dos deuses. senão pedindo cachaça, caindo de bêbedo, à porta da venda, no bojo dos saveiros, na *aldeia* dos caboclos, em toda parte. É um Mercúrio nacional.

12

OS PRESENTES PARA A MÃE-D'ÁGUA

Yêmanjá, a mãe-d'água, mora no Dique e merece as mais ruidosas homenagens da população de cor da Bahia. Tem os nomes mais variados — Janaína ou Dona Janaína, Princesa ou Rainha do Mar, Princesa do Aiuká ou Aruká (o mar), Sereia, Sereia do Mar e Sereia Mukunã, Dandalunda (Angola), Kaiala (Congo), Inaê (aférese de Janaína com mais um ê eufônico), Marabô, Dona Maria...

É o orixá mais poderoso "do fundo do Calunga" (o mar) e é no mar, e em geral nas águas, que se exerce o seu culto. Os devotos lhe dão *presentes* — embrulhos, cestos ou vasos contendo flores, pó-de-arroz, pentes, sabonetes, vidros de perfume, espelhos, laços de fita, etc. — que levam para um lugar bem fundo do mar ou para onde as águas se encontram. Se não afundar, o *presente* não será aceito. Destas homenagens, em toda a baía de Todos os Santos, participam brancos, mulatos e negros, pescadores, marinheiros, carregadores dos portos, artifices, homens do povo. É tão importante o culto popular à mãe-d'água — tanto individual quanto coletivo — que, somente num dia, 2 de fevereiro, há festas de largo, com *presentes* suntuosos, em Itapoã, no Rio Vermelho e na Amoreira (Itaparica).

76

As pessoas que têm *obrigações* com Yêmanjá só se consideram quites com a mãe-d'água quando lhe levaram *presentes*, em ruidosas procissões marítimas, a bordo de saveiros a vela ou a remo, ao som dos atabaques e dos cânticos sagrados, *em todas as águas*, — na Lagoa do Abaeté (Itapoã), em Amaralina, no Dique, na Lagoa de Vovó (Fazenda Grande do Retiro), no Rio Vermelho, nas cabeceiras da Ponte e na Loca da Mãe-D'água (Monte-Serrate). Também se dão *presentes* à mãe-d'água nas povoações itaparicanas da Amoreira, do Bom Despacho e da Gameleira.

Partilham destas homenagens, em posição secundária, Nanã e Oxún.

13

O CARURU DE COSME E DAMIÃO

Cosme e Damião — os Ibêje nagôs — são objeto de grande culto essencialmente doméstico, familiar, na Bahia.

Muitas famílias têm duas pequenas velas sempre acesas diante da imagem dos *meninos*: os gêmeos são casamenteiros, ajudam a encontrar objetos perdidos, protegem contra doenças, *abrem os caminhos* — mudam para melhor a sorte dos devotos. Diante desta imagem, nos dias de quarta-feira e de sábado, põem-se pequeninos pratos de barro com caruru e quartinhas de água nova, da torneira. A água, ao ser mudada, não se joga fora, pelo menos em lugar onde possa ser pisada: servirá para regar plantas ou para beber, pois se acredita que a água das quartinhas de Ibêje comunique saúde.

Oficialmente, os gêmeos têm a sua festa a 27 de setembro, dia preferido para casamentos entre as classes pobres, mas cada família pode festejá-los arbitrariamente, em qualquer dia, desde que cumpra certas obrigações estabelecidas pela tradição. A festa se chama o *caruru dos meninos*.

Três vezes, em dias diversos, antes do sábado ou do domingo geralmente escolhidos para a festa, saem os santos dentro de uma caixa de papelão cheia de pétalas de rosa, a pedir esmolas, conduzidos por algumas crianças. Quase sempre pede-se esmola publicamente, de porta em porta:

77

— Missa pedida pra São Cosmel

Este processo só é usado pelos devotos mais pobres, mas em qualquer caso os santos devem sair, pelo menos até a casa dos amigos, a pedir esmolas, desde um tostão, à vontade. O dinheiro das esmolas deve ser todo gasto com os *meninos*, sob pena de se cometer um pecado imperdoável.

No dia da festa, a família, amigos e aderentes assistem a uma missa para os *meninos*, contratada de antemão numa igreja qualquer. Uma criança — em geral do sexo feminino — leva a imagem particular da família e a deposita no altar, para receber a bênção do padre. Esta missa deve ser mandada celebrar todos os anos, a fim de não *atrasar* o devoto.

Em casa, desde a véspera, os fogões disponíveis estão ocupados no cozimento dos petiscos que constituem o *caruru dos meninos* — caruru, feijão fradinho, abará, acarajé, galinha de xinxim, acacá, banana da terra em azeite de dendê, milho branco, inhame, farofa de azeite de dendê com camarão, pipocas. De faca em punho, as mulheres cortam roletes de cana, pedaços de coco. Outras fazem *aluá*, uma garapa de cascas de abacaxi em fusão ou de gengibre com rapadura. De tudo isto, porém, só é indispensável o caruru. De todas estas comidas se deve pôr um pouco aos pés dos santos, antes de que alguém se tenha servido delas, e, mais, os pés e a cabeça da galinha.

A família terá convidado especialmente todas as crianças da redondeza, pois, quanto maior for o número delas, melhor. Os adultos podem comparecer também, mas só as crianças são *convidadas* para a festa.

A tarde, tem lugar a *comezaina*, que se inicia com o banquete, em comum, da *meninada*, em meio a cânticos especiais, que fazem parte de um verdadeiro ritual, que acompanha, passo a passo, a comida dos santos.

Sobre o chão da sala de jantar estende-se uma esteira de palha, onde se sentarão as crianças, e sobre a esteira põe-se uma bacia de tamanho regular, onde haverá comida suficiente para todas.

Canta-se para chamar as crianças:

Venha cá,
venha cá, Dois-Dois

As crianças se arrumam, como podem, em torno da bacia. Todas devem comer *de mão*, sem garfos nem facas, e, em certos lugares, devem estar também descalças. A *meninada* vai comendo

quanto, como e o que lhe apetece, sem cerimônia, enquanto os adultos, em volta, cantam os três cânticos seguintes:

- 1) Eu te dou que comê, Dois-Dois
Eu te dou que bebê, Dois-Dois
- 2) Eu tenho papai,
que me dá de comê
Eu tenho mamãe,
que me dá de bebê
- 3) Quem me dá de comê
também come
Quem me dá de bebê
também bebe

Este último cântico se refere aos *meninos*, diante de quem se realiza o banquete infantil.

Se, por acaso, a comida acaba, antes de as crianças se saciarem, surgem mulheres trazendo novos pratos e cantando:

Ainda tem mais, Dois-Dois

Agachadas ou sentadas em torno da grande bacia, as crianças comem caladas, ouvindo os cânticos, sujando a roupa e o rosto, interessadas apenas em comer. Mesmo depois de satisfeitas, conservam-se sentadas no chão, os dedos dentro da bacia.

Então, ouve-se o cântico especial para *levantar* a mesa;

Já comeu?

— Já!

Já bebeu?

— Já!

Graças a Deus!

O *já* é a resposta, em coro, das crianças. Logo depois, vêm os cânticos de agradecimento, cantados pelos adultos, cânticos em que se notam influências dos *candomblés* de Angola e do Congo e das *aldeias* de caboco:

- 1) Lóvado seja, ô meu Deus,
(o) que Cosme e Damião comeu!

2) Jambururu,
aêrê-ê-ê,
o macundê que São Cosme recebeu!

3) Sumbo no Cacunda
Angola
caruru milonga
ai-ai
Levanta por Nossa Senhora
Levanta por Zaniapombo
cacurucá-ê

Aqui termina a festa das crianças, seguindo-se então a dos adultos. A excitação provocada pelos cânticos possibilita a continuação da festa pelo resto da tarde — as mulheres batendo palmas, os homens arranhando a faca no prato, todos cantando, entre outras, as seguintes quadras:

Eu vi São Cosme
na beira d'água
comendo arroz
e bebendo água

Cosme e Damião,
menino vadio,
vai jogá espada
na beira do rio

Cosme e Damião,
sua casa cheira
a cravos e rosas
e a flor de laranjeira

Esgotado o repertório de cânticos para os *meninos*, os adultos começam a cantar sambas e, à noite, para coroar a festa, rapazes e moças, ao som de um orquestra improvisada, transformam a casa em *sala de dança*.

Cosme e Damião simbolizam, no costume popular, todos os gêmeos, quer *verdadeiros*, quer *falsos* mas os *verdadeiros* (monozigóticos) são mais especificamente representados por Crispim e Crispiniano.

A REPRESENTAÇÃO DOS DEUSES

Os deuses se representam — como ensinou Nina Rodrigues — “por objetos inanimados”, água, pedras, conchas, pedaços de ferro, árvores e frutos. Especialmente pelas pedras (*itás*), que são residência favorita dos *ôrixás*.

Sob a influência do catolicismo popular, os deuses já se vão fazendo representar pelas suas insígnias — Xangô pelo machado em forma de T, Oxún pelo *abébé* de latão, Omòlu pelo *xaxará*...

A gente dos *candomblés* não tem ídolos, mas figuras com semelhança humana, esculpidas em madeira, chifre de boi ou massa (*ôxés*), que representam sacerdotes ou filhas possuídos pelos *ôrixás*. Os *ôxés* mais comuns são os de Xangô — uma figura de homem encimada pelo machado com asas; os de Yêmanjá — uma mulher ajoelhada, barriguda, de seios enormes, sustentando na cabeça uma gamela; os de Exu — um homem de ferro, nu, chifrado, com um bastão de que partem sete pontas de lança, portanto muito parecido com o diabo cristão, ou um boneco de massa, de tronco vigoroso e braços fortes, obeso, de pernas curtas, os olhos bem abertos e vivos. Não são ídolos, mas, como representam manifestações dos *ôrixás* e são mantidos e cuidados no *pêji* dos *candomblés*, não tardará o dia em que se tornem ídolos, uma transformação para que muito concorre a concepção popular dos santos católicos. Ibêje, os gêmeos, são mesmo representados pelas imagens católicas de Cosme e Damião.

Diante da representação material dos *ôrixás* — pedras, frutas, *ôxés* ou insígnias — há, no *pêji* dos *candomblés*, tigelas com a comida especial de cada e *quartinhas* com água, que se oferece aos amigos e a pessoas gradas, nos dias de festa.

VISÃO DE CONJUNTO

Vemos, assim, que os deuses dos *candomblés* são em geral os deuses nagôs, e em menor escala os jêjes, modificados ou ~~adaptados~~

dos pelos negros de outras nações, como os de Angola e do Congo, e pelos caboclos.

Podemos notar a presença dos ôrixás nagôs em todos os candomblés, ora com os seus verdadeiros nomes, ora com outros, mas em geral com as mesmas características. Os jêjes têm os mesmos deuses que os nagôs, com nomes muito semelhantes, mas também têm Dã. Os negros de Angola e do Congo, não tendo uma concepção tão adiantada das forças da natureza, se apropriaram dos deuses nagôs e jêjes, adaptando-os às suas práticas religiosas, e nesse processo criaram alguns espíritos inferiores, sem maior importância. Os caboclos já receberam os deuses nagôs e jêjes em segunda mão, através dos Angolas e dos Congos, e realizaram as mais estranhas combinações (o Santo da Cobra), as mais curiosas adaptações (Juremeiro), as mais singulares criações (Martim-Pescador). Os candomblés de caboclo levaram ao extremo o trabalho de adaptação iniciado pelos Angolas e pelos Congos, trazendo concepções (a caipora) e idealizações (Tupã e Tupinambá) ameríndias e estabelecendo uma ponte de ligação para as sessões de caboclo (os caboclos Jaci, Mata Verde, Pedra Preta, etc.), em que os candomblés perdem a sua fisionomia em benefício do espiritismo.

Os nagôs são conservadores, tradicionalistas, — um pouco mais do que os jêjes, os Angolas e os Congos são liberais; os caboclos são gente sem tradição, de espírito aberto a todas as influências.

Os nagôs são conservadores, tradicionalistas, — um pouco mais do que os jêjes, os Angolas e os Congos são liberais; os caboclos são gente sem tradição, de espírito aberto a todas as influências.

12

VISÃO DE CONJUNTO

Os nagôs são conservadores, tradicionalistas, — um pouco mais do que os jêjes, os Angolas e os Congos são liberais; os caboclos são gente sem tradição, de espírito aberto a todas as influências.

com feições do tronco e dos joelhos e sibilos ronzantes de
cotope. Os deuses, depois de manifestados em todos os candomblés,
vão recolhidos para o interior da casa e vestidos com as suas par-
teiras especiais. Os candomblés de caboclo, entretanto, quase nunca
seguem esse costume — e é comum que se dançe mesmo com a
vestimenta profana. Entre os deuses nagôs e jêjes, somente Osais
fuma, somente Iku come cachaca e fumo, mas entre os caboclos,
a Caipora e o Botafumeiro para cachaca, martim-pescador para
cachacas de cachaca e os demais encantados fumam opatato. Nos
candomblés nagôs e jêjes, os atabaques são percutidos com cipós
chamados ôrixáns; nos candomblés de Angola e do Congo, ora
com os ôrixáns, ora com as mãos; nos candomblés de caboclo, in-
variavelmente com as mãos. As iniciações dos ôrixás nagôs e jêjes
vão perdendo as suas características, nos candomblés de Angola e
do Congo, pela sua substituição por objetos semelhantes singulares
de caboclo. Somente nos candomblés de caboclo pode acontecer que
pessoas completamente estranhas à casa, durante em transe, dançam,
sem cerimônia, em meio aos banhos encantados.

A LITURGIA DOS CANDOMBLÉS

A liturgia nagô serve de padrão e modelo para as festas de todos os candomblés, com pequenas alterações que não modificam essencialmente a sua fisionomia.

O tempo de iniciação, entre os nagôs e os jêjes de cerca de um ano, vai-se reduzindo com os Angolas e os Congos, até ficar em apenas dezessete dias entre os caboclos, ou mesmo zero, em certos casos. Se as filhas nagôs e jêjes se dedicam, por toda a vida, a um único ôrixá, os Angolas e os Congos, e especialmente os caboclos, podem receber em si dois, três ou mais *encantados*. As filhas nagôs e as *vôdúnsi* jêjes, quando possuídas pelos deuses, dançam de olhos fechados, com movimentos para dentro do círculo. Os candomblés de Angola e do Congo seguem mais ou menos esse exemplo, mas os *encantados* caboclos dançam de olhos abertos, com movimentos para fora. A dança dos candomblés nagôs e jêjes, e em menor escala Angola e Congo, é pesada, desgraciosa e monótona, quase senhorial, exigindo movimentos apenas de braços e pernas, exceto em determinadas ocasiões, enquanto a dança dos candomblés de caboclo é animada, vivaz e decorativa, permitindo muito de iniciativa pes-

soal, com flexões do tronco e dos joelhos e súbitas reviravoltas do corpo. Os deuses, depois de manifestados, em todos os candomblés, são recolhidos para o interior da casa e vestidos com as suas paramentos especiais. Os candomblés de caboclo, entretanto, quase nunca seguem esse costume — e é comum que se dance mesmo com a vestimenta profana. Entre os deuses nagôs e jêjes, somente Óssã fuma, somente Èxu come cachaça e fumo, mas, entre os caboclos, a Caipora e o Boiadeiro pitam cachimbo, Martim-Pescador bebe canadas de cachaça e os demais *encantados* fumam charuto. Nos candomblés nagôs e jêjes, os atabaques são percutidos com cipós chamados *ôghidavis*; nos candomblés de Angola e do Congo, ora com os *ôghidavis*, ora com as mãos; nos candomblés de caboclo, invariavelmente com as mãos. As insignias dos ôrixás nagôs e jêjes vão perdendo as suas características, nos candomblés de Angola e do Congo, pela sua substituição por objetos semelhantes, singulares ou curiosos, e são gradual ou totalmente eliminados nos candomblés de caboclo. Somente nos candomblés de caboclo pode suceder que pessoas completamente estranhas à casa, quando em transe, dançam, sem cerimônia, em meio aos demais *encantados*.

2

AS HOMENAGENS COLETIVAS AOS ÔRIXÁS

Os ôrixás nagôs, vestidos com as suas roupas especiais, são saudados, ao voltar à sala das festas, com o cântico:

— Édurô dêmin lônã
— Ê a umbó k'o uá jô

que é uma homenagem conjunta aos deuses. Todos os presentes se levantam e se conservam de pé até que o cântico termine.

Nos candomblés de Angola e do Congo, os *inkices* são saudados com um cântico igualmente de homenagem coletiva:

Tóté! Tóté!
Tóté de maiongá!
— Maiongonghê!
— Maionga-ê!

Entretanto, nos candomblés de caboclo, o *encantado* mesmo se anuncia, saudando a *aldeia*, e em seguida canta *cantigas de licença*, em que palavras nagôs (*agô* = licença), angolenses e portuguesas se misturam:

Banda munxá irá,
agô
Banda munxá irá.
agô lêlê
Banda munxá irá,
me dá licença

Este cântico tem correspondente em nagô:

Agô lêlê
agô lô daké
(ou agô lônã)
ô xauôrô

Somente nos candomblés de caboclo o *encantado* fala imediatamente depois de manifestado. Nos demais candomblés, os deuses se conservam calados e em geral suspendem a dança até que estejam devidamente paramentados.

3

SAUDAÇÕES ESPECIAIS

Todos os deuses têm saudações especiais, conhecidas de todos os aderentes dos candomblés.

A de Oxalá é *Èxê-ê babá* (Oxalufã) e *Ep, ep, babá* (Óxódinã ou Óxaguinhã); de Xangô, *Kauô Kabiêcilê*; de Omòlu e Óbaluayê, *Atôô*; de Óxóce, *Okê*; de Yansã, *Eparrei*; de Oxún, *Óru-iêiê-ô*; de Yemanjá, *Odô iyá-ê*; de Nanã, *Salubá*; de Oxunmarê, *Arrôbôbô*; de Ogún, *Patakôri*; de Óssã, *Eu-Eu*; de Ibêje, *Iá-ô*... A saudação de Èxu é *Larôê*.

Estas exclamações animam os deuses durante as cerimônias, dando maior vigor e interesse à música e à dança.

OS ENCANTADOS PEDEM CACHAÇA

Depois de saudar a *aldeia* dos caboclos, o *encantado* se curva para a frente, com as mãos unidas no baixo-ventre, soltando grunhidos e monossílabos ininteligíveis, para saudar os tocadores de atabaque, ou, sem qualquer hesitação, diz ao que veio:

Eu sou caboclo
que só visto pena
Eu só vim em terra
— jêtruá!
pra beber jurema...

Se não é atendido com a desejada presteza, o *encantado* insiste no seu pedido, cantando *sotaque*, para refrescar a memória dos circunstantes:

Eu vi o cheiro,
mas não vi a pinga,
meus camarada...

Os *encantados* caboclos bebem cachaça comum, como Martim-Pescador, ou uma escura combinação de cachaça com ervas do mato, chamada *malaça* ou *jurema*, esta última quando preparada com o fruto da jurema.

DANÇAS

Cada *ôrixá* tem a sua maneira especial de dançar. *Oxalá*, nas suas duas formas, dança quebrando o corpo, com ligeira flexão dos joelhos; *Xangô*, com as mãos para cima, os braços em ângulo reto; *Yansã*, como que afastando alguma coisa de si;

Omôlu, velho, com as mãos para o chão, o corpo curvado, cambaleando; *Óbaluayê*, dando passos rápidos para um lado e para o outro, com o braço em ângulo obtuso apontando para a direita ou para a esquerda, conforme o caso; *Ogún*, *traçando* espada, com movimentos de esgrimista; *Óxóce*, com as mãos imitando uma espingarda, apontando para atirar; *Oxún*, sacudindo a mão direita, como se fosse um leque; *Yêmanjá*, curvada para a frente, encolhendo os braços para si, à altura do baixo-ventre; *Naná*, como se estivesse com um menino nos braços; *Lôko*, de joelhos, coberto de palhas da Costa; *Ossãe*, pulando num pé só, como a *Caipora*; *Óbá*, com a orelha esquerda coberta pela mão...

A ORQUESTRA DOS CANDOMBLÉS

A orquestra dos candomblés se compõe de três instrumentos principais — o atabaque (*ilu*), o agôgô e a cabaça.

Há três espécies de atabaque, o grande (*rum*), o médio (*rum-pí*) e o pequeno (*lé*). Os atabaques são considerados essenciais para a invocação dos deuses. Os nagôs e jêjes percutem o couro com os *ôghidavis*, mas os caboclos o tocam com as mãos, não sendo raro verem-se pessoas de mãos rachadas de tocar atabaque. Nos candomblés de Angola e do Congo, e na maioria dos candomblés de caboclo, o atabaque tem o nome de *engoma* (do quimbundo *angoma*) e o seu tocador o nome de *cambondo*,

Cambondo que fala engoma...

O agôgô é um instrumento de ferro — duas campânulas, superpostas, uma menor do que a outra, — percutido com uma vareta igualmente de ferro. O som deste instrumento se destaca notavelmente sobre os demais. Quando tem apenas uma campânula, chama-se *gã*.

A cabaça é uma cabaça comum coberta com uma rede de malhas feita com sementes chamadas contas de Santa Maria. Durante alguns anos, recentemente, em vista da proibição policial contra os

atabaques, a orquestra dos candomblés contava principalmente com estas cabaças, outrora chamadas *piano-de-cuia* ou *agüê*.

O chefe do candomblé acrescenta à orquestra, quando nagô ou jêje, o som do *adjá*, uma ou duas campânulas compridas que, sa-cudidas ao ouvido da filha, ajudam a manifestação do ôrixá, e, quando Angola ou Congo, o som do *caxixi*, um saquinho de palha trançado cheio de sementes.

Antes de começar a dançar, a filha deve reverenciar a orques-tra, com a cabeça em terra. À chegada de um ôgã, os tocadores interrompem a sua música e saúdam, com um toque especial, o recém-chegado, que deve, meio ajoelhado, passar a mão no chão e levá-la à testa, tocando depois, com os dedos, os atabaques. Os ôri-xás, manifestados nas filhas, vêm homenagear a orquestra e passar complacientemente a mão pela cabeça dos seus componentes.

Sem atabaque, a festa perde 90% do seu valor, pois esse ins-trumento é considerado o meio de que se servem os humanos para as suas comunicações e para as suas invocações aos ôrixás. É ainda, como na África, o seu telégrafo, dando a grata notícia da festa à gente do candomblé por acaso distante. É o elemento de animação das cerimônias. É o único instrumento realmente apropriado para saudar os ôrixás, quando já *desceram* entre os mortais, ou para in-vocá-los, quando a sua presença é necessária; para saudar os *ôgãs*; para marcar o ritmo — ora monótono, ora decorativo, ora verti-ginoso e aparentemente desordenado — das danças sagradas. E, quando os ôrixás se negam a comparecer ou quando a sua ausência redundna na falta de interesse da festa, é ainda o atabaque que provê a essas dificuldades tocando o *adarrúm*, que desorienta completa-mente as filhas e as faz cair, uma após outra, no transe que precede imediatamente a chegada dos ôrixás:

Baraúna caiu,
quanto mais gente...

Em alguns candomblés, há atabaques enormes, por vezes maio-res do que um homem de altura mediana. Para percuti-los, o toca-dor deve subir a uma escada ou se sentar num estrado, com as pernas trançadas em volta do instrumento. São os *gigantes*, natu-ralmente usados em raras ocasiões.

Com as recentes proibições contra o uso dos atabaques, vários candomblés trataram de guardar os seus atabaques em lugar seguro, não só por serem atabaques tradicionais, de muitos anos de uso, que

passaram por certas cerimônias mágicas antes de entrar em ação nas festas (“os atabaques *comem* sangue...”), como porque a sua apreensão pela polícia constituiria uma verdadeira mutilação do seu poder de comunicação com os ôrixás. Isto se refere, especialmente, aos atabaques do Engenho Velho e do Gantois.

A orquestra está sob a direção de um dos ôgãs, o *alabê*, mas a iniciativa dos cânticos pertence à *iyá têbêxê*, uma das filhas mais velhas encarregada de fazer o solo para o coro das filhas, ou, em certas ocasiões, a personagens importantes dos candomblés, como o babalaô Martiniano do Bonfim, o estivador Filipe Néri (Filipe Xangô de Ouro ou Filipe Mulêxê), já falecidos, ou o negro Bon-fim, que, pela sua posição, podem *criar* novos cânticos para os ôrixás.

7

RITOS DE PURIFICAÇÃO

Os candomblés obedecem a certos ritos de purificação, desti-nados a preparar a casa para o novo ciclo anual de festas.

Em todos os candomblés se realiza, numa determinada sexta-feira do ano, a *festa da água de Oxalá*. Esta cerimônia, no Engenho Velho, se realiza na última sexta-feira de agosto e no Ôpô Afonjá (Aninha) na última sexta-feira de setembro. As primeiras horas da manhã, ainda com escuro, as filhas, completamente vestidas de branco, vão em procissão à fonte que serve ao candomblé, carre-gando talhas, potes, moringas, quartinhas e outros vasos de barro, em meio a cânticos e danças, buscar água para renovar a provisão da casa. No *barracão*, os atabaques roncavam, enquanto as filhas, em coluna simples, com a vasilha ao ombro, fazem o caminho entre a casa e a fonte, à luz vacilante da aurora. À noite, nesse mesmo dia, o candomblé está em festa. Outra versão da água de Oxalá é a matança de Oxunmarê, realizada por alguns candomblés no Ano-Bom, com a circunstância de que se sacrificam animais para Oxun-marê, o arco-íris, e não para Oxalá.

Os *presentes* para a mãe-d'água e o caruru de Cosme e Damião, como *abrem* os caminhos, são de certa maneira cerimônias de puri-ficação de que os candomblés, coletivamente, se podem valer.

Os ògãs usam o copo d'água para *limpar* os seus passos.
 As filhas, quando se sentem necessitadas de purificação, fazem *bôri* (*dão de-comer à cabeça*) ou *lavam* as suas contas. Estas cerimônias implicam na idéia de pecado, por ação ou por omissão, — o desleixo no culto dos deuses. O *bôri* se realiza no interior do candomblé e tem por objetivo aplacar as iras do ôrixá, considerado *dono* da cabeça da filha, livrar a pessoa de preocupações e dar-lhe saúde. O chefe do candomblé faz uma mistura de ôbi, ôrôbô, ôri e limo da Costa, que esfrega sobre o crânio da filha, e em seguida faz correr sobre a sua cabeça (e, portanto, sobre o ôrixá) o sangue dos animais prediletos do deus, sacrificados no momento. O *bôri* se faz sobre uma esteira e a filha deve estar ajoelhada durante a cerimônia. A *lavagem da contas* (que representam o ôrixá da pessoa), com sabão da Costa e as folhas especiais do deus, é outra cerimônia de purificação muito comum, com o mesmo resultado do *bôri*.

Homens e mulheres podem, anualmente, purificar o corpo e o espírito a 24 de agosto, na misteriosa fonte de São Bartolomeu, nas vizinhanças de Pirajá, — uma pancada d'água, escondida na floresta, que cai do alto de uma penedia batida por ligeiro raio de sol, em que por vezes surge a serpente do arco-íris.

MALEMBES

Os caboclos fazem o *mea culpa* em meio às cerimônias públicas, cantando os *malembes*, cânticos de misericórdia:

Eu venho de longe,
 cheguei agora,
 pedindo *malembe* a Nossa Senhora

Em geral, os *malembes* são uma chamada dos *encantados*, pedindo-se, a cada qual, que *tenha compaixão* e *venha valer* (socorrer) os mortais.

É uma penitência coletiva.

O galo manda a pessoa comer arroz, doces e frutas com pedidos em azeite de dendê e em chamas; comer frutas; comer logo a panhadas de pólvora depositada na palma das mãos ou meter a mão, durante muito tempo, em azeite de dendê a ferver... Se a pessoa rituales, indico, não há mais dividas sobre a presença do talice.

SALVA O GALO

Os candomblés de caboclo têm, como parte do seu ritual, o *salva o galo*, realizado durante as festas, quando, à meia-noite, os galos da vizinhança começam a cantar.

A festa se interrompe para *salvar* o galo:

O galo cantou,
 lá em Belém.

Outras vezes, sem tantas reminiscências da Bíblia, o galo canta simplesmente na *aldeia* dos caboclos.

10 INGÔRÔCI

Os candomblés de Angola e do Congo saúdam conjuntamente os *inkices* com um cantochão lúgubre, o *ingôrôci*, que se compõe de mais de trinta cantigas diferentes.

As *muzenzas* se sentam em esteiras, em volta do *tata*, que, com um caxixi na mão, faz o solo, respondido por um coro de gritos entrecortados por pequenas pancadas na boca.

11 PROVAS DA POSSESSÃO

Para coibir a simulação do transe — mais comum do que parece — os candomblés de Angola e do Congo, por vezes, realizam provas com as pessoas possuídas pelos *inkices*.

O *tata* manda a pessoa comer *acará*, bocados de algodão embebidos em azeite de dendê e em chamas; comer brasas; tocar fogo a punhados de pólvora depositados na palma das mãos ou meter a mão, durante muito tempo, em azeite de dendê a ferver... Se a pessoa atravessa, indene provas, então não há mais dúvidas sobre a presença do *inkice*.

Os candomblés de caboclo também usam estas práticas, embora não como provas, — como manifestações da força, da importância e dos poderes sobrenaturais dos *encantados*.

12

REPASTOS COMUNAIS

Certos ôrixás nagôs oferecem banquetes anuais — uma comunhão primitiva, rudimentar — à gente da casa.

Os mais conhecidos desses repastos comunais, muito concorridos e apreciados pelos aderentes do candomblé, são o Pilão de Oxalá (moço), em que predomina o milho branco (*êbô*), e o *ôlubajê de Omòlu-Óbaluayê*, em que o elemento principal são as pipocas. O candomblé do Ogún-já (Procópio) encerra as suas festas com a *feijoada* de Ogún, outra comida coletiva.

O caruru de Cosme e Damião, embora somente para crianças, se enquadra nesta categoria.

13

DISTRIBUIÇÃO DOS DIAS DA SEMANA ENTRE OS ÔRIXÁS

Os dias da semana são distribuídos, de acordo com a tradição nagô, pelos vários ôrixás, obtendo-se o seguinte quadro:

Segunda-feira	— Éxu e Omòlu.
Terça-feira	— Nanã e Oxunmarê.
Quarta-feira	— Xangô e Yansã.
Quinta-feira	— Óxóce e Ogún.
Sexta-feira	— Oxalá.
Sábado	— Yêmanjá e Oxún.

Há certa lógica nesta combinação dos ôrixás. Na terça-feira, temos a chuva e o arco-íris; na quarta, os raios e os ventos, — a tempestade; na quinta, a caça e as artes manuais; no sábado, a água do mar e a água doce. A sexta-feira é consagrada a Oxalá por influência do catolicismo, mais exatamente do culto ao Senhor do Bonfim. Na segunda-feira, Éxu garante a felicidade dos dias seguintes e Omòlu garante a saúde e o bem-estar, purificando a semana.

O domingo dedica-se coletivamente a todos os ôrixás.

O CARÁTER PESSOAL DOS ÔRIXAS

O CULTO dos ôrixás e o cuidado com a casa estão entregues a sacerdotisas chamadas *filhas-de-santo* (nagô), *vodúnsi* (jêje), *muzenza* (Angola e Congo) e *cavalos* (caboclos).

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 ôrixás, em qualquer das 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 Oxún lhe traz uma menina nos braços: a menina a nascer será dedicada a essa *iyabá*. Imaginemos, porém, que o 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 Oxún. De acordo com as estórias que se contam, Yemanjá tem tentado afogar pessoas que se

recusam a obedecer-lhe, tendo sido necessário, muitas vezes, fazer grandes sacrifícios para lhe abrandar a cólera. O anjo-da-guarda pode manifestar-se em qualquer época, seja na vida intra-uterina, seja depois, na juventude, na mocidade ou na velhice, mas, depois de manifestado, exige certas satisfações, a que não se pode fugir sem grande risco. Em geral, a manifestação do anjo-da-guarda não deixa dúvidas sobre a individualidade do ôrixá. E, se as houver, sempre se pode recorrer à mãe-de-santo ou ao *elúô*, que, por um processo divinatório especial, imediatamente o identifica.

O ôrixá protetor, embora se chame Ogún, Xangô ou Oxalá, tem sempre caráter pessoal — o Xangô de A diferirá do de B, como o Ogún de C diferirá do de D. São todas manifestações diferentes do mesmo ôrixá, que se multiplica ao infinito a fim de atender a todos os seus devotos.

O ôrixá escolhe, entre os mortais, os seus *cavalos*, os intermediários através de quem se comunicará com os homens. Só a morte libera o *cavalo* da submissão ao ôrixá. Nestas condições, faz-se necessário prepará-lo para receber a presença do deus. Esta é a tarefa dos chefes de candomblé. Ora, como todas as pessoas têm anjo-da-guarda, têm, portanto, um *santo* em potencial. O chefe do candomblé precisa *fazer* ou *assentar* o santo, pôr o devoto em condições de servir de bom veículo ao ôrixá.

Acontece, porém, que, se toda gente tem anjo-da-guarda, nem todos têm *santo*, isto é, nem em todos se dá a manifestação do ôrixá. Assim, as pessoas são divididas entre filhas-de-santo (inclusive a mãe e a mãe-pequena) e as demais, com que se distribuem os trabalhos de administração dos candomblés, como *ogãs*, *ékédes*, etc. Nasce, aqui, o processo chamado *feitura do santo*, sob a alta direção da mãe.

A FEITURA DO SANTO

Em primeiro lugar, a mãe *olha* o santo da inicianda — confirma, por adivinhação, o seu ôrixá protetor, mesmo que este já se tenha manifestado anteriormente, de maneira a não deixar dúvidas sobre a sua identidade.

As pretendentes começam, desde então, a juntar dinheiro para as despesas de iniciação, que totalizam, por vezes, muitos milhares

de cruzeiros. Desde o primeiro dia, têm certas obrigações em relação com o ôrixá — devem homenageá-lo no dia da semana que lhe é consagrado, devem abster-se de relações sexuais nesse dia, devem observar certos tabus alimentares.

Depois de preparadas as suas vestimentas sacerdotais, a pretendente passa algum tempo morando no candomblé. Logo ao chegar, deve tomar um banho de folhas ao ar livre, sob a direção da mãe, e mudar a roupa profana por outra totalmente nova — uma cerimônia de purificação. Em seguida, passa pelo *atin*, folhas para limpar o corpo, de acordo com o seu ôrixá, e por um período de treinamento, aprendendo a cantar para os ôrixás, a reconhecer os toques dos atabaques, como o *alujá* de Xangô e o *ópanijé* de Omòlu, — na verdade um curso de extensão, pois as pretendentes em geral já sabem essas coisas, por serem nascidas e criadas dentro do candomblé. Depois, num determinado dia, o *alabê* toca para o santo da pretendente, sete, quatorze ou vinte e uma cantigas, até que o ôrixá se manifeste — uma nova confirmação da identidade do ôrixá. Se, depois das vinte e uma cantigas, o ôrixá não chega, faz-se um *bôri* com água fria e recomeça-se a cerimônia. É raro, entretanto, que o ôrixá não chegue na primeira série de sete cantigas.

Então, as pretendentes entram para a *camarinha*, já com o nome de *iaôs*, e são submetidas à depilação, que em alguns candomblés é total, atingindo os pelos das axilas e do púbis. Depois disso terão a cabeça friccionada com a água dos axés e pintada de azul ou branco e o rosto pintado com laivos escuros à altura das têmporas, em substituição aos cortes que se faziam na pele, na África.

No interior da *camarinha*, as iniciandas devem passar dezessete dias, completando a sua educação religiosa, em absoluto retiro espiritual. Não aparecem em público, nem podem sair, sob pretexto algum, do candomblé; observam proibições contra certos alimentos e contra as relações sexuais; não podem falar com pessoas estranhas e, para se comunicarem com as pessoas da casa, batem palmas (*paó*) e se valem da mímica, usando o mínimo possível de palavras. (As pessoas do candomblé, não incumbidas de lhes *fazer* o santo, pedem *karôkê* três vezes, antes de lhes dirigir a palavra). As pretendentes dormem todas na *camarinha*, em geral sobre as mesmas esteiras. É comum trazerem um torso de pano à cabeça, para ocultar a falta dos cabelos. É obrigatório trazerem, como sinal de sujeição, uma tornozeleira de guizos (*xaôró*). O conjunto das iaôs chama-se *barco*.

Durante o período de iniciação, as iaôs devem tomar banho, de madrugada, na fonte ou no riacho mais próximo, com a assistência, apenas, da mãe e das suas auxiliares imediatas (*ariaxé* em nagô, *maionga* nos candomblés de Angola, do Congo e caboclo).

Afinal, a mãe escolhe a data para o *ôrunkó* — o dia em que os ôrixás devem *dar o nome* — uma das cerimônias mais apreciadas do candomblé. O santo de cada filha tem caráter pessoal e, portanto, deve ter um nome especial que o identifique. No dia do *ôrunkó*, realiza-se uma festa pública, em meio à qual cada iaô, dançando por sua vez, possuída pelo seu respectivo ôrixá, grita, entre os aplausos gerais, o nome por que deve ser conhecido o Ôgún, o Xangô ou o Oxóce que a possui.

Depois da festa, pela madrugada, a roupa suja da iaô é conduzida para a fonte — mais uma cerimônia de purificação.

Em seguida ao *ôrunkó*, as iniciandas começam a gozar de relativa liberdade, podendo mesmo sair de casa, mas em bando, entre outras coisas para *tomar a bênção* a pessoas do seu próprio candomblé ou dos candomblés vizinhos, com o que conseguem, por vezes, belas somas em dinheiro.

3

A COMPRA E A QUITANDA DAS IAÔS

No domingo subsequente ao *ôrunkó*, têm lugar as cerimônias da *compra* e da *quitanda* das iaôs ou *panã*.

A *compra* se assemelha a um leilão. Alinhadas as iaôs, a mãe fala das excelências de cada, propondo um preço para a sua aquisição e explicando que a *compra* vale como a compra de uma escrava, pois a iaô fica na obrigação de obedecer ao *comprador* por toda a vida. (Em geral, o *comprador* já está escolhido de antemão). Os *compradores* avançam nos lances. Aceito pela mãe o lance fictício, a assistência aplaude e o *comprador* e a iaô fazem uma volta na sala, ao som festivo dos atabaques. O mesmo se realiza com as demais iaôs.

Acabada a cerimônia da *compra*, tem lugar a *quitanda* das iaôs. No chão da sala, alinham-se painéis de mungunzá e de vatapá, latas de aluá, pratos de acarajé, abará, pipocas, amendoim, acaçá, cocada,

queijadas, feijão de azeite, cestos de roletes de cana, gamelas de fubá, caxixis, bananas, laranjas, pinhas (frutas-de-conde), pedaços de coco, etc. Uma pequena feira-livre. Sentadas em pequenos bancos, as iaôs, ainda de cabeça raspada, são as vendedoras. Os presentes vão comprando as gulodices ali expostas, que nesse dia custam mais caro do que nunca. O barulho é infernal: as iaôs estão, quase sempre, possuídas por *êrês* e uma delas, mesmo, deve vir fazer pilhérias, antes da *quitanda*, com os assistentes. Outras vezes, frutas, doces, etc., ficam sob a guarda de uma única iaô, possuída por um *êrê* e armada de longo cipó, com que espanca os circunstantes, que, a pretexto de comprar as coisas, devem roubá-las. É uma cerimônia divertida e alegre.

4

O KÊLÊ, SÍMBOLO DA SUJEIÇÃO

Na sexta-feira seguinte, as iaôs, incorporadas, vão em romaria à igreja do Bonfim, em companhia da mãe-pequena, e ocasionalmente da mãe, e daí voltam para casa.

Estão *feitas*.

Três meses depois, entretanto, os tabus continuam em vigor, pois, no pescoço das iaôs, permanece o *kêlê*, também chamado *gravata do ôrixá* — outro sinal de sujeição — que a mãe tira e coloca aos pés dos seus respectivos santos, dando-lhes então a liberdade.

5

IAÔS E ÉBÔMINS

As filhas se dividem por categorias que levam em conta apenas o tempo de iniciação. Assim, desde que começa o processo de *fazer* o santo, a filha tem o nome de iaô (*yawô*), que em nagô significa *esposa*, mas, entre os candomblés da Bahia, tem o sentido de *noviça*. Como iaô, a filha deve obediência a todas as filhas mais velhas da

casa (sempre em relação ao tempo de iniciação) exceto às suas companheiras de *barco* ou àquelas que se iniciarem depois, a quem, aliás, tratará de *irmãs*. Sete anos depois de iniciada (*feita*), a filha passa a *ébômin*. Só então, ao menos nos candomblés que ainda conservam a antiga tradição africana, pode ocupar todos os cargos importantes do candomblé, desde o de auxiliar imediata da mãe (*mãe-pequena*) até o de chefe do candomblé (*mãe*). É costume, ao atingir a posição de *ébômin*, que a filha pague uma festa pública comemorativa deste acontecimento, com o sacrifício de bichos de pena e de animais quadrúpedes. As demais filhas do candomblé começam a tratá-la pelo seu título, tomando-lhe respeitosamente a bênção.

Em geral, para chegar a uma posição relevante no candomblé, a antigüidade da iniciação é um requisito essencial. Para alcançar o posto de mãe-pequena, deverá a filha ser a mais velha da casa, depois da mãe. Embora, logicamente, devesse ser esse o caso também com a mãe, a amizade e a confiança do chefe falecido do candomblé podem ter grande importância na escolha da mãe, resultando daí que nem sempre é a filha mais velha a que dirige a casa. Este fato tem a sua explicação na qualidade pessoal da obrigação (*carrego*) do chefe, que este se sente com o direito de legar, juntamente com os bens móveis e imóveis do candomblé, à pessoa da sua mais imediata confiança.

6

POSIÇÃO DA FILHA DENTRO DO CANDOMBLÉ

A filha, em relação à gente da casa, está em posição nitidamente inferior. Teoricamente, todos os membros do candomblé lhe são superiores, podem lhe dar ordens e têm direito à sua mais estrita obediência. Praticamente, porém, a filha está em contato direto e diário apenas com a mãe, a mãe-pequena e, talvez, algumas filhas mais antigas da casa. Nos dias de festa, a filha deve render homenagem aos tocadores de atabaque e ao seu alabê, aos ôgãs, às êkêdes, ao axôgún, ao pêjí-gã, aos velhos e velhas da casa e aos assistentes importantes da cerimônia, de outros candomblés, porventura presentes.

É a filha quem se incumbe de todos os serviços domésticos — cozinhar, lavar, engomar, varrer, sacudir a poeira, enfeitar o *barra-*

cão; quem deve tratar dos ôrixás, não apenas do seu ôrixá particular, mas do pêji do candomblé; quem deve mudar a água das quartinhas dos santos nos seus respectivos *assentos*; quem deve enfeitar esses *assentos* com rendilhados de papel de seda, velas, flores, de acordo com a festa a celebrar; quem vela pela boa ordem da cerimônia, embora esse trabalho pertença, teoricamente, aos ôgãs. É a filha, ainda, a responsável direta pelo bom nome do candomblé, pois que é da sua maneira de dançar, da exatidão dos rituais, da beleza do canto, da disciplina que se note na festa, da obediência que preste às regras estabelecidas, que se infere a excelência, ou não, do candomblé.

As filhas são o espelho que reflete o bom ensinamento que se dá no candomblé.

7

CONDIÇÃO SOCIAL E ECONÔMICA DAS FILHAS

Com as quarenta filhas do Engenho Velho presentes à festa de Oxóce, a 16 de junho de 1938, tentei um inquérito acerca da sua condição social e econômica. Naturalmente, os resultados obtidos não são completos, entre outras coisas porque o número de filhas do Engenho Velho é muitas vezes maior. O inquérito foi realizado, também, apenas na parte da tarde, antes da festa, pois, durante a cerimônia, seria impossível conseguir a sua atenção. Os números obtidos são ilustrativos e oferecem margem para conclusões seguras.

Quanto às profissões por elas exercidas, as filhas se dividiam da seguinte maneira:

Modistas	6
Vendedoras ambulantes	16
Domésticas	18
	<hr/>
	40

Profissões humildes, como se vê. As domésticas incluíam, no seu número, senhoras casadas ou amasiadas, que se ocupavam pessoalmente dos serviços caseiros, e empregadas pagas, para copa, cozinha, lavar e engomar, ao ínfimo preço que então se pagava na

Bahia — de vinte a trinta cruzeiros por mês, se bem que com casa e comida. As vendedoras ambulantes eram as mulheres de tabuleiro à cabeça, que vendem acarajé, mungunzá, bananas, etc., nas esquinas da Cidade, e as poucas que se estabeleceram com barracas nos mercados públicos e aí vendiam *fato*, as vísceras do boi. Não se deve tomar a profissão de modista como economicamente importante. Estas filhas, às vezes muito hábeis, tinham a sua freguesia entre a gente pobre e só raramente cosiam vestidos de seda; não trabalhavam em *ateliers*, mas em casa, e de encomenda. Dificilmente alcançavam uma renda mensal de cem cruzeiros.

A idade das filhas oscilava entre 20 e 70 anos, como se vê no quadro abaixo:

De mais de 20 anos	16
" " " 30 "	8
" " " 40 "	9
" " " 50 "	5
" " " 60 "	1
" " " 70 "	1
	<hr/>
	40

Algumas filhas, especialmente das de mais de trinta anos, não sabiam a sua idade exata, calculando-a, aproximadamente, por certas referências de memória.

Vejam os como se distribuía as profissões entre as mais moças, as de vinte anos, que eram o futuro do candomblé do Engenho Velho:

Modistas	5
Vendedoras ambulantes	2
Domésticas	9
	<hr/>
	16

Assim, a gente nova detinha a quase totalidade das modistas (6), a metade das domésticas (18) e a minoria das vendedoras ambulantes (16), por isso mesmo fadando ao desaparecimento essas figuras típicas da Cidade.

A média das idades era de 36,6.

Tentei, ainda, um estudo aproximado das possibilidades econômicas das filhas. Havendo necessidade de reforma geral no Engenho

Velho, perguntei-lhes quanto cada qual poderia dar, mensalmente, fora das suas obrigações como filhas, para as obras urgentes de que o candomblé necessitava. Obtive as seguintes respostas:

26	podiam dar	Cr\$	5
7	"	"	Cr\$ 2
3	"	"	Cr\$ 3
2	"	"	Cr\$ 1
1	podia dar	Cr\$	10

Desta maneira, o candomblé poderia contar, por mês, com uma renda igual a cento e sessenta e cinco cruzeiros. Em média, cada filha teria de entrar com Cr\$ 4,125 para os cofres comuns.

Uma das filhas, vendedora ambulante, com quarenta e cinco anos, nada podia dar, por não estar trabalhando, mas foi também uma vendedora ambulante, esta de cinqüenta e quatro anos, quem prometeu dar Cr\$ 10 por mês.

Vejamos, agora, como se distribuía, por profissão, o número das que podiam dar Cr\$ 5:

Modistas	5
Vendedoras ambulantes	10
Domésticas	11

Todas as 40, sem exceção, habitavam em ruas e bairros pobres.

8

FILHAS DE ANINHA, DE MARIA NENÉM E DE FLAVIANA

Certas mães têm enorme *filharada*, no seu candomblé ou já dirigindo outros candomblés. Tal era o caso de Aninha e de Maria Neném. O mais notório, entretanto, era o da velha Flaviana Bianchi — talvez a mãe de mais numerosa *prole* da Bahia. Isto corrê, ou por conta da importância do candomblé, como no caso de Pulquéria, do Gantois, ou por conta da bondade e da simpatia pessoal da mãe, como no caso de Aninha, de Maria Neném e de Flaviana.

VII

1

OS CHEFES DOS CANDOMBLÉS

Ao assumir a chefia do candomblé, a filha passa a mãe e, como os candomblés são igrejas independentes entre si, em si mesma resume, inquestionavelmente, toda a autoridade espiritual e moral.

O título de *mãe* vem do fato de o chefe do candomblé aceitar iniciandas (*filhas*, no futuro) para criar na devoção aos 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*. Desde que toda gente, dentro ou fora do candomblé, tem um espírito protetor, que deve habitar o seu corpo, e desde que o chefe do candomblé precisa preparar a inicianda para receber, em si mesma, a visita mais ou menos frequente da divindade, — um processo que exige tempo, convivência diária, prática de um conjunto de cerimônias secretas no interior do candomblé, com a orquestra especial de tambores e de instrumentos musicais africanos, — *fazer o santo* vale por uma segunda educação, que confere ao chefe da seita a ascendência de *mãe* em relação à filha.

A exigência antiga de sete anos, pelo menos, de iniciação, para poder tomar sobre os ombros a tarefa de dirigir um candomblé, já hoje decaiu de importância nos candomblés não nagôs. Com efeito, Zé Pequeno, Germina, Idalice, outros pais e mães nunca passaram pelo processo de *fazer o santo*: “Ninguém lhes pôs a mão na cabeça”. Para estes casos se criou uma tapeação — os interessados afirmam que os seus respectivos ôrixás foram *feitos em pé*, ou seja, eram tão evidentes e tão poderosos que dispensaram a intervenção de terceiros. Daí o vasto número de pais e mães improvisados, que tanto têm comprometido a pureza e a sinceridade dos candomblés.

Os chefes são chamados de diversas maneiras, na Bahia. Nos candomblés nagôs usam-se por vezes as expressões yôrubás *iyalôrixá* e *babalôrixá*, que significam, exatamente, mãe e pai-de-santo. Nos candomblés jêjes, os chefes se chamam *vôdunô*, em ambos os casos. Nos candomblés de Angola e do Congo, *tata de inkice* (pai) e *ma-mêto de inkice* (mãe). Nos candomblés de caboclo, *padrinho* e *madrinha*, *zelador* e *zeladora*. Os termos genéricos, entretanto, são mesmo *mãe-de-santo* e *pai-de-santo*.

Dentro do candomblé, as expressões *mãe* e *pai* não são muito queridas. “Santo não tem pai nem mãe...” Esta frase, que ouvi muitas vezes na Bahia, parece indicar, como se vê, que os negros se inclinam a tomar a expressão *mãe-de-santo* como uma afronta à divindade. Para isso deve ter concorrido, em grande parte, o espanto e a incompreensão dos elementos estranhos ao candomblé, ante o aparente absurdo do título. Nos candomblés nagôs, porém, o tratamento familiar continua:

— Eu falei com *minha mãe*...

2

PAIS E MÃES

Dos sessenta e sete candomblés matriculados na União, trinta e sete eram dirigidos por pais e trinta por mães.

Parece, porém, que nem sempre houve pais e mães e que, antigamente, o candomblé foi, nitidamente, um ofício de mulher. Indicam-no, entre outras coisas, a necessidade de cozinhar as comidas sagradas, de velar pelos altares, de enfeitar a casa por ocasião das

festas, de superintender a educação religiosa de mulheres e de crianças — serviços essencialmente domésticos, dentro de quatro paredes. Outro indício está na marcada preponderância da mulher na história dos candomblés.

Entre as mães nagôs, figuram em primeiro plano Adêta (ou Iyá Dêta), Iyá Kalá e Iyá Nassô, fundadoras do Engenho Velho; Pulquéria, que emprestou brilho extraordinário ao candomblé do Gantois; Maria Júlia Figueiredo, chefe do Engenho Velho, e em tempos mais recentes, Aninha, filha do Engenho Velho e chefe do Ôpô Afonjá. Os negros recordam, ainda, o esplendor dos candomblés dirigidos por Sussu, do Engenho Velho, Alaxêssu, Maria do Calabetão, Flaviana e Maria Neném, que fez ou, pelo menos, dirigia espiritualmente vários chefes de candomblés de Angola e do Congo. Contra tantos nomes de mulheres, sabe-se apenas da existência de alguns pais nagôs todo-poderosos do passado, como Bambuxê, Ti' Joaquim e um ou outro mais. A importância da mulher foi decisiva na formação dos atuais candomblés de caboclo, pois foram mulheres, Naninha e Silvana, que os introduziram.

Somente nos candomblés do Congo se verifica uma exceção. Não só foi um homem, Gregório Maquênde, quem lhes emprestou todo o prestígio de que atualmente gozam, como, recentemente, outro homem, Bernardino, continuava a fazê-los florescer.

Ainda agora, os nomes de mulheres são mais importantes do que os dos homens, na chefia dos candomblés. A quase centenária Maria Bada merecia o respeito universal dos negros da Bahia. Tia Massi, do Engenho Velho, Menininha, do Gantois, a velha Dionísia, do Alakêto, e Emiliana, do Bôgún, são nomes conhecidos e acatados.

Entre os homens podem ser citados Bernardino do Bate-Folha, Procópio, do Ôgunjá, falecidos, e um ou outro mais, que talvez se possam igualar em prestígio social como chefes de seita.

3

A CONCORRÊNCIA MASCULINA

Esta concorrência — quase sempre desleal — dos pais muito tem prejudicado o candomblé em geral.

As mães dos candomblés nagôs e jêjes são, em geral, mulheres velhas, respeitáveis, que cumpriram todas as suas obrigações como

filhas durante várias dezenas de anos. A velha Flaviana, ao morrer, estava perto dos noventa; Aninha, aos setenta anos, tinha apenas cerca de vinte anos como mãe. Meninha, mãe do Gantois, quando na casa dos cinqüenta, e embora respeitada universalmente na Bahia, era considerada pelos velhos dos candomblés “muito moça” para o cargo. Nascidas e criadas no ambiente do candomblé, conhecendo profundamente todos os seus segredos, as mães nagôs e jêjes possuem uma consciência de si mesmas que já se tornou um dado primário da observação.

A grande maioria dos pais não pertence aos candomblés nagôs e jêjes, com exceções como Eduardo Mangabeira, do Ijêxá, Procópio, do Ogunjá, Manuel Falefá, do Poço Bêta, e Manuel Menez. Os pais são em geral de Angola e do Congo e mais comumente caboclos.

Em contraste com esta força interior que emana naturalmente das mães nagôs e jêjes, os pais de Angola, do Congo ou caboclos são quase todos improvisados, feitos por si mesmos, “aprendendo uma cantiga aqui e outra ali”, como dizem os chefes nagôs e jêjes. Vários desses pais jamais sofreram o processo de *feitura* do santo. São pais sem treino, espontâneos, distantes da orgânica tradição africana — os *clandestinos* do desprezo nagô.

Embora numericamente superiores às mães, os pais não podem escapar ao fascínio que sobre eles exerce o tipo ideal da mãe e procuram assimilar-se esse tipo, tomando atitudes femininas, caindo no bate-boca típico das chamadas *mulheres de saia*.

São esses pais que mais têm concorrido para a desmoralização dos candomblés, entregando-se à prática do curandeirismo e da feitiçaria — por dinheiro. Os casos de curandeirismo e de feitiçaria nos candomblés nagôs e jêjes são raros, mas, quando ocorrem, se limitam a práticas mágicas inócuas, no máximo um chá de plantas medicinais ou um *despacho* (*ébó*) para Êxu, na encruzilhada mais próxima. Esta oferenda a Êxu, outrora muito comum, não se faz mais nos candomblés nagôs e jêjes, que homenageiam o mensageiro celeste em cerimônia intramuros. Entretanto, conhecem-se casos de pais que se enriqueceram nessas atividades, pais que não têm — como no caso das mães nagôs e jêjes — a desculpa da sinceridade da crença na sua eficácia. Daí que se encontrem, vez por outra, nesta ou naquela encruzilhada, nesta ou naquela estrada pouco transitada, caveiras de bode ou cabeças de galinha em azeite de dendê, bonecas picadas de alfinetes, moedas de cobre e tiras de pano vermelho com o fim de fazer mal a determinada pessoa; daí que se

encontrem, nos ambulatórios e clínicas, pessoas doentes das *garrafas* de algum pai ou derreadas das surras colossais que foram forçadas a tomar, com cansaço brabo, para esta ou aquela moléstia. São a obra dos *clandestinos*.

A crítica popular se refere mais venenosamente aos pais do que às mães, considerando-os insinceros, malfazejos, desonestos:

Foi à casa de um pai-de-santo,
pra tratar de um quebranto
e de uma separação,
com três filhinhos, abandonada,
do marido desprezada
sem razão.

Mandou abrir uma mesa
pra saber porque seria
que o marido foi-se embora
e se ainda voltaria.
O pai-de-santo aproveitou-se
desta bela ocasião:

pediu oitenta mil réis
para o trabalho do chão,
vinho branco e mel de abelhas
Pediu para o trabalho
e um galo arrepiado,
desses das penas vermelhas,
três garrafas de azeite,
um cabrito e um peru
e uma roupa do marido
para o *despacho* de Êxu.

Pediu mais um alguidar,
três moedas de dez réis.
— Pra seu marido voltar,
decá cinco contos de réis...
— E a pobre mulherzinha
caiu neste rio seco.
No outro dia, o pai-de-santo
tratou de quebrar-no-beco.

("Quebrar-no-beco" significa desaparecer, fugir).

Esta cantiga se vendeu, há tempos, a tostão, nas feiras livres da Bahia, e tem a sua justificativa na irresponsabilidade de certos elementos bem conhecidos do público.

4

SAUDAÇÕES DEVIDAS À MÃE

Para saudar a mãe, a filha deve rojar-se no chão até beijar-lhe a mão negligentemente estendida, fazendo o *iká* ou o *dòbalè*, se o seu ôrixá for masculino ou feminino. Só depois desta reverência a filha poderá beijar a mão da mãe, talvez abraçá-la.

Os ôgãs e os homens em geral — exceto os raros filhos-de-santo — usam entre si um aperto de mão convencional, cujos primeiro e terceiro tempos são o aperto de mão comum, com um segundo tempo em que se aperta, entre os cinco dedos, o polegar do interlocutor. Diante da mãe, os homens do candomblé podem usar este aperto de mão, acompanhado de um abraço, ou simplesmente beijar-lhe a mão.

5

O EXERCÍCIO DA AUTORIDADE

Em geral, a autoridade do chefe se exerce automaticamente, sem necessidade de recurso a medidas extremas, salvo casos especiais, de franca indisciplina.

Nada se faz, no candomblé, sem a licença expressa do chefe. A sua vontade é lei, que só ele mesmo poderá revogar ou modificar. Todo o peso da sua autoridade recai sobre as mulheres, invadindo mesmo o terreno particular, privado, mas, com os homens, — ôgãs, alabê, outros funcionários do candomblé, — não fala de cima para baixo, mas com amabilidade, e estes o tratam respeitosamente. Apesar de não ser um conjunto de regras morais, mas somente poder

espiritual, o candomblé confere ao seu chefe o direito de proibir a filha, em determinadas ocasiões, de sair, de amar, de conseguir um emprego, de morar em certos lugares, de se submeter a esta ou àquela operação, dando-lhe concomitantemente o direito de compelir-lhe, se necessário, a obedecer, por meio de multas, obrigações suplementares ou castigos corporais.

Posto que a função essencial do candomblé se limita ao culto dos ôrixás, todos os atos se medem pelo bem ou pelo mal que possam fazer à sua existência ou à autoridade e ao prestígio do chefe. Nenhum dos preconceitos correntes na sociedade brasileira encontra eco neste mundo à parte. O candomblé protege indistintamente toda gente que acredita nos seus mistérios e tem ligações com a casa. Toda a questão reside, pura e exclusivamente, na tolerância pessoal do chefe.

Entretanto, nos candomblés não nagôs ou jêjes, a autoridade do chefe quase sempre reveste uma forma tirânica, que corresponde à maior frouxidão da hierarquia e da disciplina: a autoridade deve ser mantida a todo custo. Isto impõe modificações essenciais na psicologia dos chefes. Por exemplo, Bernardino, pai de um candomblé do Congo, precisava manter a cara enfarruscada todo o tempo, enquanto Joãozinho da Goméa, pai de um candomblé de Angola, precisava recorrer à ameaça de castigos corporais. Em geral, nestes candomblés todos mandam — o pai é apenas a última instância. Há menor nitidez nas linhas de hierarquia. E, dessa confusão de autoridade, decorre a confusão dos sexos, nas festas e em outras ocasiões.

VIII

1

DIVISÃO DO PODER ESPIRITUAL NOS CANDOMBLÉS

Os candomblés são comunidades fechadas, no sentido de que não obedecem a qualquer governo comum, nem a regras comuns.

A autoridade espiritual e moral emana direta e exclusivamente do pai ou da mãe, que só reconhece, acima da sua própria autoridade, a dos ôrixás. Esta autoridade — absoluta em toda a força do termo — o chefe a divide com as demais pessoas do candomblé, em linhas muito nítidas de hierarquia, que beneficiam especialmente os velhos e as mulheres.

A mãe escolhe, entre as filhas, as suas auxiliares na administração do candomblé — uma série de *iyás* (mães), que se encarregam de certos serviços parciais, mas de importância. Uma dessas auxiliares é a *iyá môrô*, adjunta da mãe, que a acompanha em todos os serviços religiosos; duas outras são a *dagã* e a *sidagã*, a primeira mais velha do que a segunda, encarregadas do *padê* de Èxu; outra ainda é a *iyá bassê*, que cozinha para os ôrixás; e, finalmente, a *iyá têbêxê*, que tem a iniciativa dos cânticos nas festas. É claro que, se essas auxiliares falharem nas suas obrigações, o candomblé per-

derá com isto. Se a *iyá môrô* não auxiliar convenientemente a mãe no desempenho das cerimônias sagradas, se a *dagã* e a *sidagã* não realizarem a contento o *despacho* de Èxu, se a *iyá bassê* não cozinhar os alimentos como deve e se a *iyá têbêxê* não escolher bem as cantigas para os ôrixás, então todo o esforço será em vão.

Quanto ao poder espiritual, tomemos por paradigma um candomblé nagô, que nos oferece o seguinte quadro:

mãe-de-santo	
<i>mulheres</i>	<i>homens</i>
<p>iyalaxé mãe-pequena (iyá kêkêrê)</p>	<p>pêji-gã axôgún ôgãs alabê</p>
<p>filha-de-santo 1) ébômin 2) iaô ékéde abiás</p>	<p>tocadores de atabaque filho-de-santo</p>

O pêji-gã (dono do altar) e a iyalaxé (zeladora do axé) são personagens importantíssimos, mas sem funções reais, pessoais, dentro do candomblé. Os seus títulos são uma distinção especial, mas os deveres resultantes dos seus cargos são delegados a filhas da sua imediata confiança. Teoricamente responsáveis, perante a mãe, pelo altar e pelos axés, o pêji-gã e a iyalaxé 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 iyalaxé. Uma ou duas filhas se incumbem do cuidado com o altar e os axés, seja por delegação direta do pêji-gã e da iyalaxé, seja a mandado da mãe, em nome destes. Entretanto, a importância destes cargos é sem par.

A MÃE-PEQUENA

Substituta imediata da mãe, sua sucessora eventual, a mãe-pequena (*iyá kékêrê*, em nagô exatamente mãe-pequena) lhe está imediatamente abaixo na escala da hierarquia, como administradora civil e religiosa do candomblé. Salvo 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 as filhas, especialmente nas cerimônias religiosas, e com as iniciandas, pois a mãe apenas fiscaliza, aconselha e dirige nestas ocasiões, enquanto a mãe-pequena, executante, acompanha atentamente a marcha das cerimônias. Também a mãe-pequena é chamada de *mãe* pelas filhas, que lhe tomam a bênção e lhe fazem a mesma reverência devida à mãe.

Apesar de toda a sua autoridade, a mãe-pequena não se atreve a desobedecer à mãe ou às suas ordens e é claro que a sua posição decorre, entre outras coisas, da sua habilidade no interpretar, acertadamente, as ordens do chefe.

O AXÔGÚN, SACRIFICADOR DE ANIMAIS

O axôgún, o sacrificador de animais, só eventualmente exerce as suas funções, na *matança* preliminar às grandes cerimônias religiosas, diante do pêji e em companhia da mãe, da mãe-pequena e de uma ou outra filha mais velha. Se o axôgún não sacrificar os animais como deve, o sangue coalha — e os ôrixás não agradecem o sacrifício. Em teoria, portanto, só o axôgún tem o direito de sacrificar os animais — galo, bode, carneiro, pombo, etc. — cujo sangue deve regar a pedra-fetiche dos ôrixás; mas, no seu impe-

dimento, a mãe pode fazê-lo, pois realmente inclui, na sua autoridade, a autoridade de todos os membros da comunidade.

O axôgún e o pêji-gã são escolhidos entre os ôgãs da casa e são, em geral, os mais constantes no auxiliar o candomblé ou os mais dedicados aos ôrixás.

OS ÔGÁS

Os ôgãs são protetores do candomblé, com a função especial, e exterior à religião, de lhe emprestar prestígio e lhe fornecer dinheiro para as cerimônias sagradas.

Certo dia, a mãe decide *levantar* ôgã do seu candomblé um cavalheiro que conquistou as simpatias gerais da gente da casa, seja pela sua liberalidade, seja pela sua atração pessoal, seja pela posição que desfruta. Em meio a uma cerimônia pública, a filha A, possuída por Xangô, por exemplo, toma pela mão o indicado e o leva até diante do altar de Xangô, onde interroga o ôrixá, em língua africana, sobre a conveniência de tomá-lo como seu ôgã. Volta depois com ele para o *barracão* e, enquanto os atabaques se fazem ouvir, festivamente, outros ôgãs da casa o carregam e o passeiam carregado em volta da sala, sob os aplausos da assistência. Outras vezes o ôrixá escolhe o ôgã entregando-lhe as suas insignias — no nosso caso, o machado de Xangô.

Está *levantado* o ôgã, que desde então será chamado por esse título e tratado como tal. Precisa, porém *confirmar* a sua indicação. Se tiver sido *levantado* ôgã de Xangô, como no nosso exemplo, deverá passar dezessete dias dentro dos muros do candomblé, abstenendo-se totalmente de relações sexuais, sem licença de sair. O futuro ôgã deve, nesse intervalo, submeter-se a um processo que varia muito de candomblé para candomblé, mas inclui vastos sacrifícios de animais, banhos de folhas, invocações. Depois desses dezessete dias de retiro, terá de passar algum tempo ainda dormindo obrigatoriamente no candomblé, embora possa passar o dia a tratar dos seus afazeres no exterior. Naturalmente, desde então já não precisa obedecer a certos tabus, como, por exemplo, o das relações sexuais. Terminada a sua iniciação como ôgã, resta-lhe, entretanto, dar uma

feita — paga do seu próprio bolso — para o ôrixá que protege. Para isso, deve comprar uma cadeira nova, de braços, de onde assistirá à festa, que realmente redonda em homenagem à sua pessoa. A mãe, paramentada em grande gala, o toma pelo braço, depois de beijar-lhe a mão e abraçá-lo, e com ele passeia pelo *barracão*, sob o ruído ensurdecedor das palmas e dos gritos especiais para o seu ôrixá. As filhas cobrem de flores o novo ôgã e, uma por uma, lhe vêm pedir a bênção, depois de a mãe o haver deixado no seu trono, onde o ôgã recebe, sorridente, todo de branco, a homenagem dos assistentes. Com pequenas variantes, especialmente quanto ao tempo de reclusão e aos animais a sacrificar, este é o processo de *confirmação* dos ôgãs na Bahia.

Os ôgãs são tratados de *meu pai* pelas filhas, que lhes tomam a bênção quando os encontram. São uma espécie de Conselho Consultivo do *candomblé*. Em qualquer dificuldade, a mãe recorre às suas 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 concerto na casa. São o braço direito da mãe, em todas as questões não diretamente ligadas à religião.

Também entre os ôgãs — embora não haja distinções especiais — se leva em conta a antigüidade da *confirmação*, de nada valendo qualquer decisão dos ôgãs, se estes não conseguirem a aprovação ou a condescendência do mais velho de todos.

Entre os ôgãs a mãe escolhe o *alabê*, encarregado da orquestra de tambores e instrumentos musicais africanos.

5

FILHAS E FILHOS

Somente depois de todos estes personagens vêm, teoricamente, na escala da hierarquia, a filha e — nos *candomblés* onde existe — o filho.

O *candomblé* é a casa das filhas — são elas que o sustentam, econômica e religiosamente. Cada filha deve, com o seu dinheiro, pagar as ricas vestimentas do seu respectivo ôrixá e as comidas

sagradas que se lhe devem depositar aos pés, nos dias que lhe são consagrados. A beleza exterior do *candomblé* está nas mãos das filhas, que devem apresentar-se bem vestidas, ornamentar a sala, limpar a casa, atender aos convidados, dançar e cantar a contento, manter o respeito nas cerimônias públicas, às vezes cozinhar os restos das comidas sagradas para distribuição entre os assistentes. São o presente e o futuro do *candomblé*: no presente, servem como elemento de ligação entre o *candomblé*, considerado como um todo, e o mundo exterior; no futuro, serão chamadas à sua direção — uma delas certamente será chamada à sua direção suprema — para continuar, no tempo e no espaço, a tradição em que foram criadas.

Pelo menos em teoria, o filho tem as mesmas regalias da filha, mas, na realidade, a sua posição é muito inferior. Os *candomblés* mais antigos da Bahia não *fazem* santo de homem e, se porventura algum homem *cai no santo* não tem licença para dançar. Esses filhos apresentam, em maioria esmagadora, inequívocas tendências para a feminização. É difícil que não sejam *cavalos* de Yansã, ôrixá que geralmente se manifesta em mulheres inquietas, de grande vida sexual, que se entregam a todos os homens que encontram, que se fazem notadas onde quer que surjam; mas ainda é mais difícil que, se não for Yansã, o ôrixá que neles *desce* não seja outra *iyabá* — mais comumente Yemanjá, especialmente para os filhos mais gordos, mais tardos de movimentos, menos agressivos. Engomam o cabelo, pintam as unhas, empoam o rosto, estão sempre cercados de mulheres, a conversar com volubilidade tipicamente feminina. Todos estes característicos os tornam alvo da hostilidade dos homens e do desprezo das mulheres da comunidade. E, se tentam exercer a sua pretensa autoridade, começam um *bate-boca* infundável.

6

AS ÉKÉDES

Abaixo das filhas, há ainda a *ékéde*. Esta fez voto de *servidão* a este ou àquele ôrixá. Embora este ôrixá — digamos, *Ôxún* — seja o *seu* espírito protetor, falta-lhe capacidade para lhe servir de instrumento, como acontece com as filhas. Não podendo receber em si mesma a sua *Ôxún*, a *ékéde* se submete a uma série de fun-

ções subalternas, seja em relação à Óxún de uma determinada filha, seja em relação a todas as Óxúns do candomblé. O seu trabalho consiste no cuidado das vestimentas e dos adornos com que se apresentam, nas festas, quando possuídos pelos ôrixás, as filhas. É um voluntariado, uma árdua tarefa. Cabe-lhe acompanhar todos os passos da sua Óxún, durante as festas, tendo ao braço uma toalha branca com que enxuga o suor do seu *cavalo*, toda a atenção concentrada em não a deixar cair, nem se cansar demais, nem destruir a harmonia da sua paramenta. Deve mudar a água das quartinhas dos ôrixás, enfeitar o seu *assento* ao ar livre com brinquedos de criança, velas e flores, concorrer com dinheiro (ou trabalho) para as festas em sua honra.

No Engelho Velho, a êkéde também se submete a uma cerimônia de *confirmação*, semelhante à cerimônia correspondente para os ògãs.

7

AS ABIAS, FORÇA DE RESERVA

Em último lugar, ficam as abias. Estas não pertencem ainda, realmente, ao candomblé. Estão num estágio anterior à iniciação, tendo concorrido somente a ritos parciais. São um grupo à parte, ora sob a direção imediata da mãe, ora — e mais comumente — sob o controle da mãe-pequena ou de uma filha mais velha especialmente designada pela mãe. São uma reserva de efetivos, de potencial humano para os candomblés de amanhã.

8

UM OFÍCIO DE MULHER

Este esquema de hierarquia revela, sem sombra de dúvida, que as mulheres detêm todas as funções permanentes do candomblé, enquanto os homens se reservam apenas as temporárias e as honorárias.

Com efeito, a chefia espiritual e temporal da casa de culto está entregue a uma mulher (a mãe), que escolhe para sua assis-

tente imediata, seu braço direito, outra mulher (a mãe-pequena), para dirigir a massa de mulheres (as filhas) que deve contribuir para o melhor entendimento entre os homens e os ôrixás. O cuidado desses ôrixás está a cargo de mulheres (as filhas), que por sua vez recrutam, para auxiliá-las, outras mulheres (as êkédes). Nestas atividades se cifra todo o objetivo do candomblé — o de homenagear os ôrixás, preparar *cabalos* para recebê-los, conseguir que *desçam* entre os humanos para lhes tornarem a vida mais suave e mais rica em prazeres materiais e espirituais. Outras mulheres, ainda, se encarregam de funções administrativas dentro da comunidade.

Ocasionalmente, são requisitados os serviços masculinos, ora para o sacrifício de animais (axôgún), ora para a invocação dos ôrixás nas grandes festas (alabê e tocadores de atabaque), ora para conseguir dinheiro e prestígio social (ògãs), ora, afinal, para garantir a manutenção do altar (pêji-gã). Os homens detêm, assim, as funções simplesmente honorárias (pêji-gãs e ògãs) e temporárias (axôgún, alabê e tocadores de atabaque).

Fica fora de discussão o posto de filho-de-santo, que é realmente considerado uma excrescência — há mesmo quem diga imoralidade — dentro do sistema por si mesmo tão coerente do candomblé.

Esta divisão da hierarquia parece confirmar a opinião de que o candomblé é um ofício de mulher — essencialmente doméstico, familiar, intra-muros, distante das lutas em que se debatem os homens, à caça do pão de cada dia.

9

SENIORITY

Deve-se ressaltar a importância dos velhos — não exatamente das pessoas de idade, mas das que *fizeram* o seu santo há mais tempo ou há mais tempo aderiram ao candomblé.

Como se vê por esta exposição, a inicianda passa a *iaô* e, sete anos mais tarde, alcança o título de *ébômin*, que lhe confere o direito de atingir, eventualmente, qualquer posto no candomblé. Entretanto, a filha deve ainda galgar — pelo menos nos candomblés

mais antigos — toda uma escala de postos para enfim chegar a mãe-pequena (*iyá kékêrê*), quando pode agir quase independentemente, devendo obediência apenas à mãe. Entre mãe-pequena e mãe, pode haver um abismo. Não é impossível que outra filha, de posição inferior, mas que desfrute da afeição e da confiança da mãe, a preceda no direito de sucessão. Embora esta não seja a regra, este caso não seria o primeiro nem o único a se registrar. É mais fácil, porém, que a mãe-pequena — mais qualificada do que as demais para a direção suprema do candomblé — substitua, quando da sua morte, a mãe, embora não seja difícil que se diga, à boca pequena, que o passamento da mãe foi apressado pela sua substituta imediata, de olho grosso nas vantagens compreendidas na posição.

Também entre os homens, como vimos, a antigüidade da iniciação (*seniority*) tem significação, pelo menos na escolha do axôgún e do pêji-gã sem falar na importância excepcional atribuída ao *mais velho* dos ògãs.

IX

1

OS BABALAÔS

ANTIGAMENTE, fora do candomblé, havia o babalaô, o adivinho — um sacerdote dedicado ao culto do deus da adivinhação, Ifã (nagô) ou Fá (jêje), representado pelo fruto do dendezeiro.

As mães sempre buscavam o conselho dos babalaôs, para confirmar o òrixá protetor desta ou daquela inicianda, às vésperas de festas públicas ou em seguida a calamidades que porventura desabassem sobre a casa. Aos babalaôs cabia *olhar* o futuro, marcar uma regra de conduta para as comunidades religiosas, — a única que poderia, sem atrair a cólera dos deuses, contornar as dificuldades que se apresentassem. Os babalaôs eram, assim, um elemento de importância excepcional. Eram guias espirituais, uma última instância, a derradeira palavra em qualquer assunto difícil, que exigisse, não só conhecimentos especiais, como um contato mais íntimo com as potências ocultas da natureza.

O trabalho mais importante e mais difícil do candomblé é o da *vista*, pois, entre outras coisas, pode trazer enormes inquietações e desgraças indizíveis. Se o *olhador* se engana sobre o òrixá de uma

peessoa e, fiada na sua palavra, a mãe se dá à tarefa de preparar essa pessoa para recebê-lo, é quase certo que isso redunde numa série de complicações, tanto para a inicianda como para a mãe, o candomblé em questão e, por extensão, toda a comunidade dos candomblés. Muitos outros *castigos* da mesma espécie podem se abater, impiedosamente, sobre os responsáveis diretos e indiretos pelo sacrilégio.

Os babalaôs eram considerados *irmãos* das mães e, portanto, *tios* das filhas, que lhes deviam as mesmas reverências tributadas à mãe.

Eram uma poderosa força de reserva, mobilizável em caso de necessidade.

2

MARTINIANO DO BONFIM E FELISBERTO SOWZER

Nos últimos anos, havia apenas dois babalaôs na Bahia — Martiniano do Bonfim e Felisberto Sowzer (Benzinho) — ambos filhos de africanos de Lagos (Nigéria) e concorrentes entre si.

Martiniano do Bonfim foi a figura masculina mais impressionante das religiões do negro brasileiro. Filho de escravos, estudou em Lagos, esteve na Inglaterra, conhecia algumas cidades do país e falava inglês fluentemente. Podia passar horas inteiras a conversar em nagô, que conhecia não *de ouvido*, mas por tê-lo aprendido nas escolas dos missionários na Nigéria. Conheceu a maioria dos grandes nomes das seitas africanas, podia cantar e dançar como ninguém e merecia o respeito e a confiança universais dos negros da Bahia. Pedreiro e pintor de profissão, abandonou a colher e a brocha para ensinar inglês aos negros remediados da Cidade. Morreu com mais de oitenta anos (1943) e fez mais de vinte filhos em diversas mulheres. Era um negro inteligente, instruído, educado. Não fazia das suas habilidades como babalaô um comércio, nem muito menós um meio de fazer mal ao próximo. Era fundamentalmente honesto em assuntos religiosos, sendo fácil notar que acreditava realmente na força de tudo o que fazia e nos poderes mágicos do que recomendava que se fizesse. Não acumulava, à sua

função de babalaô, a de *medicine-man*, limitando-se quando muito, a aconselhar o sacrifício de um pombo ou outra prática mágica igualmente inofensiva. Era recebido com homenagens especiais nos candomblés, que se sentiam honrados com a sua presença.

Felisberto Sowzer (Benzinho) era inteligente e instruído e, como Martiniano, podia falar tão bem inglês quanto nagô. Mais moço, menos respeitado e menos conhecido do que o seu rival, gozava entretanto de vida mais folgada, tendo conseguido ficar a cavaleiro das necessidades da existência com o seu trabalho como babalaô. Menos tratável, tocando mesmo à agressividade no seu ardor religioso, chegava a ser temido pela massa dos negros. Benzinho constituía um concorrente temível para o velho Martiniano, por ser mais moço, menos escrupuloso, e, principalmente, mais ousado.

Estes foram os últimos babalaôs.

Os novos sacerdotes de Ifá se situam numa categoria inferior — os *èluôs* — e em geral são elementos de dentro dos candomblés.

3

OLHAR COM O IFA

Ifá, não tendo culto organizado na Bahia, se identificou com o instrumento de que se serviam os babalaôs e se servem os *èluôs* para as suas consultas ao òrixá — o *òpèlê Ifá*, o rosário de Ifá, feito de búzios da Costa, de forma especial, uns diferentes dos outros, que agora se chama simplesmente o *Ifá*.

Atirado ao acaso sobre o chão, depois de uma série de rezas mágicas, o ledor do futuro decifrava, pela posição em que porventura caíssem os búzios do rosário, o destino que esperava o consulente. O rosário pode ser substituído, sem desvantagem, pelos búzios que o compõem — e esta é mesmo a regra, atualmente. O sacerdote de Ifá se valia ainda de outros materiais, como o òbí, o òrôbô, a pimenta da Costa (*atarê*).

Além deste processo, o mais comum, o sacerdote pode servir-se de uma pequena esteira, de cerca de 10cm, chamada *esteira de Ijá*, que, colocada no chão, responde, sem qualquer auxílio exterior, às

suas perguntas. Movendo-se para um lado, diz que sim; movendo-se para o outro, diz que não...

O sacerdote se chama *olhador*, por *olhar* o futuro, e daí vem a expressão *olhar com o Ifá*.

4

A CONCORRÊNCIA DOS CHEFES DE CANDOMBLÉ

A existência desse sacerdócio está em sério perigo, ameaçada pela concorrência cada vez maior dos pais e das mães, que entretanto não possuem o treino especial requerido para o trato com Ifá.

Os chefes dos candomblés acendem uma vela sobre a mesa (*taramésso*), ao lado de um copo com água, e atiram os seus búzios para determinar o ôrixá que possui a inicianda, para prevenir doenças, para resolver disputas conjugais, etc. Há muitos pais e mães enriquecidos com essas consultas. É do *taramésso*, manejado por mãos desonestas, que sai o feitiço, a *coisa feita*, o *bozó*; que saem os envenenamentos por via de *garrafas* fornecidas aos consulentes; que surgem os casos de surras, de mortificações, de crimes contra a natureza. Antigamente, porém, o pagamento recebido por esses serviços não chegaria para enriquecer ninguém. A acreditar na velha Izabel, que costumava *botar mesa* na casa de Justina, na Quinta das Beatas, era regra, há mais de meio século, pagar-se apenas 370 réis, sobre os quais se dormia, na véspera. Os tempos mudaram, a vida encareceu. E já é comum que se fale em *trabalhos* de contos de réis. A mãe ou o pai cobra apenas cinco cruzeiros por consulta a Ifá, mas o remédio indicado para caso particular sempre se eleva a alguns milhares de cruzeiros, que em geral chegam às suas mãos, desta ou daquela maneira, para que a dificuldade seja removida.

Desta sorte, o mundo do candomblé se restringe ainda mais, dentro das suas próprias fronteiras, pela supressão dos serviços do babalaô e do êluô, enquanto os pais e as mães aumentam o seu poderio espiritual e econômico, pela solução de problemas individuais e pelo pagamento recebido em troca das consultas a Ifá.

5

OS ÊLUÓS DE HOJE

Os êluôs mais conhecidos e mais respeitados, atualmente, são Cosme, Antônio Bonfim e Otacílio. Emília de Oxún satisfaz uma grande clientela, na sua roça de Brotas. E a negra Cecília, da Estrada da Liberdade, tem uma sólida reputação como ledora do futuro.

Notas à Margem

Cap. I, § 2

— A subalimentação — geral entre as classes pobres da Bahia — é certamente responsável pela alta cifra de tuberculose verificada entre os homens de cor. Um estudo do dr. César de Araújo, “Sobre a incidência da tuberculose no preto da Bahia” (in *Revista de Tisiologia da Bahia*, julho-agosto de 1939), estabelece em 25,84% e 52,09% a contribuição, respectivamente, do negro e do homem de cor nos óbitos gerais de tuberculose verificados na capital da Bahia, no decênio 1929-38.

— O costume de conduzir pesos à cabeça — hoje generalizado entre as negras da Bahia, especialmente quanto a latas d’água e trouxas de roupa — será talvez de origem banto. Seligman, descrevendo os bantos do sul, diz: “São, em regra, bem construídos, musculosos e fortes, de porte e andadura graciosa, notável especialmente nas mulheres acostumadas a conduzir pesos à cabeça” (*Races of Africa*, p. 188).

Cap. II, § 1

— Sobre as línguas faladas na Bahia, vejam-se Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, pp. 217-21; Manuel Bernardino da Paixão, “Ligeira explicação sobre a nação Congo” (in *O Negro no*

Brasil, pp. 349-56) e Edison Carneiro, *Religiões Negras*, pp. 181-88 (sobre o nagô). (No artigo de Bernardino, o trecho sobre *dar-de-comer à cabeça* é copiado servilmente de Manuel Querino).

Cap. II, § 4

— A polícia baiana realizou (1940) uma diligência contra o candomblé dos *ègúns*, na Amoreira (Itaparica), prendendo o casal de velhinhos que o dirigia, Eduardo Daniel de Paula (Alibá), já com noventa e seis anos, surdo e reumático, e Margarida da Conceição. Entre o material então apreendido contavam-se objetos que “datam de muito antes da libertação dos escravos, tendo vindo talvez da África”, segundo declarou à reportagem o velho Alibá (*A Tarde*, Bahia, 21 de junho de 1940).

Cap. IV, § 1

— Sobre os vários nomes do deus supremo, e sobre as suas relações com os *ôrixás*, veja-se Ladipô Sólankê, “A concepção de Deus entre os negros *yôruhás*”, traduzido por Martiniano do Bonfim (in *O Negro no Brasil*, pp. 239-43).

Cap. IV, § 2

— Em artigo de 1937 sugeri que Xangô seria “o patrono dos intelectuais” se para cá tivessem vindo, e criado tradição, elementos da classe sacerdotal do povo nagô. No seu livro *Le fétichisme en Afrique Noire* (Paris, 1951), Christine Garnier e o administrador de colônias Jean Fralon atribuem tal qualidade a Xangô (*Xêviôsô*), de referência ao Togo e aos Camarões, regiões vizinhas às terras dos nagôs e dos jêjes.

— *Ôgún* é “o patrono das artes manuais”, como escrevi em 1948 — o Vulcano dos negros — mais do que deus da guerra. É, aliás, o que indicam as suas insígnias, a sua *ferramenta*. Os ferreiros, na África, põem pedaços de ferro e um crânio de cão — símbolos de *Ôgún* — dependurados das suas cabanas. E, como Vulcano, *Ôgún* comunicou aos homens segredos que o fizeram, ao mesmo tempo, o deus da caça e da guerra.

O casal Herskovits escreve, de referência ao Dahomey, que este poderoso *ôrixá* (*Gu*) não tem forma humana: “O seu tronco era de pedra, e dele projetava-se uma lâmina de metal...” Incumbido de tornar habitável a terra, “foi *Gu* quem deu os instrumentos com

que o homem pôde construir abrigos, lavrar a terra, abater árvores para prover-se de lenha, fazer barcos e utensílios, e triunfar sobre o inimigo... Como parte desta obrigação de ensinar ao homem o uso de instrumentos, revelou o conhecimento da metalurgia do ferro — e até hoje está ocupado nisto. Eis porque os seus altares sempre se encontram ao ar livre, pois, se tivessem telhado, arderiam...” E, finalmente, “Gu é a força que ajudou o homem a adaptar-se ao mundo”.

Esta altiva figura de artesão, de gênio benfazejo, que mostrou como podemos multiplicar a nossa força física, passou a ser encarado aqui apenas sob o seu aspecto mais secundário, militar, belicoso, o “Ministro da Guerra” dos candomblés da Bahia, e não em toda a sua estatura, presidindo a luta do homem por dominar a natureza. As macumbas cariocas o promoveram a general:

Ogún é capitão,
capitão e agora generá
Jurou bandêra
no campo de Humaytá

Marte, e não Vulcano — uma transformação essencial que se operou quase insensivelmente, por falta de sacerdotes capazes de compreender e de transmitir aos fiéis a verdadeira e fundamental importância de Ogún.

Cap. IV, § 5

— A minha interpretação de Êxu corresponde à do casal Herskovits para Legba, no Daomé: “Antes de se dar comida a qualquer deus, Legba recebe a sua parte, pois, se ele, porta-voz e intermediário entre os homens e os deuses, e entre os deuses, não quiser entregar a mensagem, a divindade a quem se destina o sacrifício não saberá quem o fez, nem por que o fez... Esta interpretação daomeana não difere da da Nigéria, onde esta divindade é chamada Exu ou Èlègbará. Daí achamos falaz atribuir-se a Legba o caráter do diabo da nossa teologia, especialmente porque a idéia do Bem Absoluto e do Mal Absoluto é completamente estranha ao africano”. Para o daomeano, “Legba, embora malicioso, não é malévolo”. — Melville J. Herskovits e Frances S. Herskovits, *An outline of Dahomean religious belief*, memória n.º 41 da American Anthropological Association (1933).

Geoffrey Parrinder (*La religion en Afrique Occidentale*, Paris, 1950) e Garnier-Fralon confirmam esta interpretação de Herskovits.

— Roger Bastide (*Estudos Afro-Brasileiros*, 3.ª série, pp. 87-88) identifica a filha de santo de Êxu como d. Sofia, que pessoalmente conheceu. Era uma provação: “Tínhamo-la em grande estima por causa dos sofrimentos por que passara — seu Êxu torturava-a terrivelmente...” Era Êxu Mavambo (Mulambinho) o Êxu particular de d. Sofia.

Cap. V, § 6

— “O tambor tem... independentemente do seu efeito psicológico, bem conhecido dos indígenas, uma ação mística própria. Exerce influência sobre as disposições dos seres invisíveis como sobre as dos humanos. É, assim, o acompanhamento obrigatório de todas as cerimônias em que o grupo se encontra em contato com as forças sobrenaturais invisíveis e se esforça por incliná-las em seu favor. Do ponto de vista místico, é um elemento indispensável do material mágico-propiciatório”. — Lévy-Bruhl, *Morceaux Choisis*, p. 182.

Cap. VII, § 2

— Naninha tinha um candomblé no Moinho do Gantois, Silvana dirigia o candomblé do Viva Deus, em Peri-Peri, onde um grande letreiro fazia a propaganda das suas curas maravilhosas: “Entra chorando e sai sorrindo”. Conta-se que políticos da Bahia incumbiram Silvana de fazer um *trabalho* para eliminar Ruy Barbosa, dando-lhe doze contos. Silvana ter-se-ia dirigido ao seu ôrixá, explicando-lhe que, tendo empenhado a palavra, não poderia recuar, ao que o *encantado* respondera com o anúncio da sua própria morte, em seguida à do conselheiro. Mulher de palavra, Silvana teria cumprido o prometido: “Matou Ruy Barbosa, mas *vaijou* também...”

— João da Silva Campos (“Ligeiras notas sobre a vida íntima, costumes e religião dos africanos na Bahia”) dá uma lista, que considera incompleta, de feiticeiros célebres, ou seja, pais-de-santo, compreendendo três gerações, “de 1875 para cá”: a) Arabonã, Turíbio, João Alabá, Ti Ôjô, Bambuxê, Tito Lacerda, africanos, Salocó, mulato, e Antônio Ôxunmarê (Cobra Encantada), crioulo; b) Roberto Jepulêdê, Rufino Aganga (Congo), Guilherme Angola (Loanda), Donato Jêje, João Goxê, Américo Almidê, Manuel Temiu e Longuinho de Degungo; c) Tio Rondão, à rua do Asilo, e Manuel

Xangô, mulato, à ladeira de Nanã. No ano de 1875 a polícia deportara para a Costa o africano Antão Teixeira, por preparar feitiço contra um figurão importante da Cidade. Estes nomes estão apagados — à exceção do de Bambuxê — na memória dos candomblés da Bahia. Da lista não constam mulheres, naturalmente entregues às funções de mãe, embora Silva Campos escreva, pouco antes da lista: "Em 1875, contavam-se às dezenas os crioulos e africanos de *ambos os sexos*, feiticeiros de nomeada..." (*Anais do Arquivo Público da Bahia*, vol. XXIX, Bahia, 1946, pp. 289-309).

Cap. VII, § 3

— Sobre o homossexualismo dos pais, veja-se Ruth Landes, "A Cult Matriarchate and male homosexuality" (in *Journal of Abnormal and Social Psychology*, julho de 1940).

Cap. VII, § 5

— O candomblé não é um conjunto de regras morais. Seligman diz, para todo o continente africano: "... a religião... não é, com efeito, um código moral imposto e controlado do exterior... mas... uma explicação dos fatos da existência e um comentário sobre a ação controladora da vida, e as crenças e práticas que incorpora são simplesmente parte da textura da existência cotidiana" (*Races of Africa*, p. 11).

Cap. IX, § 2

— A estampa XI, com a legenda *tipo de ijêxá*, do livro de Manuel Querino, *Costumes africanos no Brasil*, é o retrato da negra Piedade, mãe de Martiniano do Bonfim, que ainda conheceu a escravidão.

"Memento Nominum"

A

- ADETÁ (provavelmente Iyá Dêtá), uma das fundadoras do candomblé do Engenho Velho. (†)
ALAXËSSU, famosa mãe-de-santo do passado. (†)
ALIBÁ, Eduardo Daniel de Paula, chefe da casa dos *ègúns*, na Amoreira (Itaparica).
ANINHA, Eugênia Ana Santos, mãe do Ôpô Afonjá, em São Gonçalo do Retiro. (†)

B

- BAMBUXÊ, pai de grande renome do passado. (†)
BENZINHO, Felisberto Sowzer, babalaô. (†)
Manuel BERNARDINO da Paixão, pai do candomblé do Bate-Folha (Congo). (†)

C

- Manuel CIRIÁCO de Jesus, pai do candomblé do Tumba Junçara, outrora localizado no Bêiru, depois no Engenho Velho de Cima. Tem candomblé em Vilar dos Teles, no Estado do Rio de Janeiro.

D

DIONÍSIA Francisca Régis, mãe do candomblé do Alakêto, no Matatu Grande. (†)

E

EDUARDO MANGABEIRA, pai do candomblé do Ijêxá, no X.P.T.O. (Avenida Oceânica).

EMILIANA Piedade dos Reis, mãe do candomblé jêje do Bôgún. (†)

F

FILIFE NÉRY *Conceição* (Filipe Xangô de Ouro ou Filipe Mulêxê), estivador, conhecido solista de cânticos africanos, muito respeitado e querido nos candomblés, e animador do Rancho do Robalo, nas festas dos Reis. (†)

FLAVIANA Bianchi, mãe da Vila Flaviana, no Engenho Velho de Cima. (†)

G

GERMINA do Espírito Santo, mãe do candomblé do Filho das Águas, no Forno (Calçada).

GREGÓRIO MAQUËNDE, famoso pai-de-santo do Congo. (†)

I

IDALICE Santos, mãe do candomblé de São Jerônimo (Angola), na Gomêa.

IYÁ KALÁ, uma das fundadoras do Engenho Velho. (†)

IYÁ NASSÔ, fundadora e provavelmente primeira dirigente do candomblé do Engenho Velho. (†)

J

JOÃOZINHO DA GOMÉA ou JOÃO DA PEDRA PRETA, João Torres Filho, pai do candomblé da Gomêa. Teve candomblé muito concorrido em Caxias, Estado do Rio de Janeiro. (†)

M

MANUEL FALEFÁ (ou simplesmente FALEFÁ), Manuel Vitorino Costa, pai do candomblé jêje do Poço Bêta, na Formiga, 118.

MANUEL Guilherme MENEZES (Manuel Menez), pai do candomblé jêje, em São Caetano, 425.

MARCELINA, mãe do Engenho Velho. (†)

MARIA DO CALABETÃO, Maria de Sant'Ana Coqueijo, mãe do candomblé do Cambâranganje Gentileiro de Jacurucaia, no Lobato. (†)

MARIA EUGÊNIA de Jesus, mãe da Vila Flaviana, no Engenho Velho de Cima.

MARIA JÚLIA Conceição, dissidente do Engenho Velho, fundadora do candomblé do Gantois. (†)

MARIA JÚLIA Figueiredo, mãe do Engenho Velho. (†)

MARIA NENÉM, famosa mãe da *nação* Angola. (†)

MARTINIANO Eliseu DO BONFIM, babalaô, presidente da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia. (†)

MENININHA, Escolástica Maria de Nazaré, mãe do candomblé do Gantois, no Alto do Candomblé.

MIÚDA, mãe do candomblé na Areia da Cruz do Cosme.

N

NANINHA, mãe de candomblé no Moinho do Gantois, uma das iniciadoras dos candomblés de caboclo. (†)

NEVE BRANCA, Manuel Natividade, pai de candomblé em Brotas.

O

OTÁVIO Ferreira Souza, pai do candomblé do Ódé Tayôcê, na Ilha Amarela (Plataforma).

P

Manuel PAIM, ex-pai do candomblé Estrela de Jerusalém, no Alto do Abacaxi. (Paim abriu mão das suas *obrigações*, para dedicar-se ao comércio de ervas, na Travessa das Flores, e é investigador da polícia).

PROCÓPIO Xavier de Souza, pai do candomblé do Ogunjá, no Matatu Grande, dono de uma quitanda no Gravatá, 23. (†)

PULQUÉRIA, mãe do candomblé do Gantois, famosa na Bahia. (†)

S

- SABINA**, mãe do candomblé de caboclo nas Quintas da Barra.
SENHORA, Maria Bibiana do Espírito Santo, mãe do Opô Afonjá, em São Gonçalo do Retiro.
SILVANA, mãe do candomblé do Viva Deus, em Peri-Peri, uma das iniciadoras dos candomblés de caboclo. (†)
SUSSU, Ursulina, mãe do Engenho Velho. (†)

T

- TIA MASSI**, Maximiana Maria da Conceição, mãe do Engenho Velho.
Ti'JOAQUIM, famoso pai no Recife e na Bahia. (†)

Z

- ZÉ PEQUENO**, José Crescêncio Brandão, pai de candomblé em São Caetano.
ZEZÉ, Maria José da Silva, mãe de candomblé no Nordeste (Amaralina). Tem candomblé em São João de Meriti, RJ.

Vocabulário de Termos Usados nos Candomblés da Bahia

A

- ABARÁ**, *s. m.* — Espécie de pequeno bolo preparado com feijão fradinho, temperado com camarão, pimenta, cebola, que se põe a cozinhar em água, envolto em folhas de bananeira.
- ABÉBÉ**, *s. m.* — Leque da deusa Ôxún, quando de latão, e da deusa Yêmanjá, quando pintado de branco. O leque é de forma circular, tendo recortada no centro a figura de uma sereia.
- ABÈRÉM**, *s. m.* — Bolo de milho, envolvido em folhas secas de bananeira.
- ABIÃ**, *s. f.* — Menina ou moça, em estágio pré-noviciado.
- ABRIR MESA**, *v. a.* — Adivinhar, o ato pelo qual o èluô ou o pai-de-santo resolve os problemas apresentados à sua capacidade divinatória. O adivinhador se posta, geralmente, a uma mesa sobre que há uma vela acesa, talvez um copo d'água e o dinheiro trazido pelo consulente.
- ACARÁ**, *s. m.* — Pedacos de algodão embebidos em azeite de dendê, que, em chamas, se faz com que os indivíduos possuídos pelos ôrixás ingiram, para confirmar a sua presença.
- ACARAJÉ**, *s. m.* — Pequeno bolo feito com feijão fradinho ralado, frito em azeite de dendê.

ADARRUM, *s. m.* — Um toque especial, de atabaque, para provocar a chegada dos ôrixás. Há três modalidades diferentes desse toque: o n.º 1, o n.º 2 e o n.º 3.

ADÊ, *s. m.* — Capacete de Ôxún (candomblés de Angola).

ADJÁ, *s. m.* — Pequena campã, de cabo longo, que a mãe agita à altura da cabeça das filhas para provocar a chegada dos ôrixás.

AFRICANO, *adj.* — Nagô (candomblé).

AGÔ, *s. m.* — Licença.

AGÔGÔ, *s. m.* — Instrumento musical, composto de duas campânulas de ferro, de tamanho desigual, sobre as quais se bate com uma vareta do mesmo material.

ÁGUA DE ÔXALÁ, *s. f.* — Cerimônia por meio da qual se muda toda a água dos potes e das *quartinhas* do candomblé, com a água que as filhas vão buscar, de madrugada, à fonte mais próxima, em longa procissão. Cerimônia de purificação dos candomblés.

ÁGUA DOS AXÉS, *s. f.* — Líquido que contém um pouco do sangue de todos os animais sacrificados, em todos os tempos, no candomblé.

AGÜÊ, *s. m.* — Cabaça coberta de renda de contas de Santa Maria, usada como instrumento musical.

AIUKÁ, *s. m.* — O fundo do mar. Usado, principalmente, em expressões como Rainha ou Princesa do Aiuká, referentes à mãe-d'água. *Alt.: aruká.*

AKIRIJÊBÓ, *s. m.* — Indivíduo que frequenta todos os candomblés da Cidade ou está presente a todas as festas públicas desses candomblés.

ALABÊ, *s. m.* — O chefe da orquestra dos candomblés, geralmente um ôgã.

ALDEIA, *s. f.* — O próprio candomblé, quando se trata de candomblés de caboclo.

ALUJÁ, *s. m.* — Toque dos atabaques, especial para Xangô.

ANDÊRÊZA, *s. f.* — Comida feita com caldo de galinha, farinha de guerra e sal. < *Andreza?*

ANJO-DA-GUARDA, *s. m.* — O espírito protetor (ôrixá) de cada pessoa.

APARELHO, *s. m.* — A pessoa de quem o ôrixá se serve como veículo. Expressão usada, principalmente, nas *sessões de caboclo*, em que predomina a influência espírita.

ARAMPATÊRE, *s. m.* — Comida feita com fígado, bofe e carnes de gamela em geral.

ARIAXÊ, *s. m.* — Banhos rituais, de folhas, durante a iniciação.

ARROZ DE HAUÇÁ, *s. m.* — Arroz cozinhado à maneira dos negros hauçás: arroz *ligado*, de água e sal apenas.

ASSENTAR O SANTO, *v. a.* — Preparar o corpo da inicianda para servir de moradia ao ôrixá.

ASSENTO, *s. m.* — Altar dos ôrixás, dentro ou fora da casa do candomblé.

ATARÊ, *s. m.* — Pimenta da Costa (dos Escravos).

ATIN, *s. m.* — Conjunto de folhas e ervas especiais de cada ôrixá.

AXÊ, *s. m.* — Os alicerces mágicos da casa do candomblé, a sua razão de existir.

AXÊXÊ, *s. m.* — Candomblé funerário (nagô).

AXÔCÚN, *s. m.* — Sacrificador de animais.

AXÓXÓ, *s. m.* — Comida feita com feijão fradinho.

AZÉ, *s. m.* — Capuz de palha da Costa de Ômôlu, nos candomblés de Angola. *Alt.: filá.*

AZUÉLA!, *int.* — Ordem para bater palmas, usada nos candomblés de Angola para animar a festa.

B

BABÁ, *s. m.* — Pai-de-santo.

BABALAO, *s. m.* — Adivinho, sacerdote de Ifá.

BABALÔRIXÁ, *s. m.* — Pai-de-santo.

BAIXAR, *v. a.* — Possuir (o ôrixá) o corpo da iniciada.

BANHO DE FOLHAS, *s. m.* — Banho ritual, com infusão de certas plantas, durante a iniciação ou para a cura de moléstias.

BARCO DAS IAÔS, *s. m.* — O conjunto das *iaôs* (iniciandas) em cada ano.

BARKIÇO, *s. m.* — O santuário dos candomblés de caboclo.

BARRACÃO, *s. m.* — O local em que se verificam as cerimônias públicas do candomblé.

BARRAVENTO (*barlavento*), *s. m.* — O atarantamento que, na filha, precede a chegada do ôrixá.

BATÊTÊ, *s. m.* — Inhame cru, com azeite e sal.

BATUCAJÊ, *s. m.* — O ruído produzido pelos atabaques em geral.

BEIJAR A PEDRA, *v. a.* — Prestar reverência diante dos *assentos* dos ôrixás.

BÔRÍ, *s. m.* — Cerimônia em que se sacrificam animais para o *dono* da cabeça da pessoa (*dar de-comer à cabeça*). Penitência.

BOTAR A MÃO NA CABEÇA, *v. a.* — Preparar a inicianda para receber o ôrixá.

BOTAR MESA, v. a. — Resolver, por adivinhação, os problemas pessoais do consulente.

Bôzô, s. m. — Feitiço.

BÚZIOS, s. m. — Pequenos búzios da praia (*cawries*) usados para adivinhar o futuro.

C

CABAÇA, s. f. — Cabaça rendada de contas de Santa Maria, usada como instrumento musical. Alt.: *agüê*.

CABOCLO, s. m. e adj. — 1, O ôrixá que surge nos ^ocandomblés de caboclo. Alt.: *encantado*. 2, Palavra designativa dos candomblés em que predomina a influência ameríndia.

CAIR NO SANTO, v. a. — Ser possuído pelo ôrixá.

CALUNGA, s. m. — O mar.

CAMARINHA, s. f. — Quarto onde permanecem as *iaôs* durante o período de iniciação.

CAMBONDO, s. m. — Tocador de atabaque (candomblés de Angola).

CANDOMBLÉ, s. m. — O local em que se realizam as festas religiosas em geral; as cerimônias religiosas anuais obrigatórias do culto.

CANDOMBLÉ DE CABOCLO, s. m. — Candomblé em que predomina a influência ameríndia.

CANTAR SOTAQUE, v. a. — Cantar cantigas de segundas intenções, contra alguém que se encontra na assistência, durante as cerimônias religiosas.

CANTIGAS DE LICENÇA, s. f. — Cânticos com que o ôrixá (nos candomblés de Angola, do Congo e de caboclo) pede licença para dançar, logo que se manifesta na iniciada.

CANZUÁ, s. m. — Sinônimo de candomblé, na acepção de *casa* de candomblé; corrutela de Gantois.

CANZUÁ DE KIMBE, s. m. — Casa dos mortos, cemitério (especialmente o da Quinta dos Lázaros, na Bahia).

CARRÊGO, s. m. — Herança de obrigação religiosa de outra pessoa; obrigação religiosa em geral.

CARURU, s. m. — Comida feita com quiabos, camarão e azeite de dendê.

CAVALO DO SANTO, s. m. — A pessoa possuída pelo ôrixá. (O santo — de acordo com a crença geral — não pode estar a pé).

CAXIXÍ, s. m. — Saquinho de palha trançada, que contém sementes de bananeira do mato, usado pelos pais dos candomblés de Angola para acompanhar certos cânticos, especialmente o *ingôrôssi*.

CLANDESTINO, s. e adj. — Pai ou mãe que, pelo fato de não haver sido *feito*, não tem direito a dirigir um candomblé; um candomblé que não segue, na opinião da pessoa que fala, as regras estabelecidas pela tradição.

COISA FEITA, s. f. — Feitiço.

COMPADRE, s. m. — Uma espécie de Êxu que guarda a casa do candomblé.

COMPRA, s. f. — Cerimônia por meio da qual a mãe *vende* a inicianda, alguns dias antes de se tornar filha, a um dos homens do candomblé — em geral por quantias fantásticas; cerimônia simbólica de alforria. > *Comprador*, aquele que *compra* a inicianda.

CONFIRMAÇÃO, s. f. — Cerimônia por meio da qual os ôgãs reafirmam — concorrendo com todas as despesas para uma festa pública, depois de determinado período de *retiro* no candomblé, — o seu desejo de participar da casa, nessa qualidade de ôgãs. (O Engenho Velho também *confirma* as suas *ékédes*). > *Confirmar, v. a. e p.*

COURO, s. m. — Atabaque (em geral).

D

DAGÃ, s. f. — A mais velha das duas filhas encarregadas do *despacho* de Êxu.

DAR DE-COMER À CABEÇA, v. a. — Cerimônia de penitência, sacrificando-se animais para o *dono* da cabeça da pessoa, Alt.: *bôri*.

DÊKÁ, s. m. — Transmissão de obrigações entre chefes de candomblé.

DESCER, v. a. — Manifestar-se (o ôrixá).

DESPACHO, s. m. — Sacrifício de animais aos ôrixás. Em geral consiste numa gamela com farofa de azeite de dendê, um galo, uma caveira de bode, moedas de cobre ou de níquel, pedaços de pano vermelho, velas, uma boneca de pano... Muito comum nas encruzilhadas ou ao pé da gameleira branca (*pé de Lôko*). O despacho é quase sempre preparado sem intenções ofensivas. Alt.: *êbó*.

DESPACHAR, v. a. — Sacrificar aos ôrixás — especialmente a Êxu — para conseguir favores e graças.

DESPRENDER-SE, v. p. — Abandonar o corpo (a alma). Empregado nas *sessões de caboclo*.

DIA DE DAR O NOME, s. m. — O dia em que o ôrixá protetor da inicianda diz o nome por que deve ser conhecido — o dia de

apresentação em público dos ôrixás das iaôs. Uma das últimas cerimônias do processo de iniciação. Sin.: *ôrunkó*.

DÒBALÈ, s. m. — saudação particular das pessoas que têm ôrixás femininos — apoiando-se nos quadris e no antebraço, uma vez do lado direito, outra vez do lado esquerdo. Obs. A sílaba tônica da palavra é *ba*.

DÒBURU, s. m. — Pipocas.

DO LADO DE . . ., loc. adj. — Da *nação* (tribo) de . . . Locução usada principalmente nos *candomblés* de *caboclo*, em que há vários *lados*, de *Cabinda*, de *Cabula*, etc.

E

ÉBÔ, s. m. — Milho branco (cozido).

ÉBÓ, s. m. — Sacrifício de animais para os ôrixás e especialmente para *Êxu*. Alt.: *despacho*.

ÉBÔMIN, s. f. — Filha-de-santo com mais de sete anos de *feita*.

ÉFÓ, s. m. — Comida feita com folhas de taioba, azeite de dendê, camarão, etc. Obs. Em *nagô*, *éfó* significa legumes em geral.

ÉFÚN, s. m. — Epilação ritual da inicianda, e mais exatamente da cabeça.

ÉCÚNS, s. m. — As almas dos mortos, os antepassados. Obs. A palavra *nagô* era *ègungún*, esqueleto.

ÊIRU, s. m. — Rabo de boi, um dos atributos de *Óxóce*, deus da caça.

ÊKÉDE, s. f. — Zeladora dos ôrixás, quando estes *descem* nas filhas; *acólita*.

ÊLUÔ, s. m. — Adivinho, ledor do futuro.

EM TODAS AS ÁGUAS, loc. adv. — Expressão usada para significar as águas do *Abaeté* (*Itapoã*), de *Amaralina*, do *Dique*, da *Lagoa de Vovó* (*Fazenda Grande do Retiro*), das *Cabeceiras da Ponte*, do *Monte-Serrate* e do *Rio Vermelho*, onde os *bons devotos* de *Yemanjá* devem depositar *presentes* a fim de se poderem considerar *quites* com a *mãe-d'água*.

ENCANTADO, s. m. — O ôrixá, nos *candomblés* de *caboclo*.

ENGOMA, s. m. — O *atabaque* (em geral) nos *candomblés* de *Angola* e do *Congo*. Obs. O termo *quimbundo* é *angoma*.

ÊRÊ, s. m. — Nome genérico de um espírito inferior, um companheiro da filha, que geralmente se representa pelos gêmeos, *Cosme* e *Damião* principalmente. Este *êrê* suaviza as obrigações da filha em relação ao seu ôrixá.

ESTEIRA DE IFÁ, s. f. — Pequena esteira de cerca de 10cm de comprimento, usada pelos *êluôs* para adivinhar o futuro: a esteira, movimentando-se para um ou para outro lado, responde às perguntas do adivinho.

F

FAZER O SANTO, v. a. — Levar a cabo ou submeter-se ao processo de iniciação, destinado a preparar a pessoa para servir de *moradia* e instrumento dos ôrixás.

FEIJOADA DE ÔGÚN, s. f. — Repasto comunal de *Ôgún*, que encerra as festas anuais do *candomblé* do *Ôgunjá* (*Procópio*).

FEITA, s. f. — Filha-de-santo, mulher que completou a sua iniciação.

FEITURA DO SANTO, s. f. — O processo de iniciação.

FERRAMENTA DE ÔGÚN, s. f. — Os atributos de *Ôgún* — um molho de instrumentos de lavoura, de ferro, em miniatura, — *enxada*, *pá*, *alvião*, etc.

FILÁ, s. m. — Capuz de palha da *Costa de Ômòlu* (*candomblés nagôs*), Sin.: *azé*.

FILHA-DE-SANTO, s. f. — Sacerdotisa, iniciada.

G

GÃ, s. m. — Instrumento musical, semelhante ao *agôgô*, mas com uma só *campânula* de ferro.

GANZUÁ, s. m. — Casa de *candomblé*; *corrutela* de *Gantois*.

GHÉLÉDÊS, s. m. — Máscaras cerimoniais.

GONZEMO, s. m. — O santuário dos *candomblés* de *Angola*.

H

HOMEM DA RUA, s. m. — *Êxu*, intermediário entre os homens e os ôrixás.

HOMEM DAS ENCRUZILHADAS, s. m. — *Êxu*.

I

IAÔ, s. f. — *Inicianda*. Obs. O termo *nagô* é *yawô*.

IGBIN, s. m. — *Catassol*, considerado *boi* de *Oxalá*.

IJÉXÁ, adj. — Subdivisão da *nação nagô*, distinguível por pequenas particularidades de culto, em especial de música e dança.

- IKÁ, *s. m.* — Saudação das pessoas que têm santos masculinos — completamente de bruços no chão.
- ILÊ, *s. f.* — Casa (nagô).
- ILU, *s. m.* — Atabaque (em geral).
- INGÔROSSÍ, *s. m.* — Reza da *nação* Angola. O *tata*, agitando um *ca-xixí*, fica no meio das filhas que, sentadas em esteiras, batem com a mão espalmada sobre a boca, respondendo ao solo.
- INKICE, *s. m.* — Ôrixá (candomblés de Angola e do Congo).
- ITÁ, *s. f.* — Pedra-fetichê dos ôrixás.
- IYÁ, *s. f.* — Mãe (nagô).
- IYABÁ, *s. f.* — Ôrixá feminino (qualquer).
- IYÁ BASSÊ, *s. f.* — Cozinha dos ôrixás.
- IYÁ KÊKÊRÊ, *s. f.* — Mãe-pequena, substituta imediata da mãe.
- IYALAXÊ, *s. f.* — Zeladora dos axés.
- IYALÔRIXÁ, *s. f.* — Mãe-de-santo.
- IYÁ MÔRÔ, *s. f.* — Adjunta da mãe-de-santo.
- IYÁ NLÁ, *s. f.* — Grande Mãe, expressão empregada de referência a Nanã, considerada a mãe de todos os ôrixás.
- IYÁ TÊBÊXÊ, *s. f.* — Solista, a mulher que faz o solo das cantigas nas festas públicas.

J

- JARÁ ÔLUÁ, *s. m.* — O santuário do candomblé. < Do nagô *jará Oluwá*, o quarto do Senhor.
- JARÁ ÔRIXÁ, *s. m.* — O quarto dos santos.
- JUREMA, *s. f.* — O pé da jurema, onde mora o caboclo Juremeiro; bebida alcoólica feita com o fruto da jurema.

K

- KARÔKÊ, *s. m.* — Pedido de licença para falar às iniciandas durante o período de reclusão no candomblé. Obs. A primeira sílaba se pronuncia longa e demoradamente: *kaaa...*
- KÊLÊ, *s. m.* — *Gravata* do ôrixá, espécie de colar que as iniciandas trazem ao pescoço; sinal de sujeição.
- KÊTO, *s. m. e adj.* — Subdivisão dos nagôs, muito importante na Bahia, a quem se devem os candomblés mais respeitados e mais conhecidos, como o Engenho Velho, o Gantois, o Ôpô Afonjá (Aninha), o Alakêto e o Ôgunjá (Procópio).

L

- LANÇATÉ DE VOVÔ, *s. m.* — A igreja do Bonfim, morada de Oxalá.
- LÊ, *s. m.* — O menor dos atabaques.
- LINHA DE CABOCLO, *s. f.* — O ritual dos candomblés de caboclo.

M

- MADRINHA, *s. f.* — Mãe-de-santo (candomblés de caboclo).
- MÃE-DE-SANTO, *s. f.* — Sacerdotisa-chefe, responsável espiritual e temporal pelo candomblé e pela educação religiosa das filhas, diretora das festas, suprema autoridade em todas as dificuldades materiais, religiosas e morais.
- MÃE-PEQUENA, *s. f.* — Substituta imediata da mãe. Sin.: *iyá kékêrê*.
- MAIONGA, *s. m.* — Banhos rituais, durante a feitura do santo, na fonte mais próxima, nos candomblés não nagôs. Alt. *maiongá*.
- MALAFA, *s. f.* — Bebida alcoólica, servida numa cuia, nos candomblés de caboclo, a todos os assistentes. Alt.: *marafa*.
- MALÊ, *s. e adj.* — Muçulmano. Nome que se dava aos negros islamiçados (nagôs, hauçás, tapas, etc.) que nos começos do Século XIX levaram a cabo uma série de insurreições na Bahia (1807-35).
- MALEMBE, *s. m.* — Cântico de misericórdia.
- MAMÊTO DE INKICE, *s. f.* — Mãe-de-santo (Angola e Congo).
- MANDINGA, *s. f.* — Feitiço, arte mágica. Termo nascido da fama de feiticeiros de que gozavam os negros mandês ou mandingas.
> *Mandingueiro*.
- MANIFESTAÇÃO, *s. f.* — A presença do ôrixá na iniciada.
- MARRIM, *adj.* — Subdivisão dos jêjes. < Mahi.
- MATANÇA, *s. f.* — sacrifício de animais para os ôrixás.
- MATANÇA DE ÔXUNMARÊ, *s. f.* — Cerimônia geralmente realizada no Ano Bom, em que as filhas do candomblé vão à fonte mais próxima, de *quartinha* à cabeça, buscar água; cerimônia de purificação. Nesse dia, sacrificam-se animais para Ôxunmarê, o arco-íris, criado de Xangô.
- MÉDIA, *s. f.* — Mulher em quem *descem* os ôrixás nos candomblés de influência espírita, especialmente nas *sessões de caboclo*.
< *Medium*.
- MENINOS, *s. m. pl.* — Os gêmeos Cosme e Damião (Ibêje).
- MESA DO AIUKÁ, *s. f.* — A *mesa* da mãe-d'água — o fundo do mar.

MINA, *s. e adj.* — Nome que se dava aos negros procedentes do Castelo da Mina (txis, gás, mandês, etc.).
MUÇURUMIM, *s. e adj.* — Muçulmano (*malê*).
MUZENZA — Filha-de-santo (candomblés de Angola).

N

NAÇÃO, *s. f.* — Tribo (na África). Cada povo africano forma uma *nação* — a *nação* nagô, a *nação* Angola, etc.

O

ÓBÁ, *s. m.* — Rei (na África). Termo ocasionalmente empregado para distinguir um ou outro ôrixá.

ÓBÁS DE XANGÔ, *s. m.* — Os doze ministros de Xangô — seis que se sentavam à sua direita, Abiòdún (príncipe descendente do rei Abiòdún), Ônikôyi, Arèssá, Ônanxòkún, Telá e Ôlugbá — seis que se sentavam à sua esquerda, Aré, Ôtún Ônikôyi, Ôtún Ônanxòkún, Ékô, Kabá Nfô e Ôssi Ônikôyi. Esses ministros eram antigos reis, príncipes ou governantes dos territórios conquistados por Xangô no país de Yôrubá. Aninha entronizou os doze ministros de Xangô em 1937 e Martiniano do Bonfim explicou o sentido dessa cerimônia no artigo “Os Ministros de Xangô” (in *O Negro no Brasil*, pp. 233-236).

ÓBÍ, *s. m.* — Fruto africano, imprescindível em certos sacrifícios religiosos; noz de cola.

OBRIGAÇÕES, *s. f. pl.* — As exigências da herança religiosa ou do ritual em geral.

ÓGÁ, *s. m.* — Protetor civil do candomblé, escolhido pelos ôrixás e *confirmado* por meio de festa pública, com a função de prestigiar e fornecer dinheiro para as festas sagradas.

ÓCHIDAVÍS, *s. m.* — Cipós com que os nagôs tocam atabaque.

ÓJÁ, *s. m.* — O pano branco que as filhas-de-santo usam a tiracolo, como um ornamento extra.

OLHADOR, *s.* — Ledor do futuro, indivíduo que *olha*.

OLHAR, *v. a.* — Adivinhar o futuro.

OLHAR COM O IFÁ, *v. a.* — Adivinhar o futuro valendo-se do *rosário de Ifá*, deus nagô da adivinhação.

ÓLUBAJÉ, *s. m.* — Repasto comunal de Ômòlu-Òbaluayê.

ÓMALÁ, *s. m.* — Caruru especial de Xangô.

ÓMULUCU, *s. m.* — Comida preparada com feijão e ovos.

ÓPANIJÉ, *s. m.* — Música especial de Ômòlu-Òbaluayê.

OPÉLÉ IFÁ, *s. m.* — Rosário de Ifá, de que se serve o ledor do futuro. Obs. Talvez corrotela de *ôpelifá*, uma palmeira que se retiravam, na África, dezesseis nozes para fins de adivinhação.

ORÍN ÔRIXÁ, *s. m.* — Cânticos para os ôrixás (nagô).

ORIXÁ, *s. m.* — Personificação e divinização das forças da natureza, que bem pode ser traduzida por *santo*, na acepção católica. > *Orixá nlá*, Grande Ôrixá, expressão usada de referência a Ôxalá. Obs. Provavelmente o nome de Ôxalá deriva de uma contração dessas duas palavras nagôs.

ORÔBÔ, *s. m.* — Fruto africano, usado nos sacrifícios religiosos.

ORUNKÓ, *s. m.* — O dia em que os orixás das iniciadas dizem os nomes que devem ser conhecidos. Sin.: *dia de dar o nome*.

OSSÉ, *s. m.* — Oferta de alimentos, pelas filhas, aos seus ôrixás, nos dias da semana que lhes são consagrados.

ÔTÍN, *s. m.* — Cachaça (nagô).

ÔXÉS, *s. m.* — Esculturas representando pessoas possuídas por ôrixás.

P

PADÊ, *s. m.* — O *despacho* de Èxu, no início das festas; cerimônia propiciatória.

PADRINHO, *s. m.* — Pai-de-santo (candomblés de caboclo).

PAI-DE-SANTO, *s. m.* — O chefe do candomblé.

PANÁ, *s. m.* — A festa da *quitanda* das iaôs.

PAÓ, *s. m.* — Palmas, sinal de que se servem as iniciandas para chamar a atenção de outras pessoas.

PAXÔRÔ, *s. m.* — Cajado de Ôxalá.

PÉ DE LÔKO, *s. m.* — A gameleira branca, morada do deus Lôko.

PEDRA DO SANTO, *s. f.* — Pedra-fetice. Sin.: *itá*.

PÊJÍ, *s. m.* — O santuário dos candomblés (nagô). > *Pêji-gã*, o dono do altar, teoricamente responsável pela sua conservação e pelo seu aspecto festivo nas cerimônias religiosas.

PIANO DE CUIA, *s. m.* — A cabaça, usada como instrumento musical. Sin.: *agüê*.

PRECEITO, *s. m.* — Obrigação ritual (em geral).

Q

QUIBÊBE, *s. m.* — Comida feita com abóbora, leite de coco e sal.
QUITANDA DAS IAÔS, *s. f.* — Cerimônia em que se vendem (ou se furtam) alimentos ou frutas preparados ou adquiridos pelas iaôs, algumas semanas antes de completada a sua iniciação.

R

- ROÇA, *s. f.* — Os domínios terrenos do candomblé, quase sempre situado em roça ou sítios.
- RONCÓ, *s. m.* — Atabaque (candomblés de caboclo).
- ROSÁRIO DE IFÁ, *s. m.* — O rosário de búzios de que se servem os ledores do futuro. Sin.: *ôpêlé Ifá*.
- RUM, *s. m.* — O atabaque maior.
- RUMPÍ, *s. m.* — O atabaque médio.
- RUNJÉBE, *s. m.* — Contas pretas de Omòlu, para pulseiras e colares.
- SALA DE DANÇA, *s. m.* — Expressão pejorativa, usada para designar os candomblés que não seguem a tradição africana.
- SETE RONCÓS, *s. f.* — Sete atabaques — freqüentador assíduo de candomblés. Sin.: *akirijèbó*.
- SIRRÚM, *s. m.* — Candomblé funerário (Angola).
- SOTAQUE, *s. m.* — Canção de segundas intenções, dirigida a alguém que se encontra na assistência, como esta:

Já fechei a porta,
já mandei abrir.
Quem tem santo de caboclo
tá na hora de sair...

— que evidentemente visa alguém cujo *encantado* caboclo é conhecido de todos.

T

- TATA, *s. m.* — Pai-de-santo (Angola e Congo).
- TATA DE INKICE, *s. m.* — Pai-de-santo (Angola e Congo).
- TARAMÉSSO, *s. m.* — A mesa a que se senta o *olhador*.
- TERREIRO, *s. m.* — Candomblé.

U

- UADO, *s. m.* — Comida feita com pipocas em pó, azeite de dendê e açúcar. Obs. Talvez *wadu*, em nagô.

V

- VADIAR, *v. a.* — Dançar no candomblé. Obs. Os *encantados* caboclos sempre pedem licença para *vadiar*.

- VATAPÁ, *s. m.* — Comida feita com fubá ou farinha, leite de coco, azeite de dendê, camarão e pimenta.
- VÔDÚNSI, *s. f.* — Filha-de-santo (candomblés jêjes).
- VÔDUNÔ, *s.* — Chefe de candomblé (jêje).
- VUMBE, *s. m.* — Designação coletiva para as almas ou os antepassados.
- XAÔRO, *s. m.* — Tornozeleira de guizos usada pelas iniciadas; sinal de sujeição.
- XAXARÁ, *s. m.* — Feixe de palha da Costa enfeitado de búzios, atributo de Omòlu.
- XÉRÉM, *s. m.* — Chocalho de cobre de Xangô.

Y

- YAWÔ, *s. f.* — Termo nagô, que significa noiva e esposa mais jovem, simplificado para *iaô* na Bahia, com o sentido de noviça, inicianda.

Z

- ZARATEMPÔ!, *int.* — Exclamação com que se reverencia o deus Tempo (candomblés de Angola).

