

OUTROS TÍTULOS

A Discriminação do Negro no Livro Didático
Ana Célia da Silva

A família de Santo nos Candomblés Jeje Nagôs da Bahia
Vivaldo da Costa Lima

Agadã: Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira
Marco Aurélio Luz
(co-edição com a SECNEB)

Caçadores de Alma
Ordep Serra

Candomblé da Bahia - Repressão e Resistência
Júlio Braga

Comida e Presente em Tempo de Passagem
Pedro Agostinho

Dois Estudos Afro-Brasileiros
Ordep Serra

Encontro de Nações de Candomblé
Vários Autores

Galegos no Paraíso Racial
Jeferson Bacelar
(co-edição com a Editora Ianamá)

Notícias da Bahia - 1850
Pierre Verger

ISBN - 85-232-0130-0
85-85151-14-5



IANAMÁ

Ancestralidade Afro-Brasileira

O culto de babá egum



2ª EDIÇÃO

Júlio Braga

Mestre em Ciências Humanas em 1975 pela UFBA e doutor em antropologia pela Université Nationale de Zaire (1977), onde defendeu tese sobre as práticas divinatórias afro-brasileiras, Júlio Braga realizou pós-doutorado na Université des Sciences Humaines de Strasbourg, França, e foi visiting scholar do Institut of African Studies da Universidade de Boston, Estados Unidos. Leitor brasileiro junto à Embaixada do Brasil na Costa do Marfim, pesquisou religiões tradicionais em vários países da África Ocidental. Entre outros trabalhos, publicou: *Contos afro-*



EDUFBA
Editora da Universidade Federal da Bahia
Rua Barão de Geremoabo s/n Campus de Ondina
40170-290 Salvador Bahia
Tel/Fax: (71) 263 6160 / 6164
edufba@ufba.br www.edufba.ufba.br

Livraria 1
Rua Augusto Viana, s/n Canela
(estacionamento atrás da Reitoria da UFBA)
Tel (71) 263 7075

Livraria 2
Rua Barão de Geremoabo s/n Campus de Ondina
(Biblioteca Central da UFBA) Tel (71) 263 6165

Livraria 3
Livraria Afro-Oriental - Terreiro de Jesus, 17
Tel (71) 322 6742

Ancestralidade Afro-Brasileira

CEAO
Diretor
Johnson Bacciar
Vice-Diretor
Alonso Fereiro

IANAMÁ



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor

Luiz Felipe Perret Serpa

Vice-Reitora

Maria Gleide Santos Barreto

EDUFBA

Diretor

Gustavo Aryocara de Oliveira Falcón

Conselho Editorial

Ubiratan Castro de Araújo (Presidente)

Gustavo Aryocara de Oliveira Falcón

Antonia Torreão Herrera

Lúcia Fernandes Lobato

Manoel Barral Neto

Marco Aurélio Andrade de Filgueiras Gomes

CEAO

Diretor

Jeferson Bacelar

Vice-Diretor

Afonso Florence

*Paulo
Silva dos, 200x
f or*

JÚLIO BRAGA

Ancestralidade Afro-Brasileira O culto de babá egum

2ª EDIÇÃO



EDUFBA



IANAMÁ

© 1992 by Júlio Braga.

Direitos para a língua portuguesa cedidos ao Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia e Edições Ianamá.

Foi feito o depósito legal.

Fotografias: Capa – Artur Ikissima
Págs. 83, 85, 87 e 89 – Pierre Verger
Pág. 91 – Suky Miller
Pág. 93 – Katarina Real

Capa: Aloísio Moura Filho

Braga, Júlio

B813 Ancestralidade afro-brasileira; o culto de babá egum /
Júlio Braga / 2. ed. – Salvador: EDUFBA/Ianamá, 1995.
142 p., il.

1. Antropologia. 2. Religião afro-brasileira. 3. Etno-
grafia religiosa. I. título.

CDD 572
291
291.21
291.3

EDUFBA – EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
Rua Barão de Geremoabo, Campus Universitário da Federação – Ondina
Fone: (071) 245-9564 – Fax: (071) 235-8991 – CEP 40170-290 – Salvador

EDIÇÕES IANAMÁ

Av. Cardeal da Silva, 82 – Federação
Fone: (071) 245-8235 – Fax: (071) 235-7545 – CEP 40220-141 – Salvador

CEAO – CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS

Praça 15 de Novembro, 17 – Terreiro de Jesus
Fone: (071) 241-0253 – Fax: (071) 241-3069 – CEP 40025-010 – Salvador

SUMÁRIO

<i>Júlio Braga, por Pierre Verger</i>	11
Introdução	15
O culto de egum em Ponta de Areia	25
Organização sócio-econômica do culto de babá egum	40
Ancestralidade em Ponta de Areia: o exercício da autoridade	65
Ancestralidade afro-brasileira	85
A dinâmica da ancestralidade afro-brasileira	115
Glossário	127
Bibliografia	133

SUMÁRIO

<i>Júlio Braga, por Pierre Verger</i>	11
Introdução	13
O culto de egum em Ponta de Areia	23
Organização sócio-econômica do culto de babá egum	49
Ancestralidade em Ponta de Areia: o exercício da autoridade	65
Ancestralidade afro-brasileira	95
A dinâmica da ancestralidade afro-brasileira	115
Glossário	127
Bibliografia	133

do texto integral, apresentado à Université des Sciences Humaines, de Strasbourg, que deu origem a este livro.

Consuelo Póndé teve a gentileza de fazer a leitura prévia do texto integral e realizou competente revisão.

Ao amigo e companheiro permanente, Gustavo Falcón, que na qualidade de editor do Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA soube superar as dificuldades técnicas.

Ao amigo e companheiro Jefferson Bacelar, com quem discuti algumas formulações teóricas.

A Ivanildes e Mirian pela eficiência com que digitaram os originais.

Meus agradecimentos especiais à equipe do Centro de Estudos Afro-Orientais, minha casa de trabalho.

© 1992 by Júlio Braga

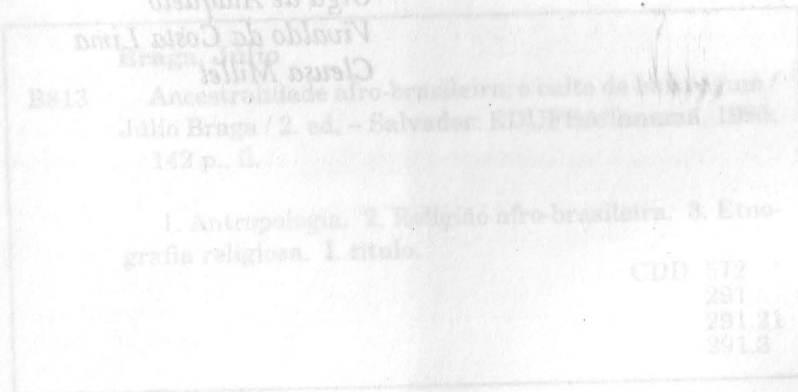
Reprints para a linha de pesquisas editados no Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia e Edições Ianamá.

Foi feito o depósito legal.

Fotografias: Capa - Artur Ikedima
Pag. 33, 85, 87 e 89 - Pierre Verger
Pag. 81 - Saky Miller
Pag. 93 - Katarina Hesi

Capa: Almino Moura Filho

Este livro é parte
do livro de Almino



EDUFBA - EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
Rua Barão de Geremoabo, Campus Universitário da Federação - Ondina
Fone: (071) 248-9661 - Fax: (071) 235-8891 - CEP 40170-250 - Salvador

EDIÇÕES IANAMÁ
Av. Cardeal de Silva, 82 - Federação
Fone: (071) 248-8235 - Fax: (071) 235-7840 - CEP 40220-141 - Salvador

CEAO - CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS
Praça 15 de Novembro, 17 - Terreiro de Jesus
Fone: (071) 241-8353 - Fax: (071) 241-8369 - CEP 40024-010 - Salvador

U
a
Z
d
p
b
r
U
F
s
A
U
E
b
E
C
p
tr
p
E
p

Agradecimentos

Desejo expressar os agradecimentos mais sinceros a todos quantos, de uma maneira ou de outra, tornaram possível a publicação deste livro.

Inicialmente, meus agradecimentos aos irmãos dos candoblés da Bahia, com quem aprendi a exercitar as fórmulas delicadas cuidadosamente utilizadas para não falar das coisas proibidas.

Cecília Sardenberg compartilhou comigo o processo de elaboração deste trabalho, em Boston. O meu reconhecimento e carinho.

Barbara Kempf muito me ajudou na versão para o francês do texto inicial, apresentado à Université des Sciences Humaines, de Strasbourg, que deu origem a este livro.

Consuelo Pondé teve a gentileza de fazer a leitura prévia do texto integral e realizou competente revisão.

Ao amigo e companheiro permanente, Gustavo Falcón, que na qualidade de editor do Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA soube superar as dificuldades técnicas.

Ao amigo e companheiro Jeferson Bacelar, com quem discuti algumas formulações teóricas.

A Ivanildes e Mirian pela eficiência com que digitaram os originais.

Meus agradecimentos especiais à equipe do Centro de Estudos Afro-Orientais, minha casa de trabalho.

I
U
a
U
Z
d
P
b
r
U
F
s
A
U
E
b
E
C
P
tr
P
E
P

Agradecimentos

Despo expressar os agradecimentos mais sinceros a todos quantos, de uma maneira ou de outra, tornaram possível a publicação deste livro.

Inicialmente, meus agradecimentos aos irmãos dos campos de futebol, com quem aprendi a exercitar as fórmulas de cálculo, e aos amigos que me ajudaram a fazer as coisas necessárias para não falhar nas coisas importantes.

Grande agradecimento compartilhado comigo o processo de elaboração deste trabalho, em Boston. O meu reconhecimento é comum.

Barbara Kraft, muito me ajudou na versão para o francês do texto inicial, apresentado à Université des Sciences Humaines, de Strasbourg, que deu origem a este livro.

Consuelo Pontes teve a gentileza de fazer a leitura prévia do texto integral e realizou comentários relevantes.

Um amigo e companheiro permanente, Gustavo Falcon, que na qualidade de editor do Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA soube suportar as dificuldades técnicas.

Um amigo e companheiro Jefferson Bacelar, com quem discutimos algumas formulações técnicas.

A família e Miriam pela eficiência com que digitaram os originais.

Meus agradecimentos especiais à equipe do Centro de Estudos Afro-Orientais, minha casa de trabalho.

Júlio Braga

Uma importante parte dos estudos e trabalhos do Doutor Júlio Braga consiste, do ponto de vista iorubá, em uma pesquisa de suas origens místicas nesta etnia africana.

Ele se tem integrado há muito tempo, nos meios onde se pratica o culto dos orixás nagôs aclimatados no Brasil.

Suas pesquisas conduziram-no a viver um certo tempo nos lugares de origem dos deuses e deusas africanos na Nigéria e no Benim (o antigo Daomé).

Sua vida parece ter sido dominada pelo fato de ter como entidade protetora Oya-Yansã (Santa Bárbara), voluntariosa, dominadora, guerreira, homenageada pela expressão "ajimudá" (apanha a espada no momento que desperta).

Eu tive o privilégio de guiar os primeiros passos de Júlio Braga na Nigéria e de facilitar suas entrevistas com meus confrades babalaôs que lhe contaram numerosas lendas sobre o seu orixá protetor.

Posso testemunhar do respeito que ele demonstrava, na África, ao seu "Otá odo Oya" (seixo do Rio Níger) de sua iniciação, o qual transportou carinhosamente para o Brasil num vidro cheio de água do mesmo rio, para preservar o seu axé.

Acontece que Iansã é o único orixá capaz de dominar os eguns (almas dos antepassados) e que os lugares onde se pratica o culto destas entidades são situados sobretudo na Ilha de Itaparica.

Será por puro acaso que Júlio Braga estabeleceu um de seus domicílios nas proximidades dos terreiros do culto de babá egum?

Quer seja ou não, sua convivência com o pessoal de Ponta de Areia o conduziu a escrever esses interessantes ensaios sobre a vida dos pescadores do lugar e o papel representado pela presença da comunidade organizada em volta dos babás eguns na organização sócio-econômica dos moradores desta região da Ilha de Itaparica.

PIERRE FATUMBI VERGER

INTRODUÇÃO

La mort est vécue comme rupture: celle qui a rompu avec la vie, celle des deuilleurs rejetés pour un temps de la société. Il y a, sans doute, des ruptures heureuses bien que douloureuses comme celle de la naissance. Il en est aussi de reposantes quand on s'abandonne au bien que certains soient hantés par la crainte de ne pas se réveiller. D'autres sont pénibles mais l'espoir de retour console de la peine quand on se quitte pour un long voyage.

LOUIS-VINCENT THOMAS, *LE CADAVRE*

Apesar da vasta bibliografia relativa à presença das culturas africanas no Brasil, incluindo-se alguns trabalhos que já se tornaram clássicos, quer pelo pioneirismo, quer pela profundidade com que os temas foram abordados, esses estudos se ressentem ainda de pesquisas orientadas para estudos monográficos, capazes de fornecer novos elementos etnográficos indispensáveis à compreensão, acaso mais abrangente, da contribuição do negro à cultura nacional e ao conhecimento mais profundo do substrato sócio-cultural que elabora e define sua identidade cultural, no contexto da sociedade brasileira.

Essa identidade cultural, sempre entendida como identidade étnica e servindo aos interesses políticos de defesa do patrimônio e espaços sociais do negro, emana de maneira evidente de sua própria realidade histórica e sociológica, na mesma dimensão em que é conhecida e posta a serviço de seus interesses mais fundamentais.

Contudo, essa identidade do negro se projeta não como mecanismo simplista de busca e exaltação desenfreada das diferenças que reforçam os preconceitos sociais de toda natureza e de todos os matizes. Antes aponta para um processo permanente de luta pela conquista e valorização de sua especificidade, no âmbito da

multifacetada cultura nacional. Esta é a tarefa que vêm realizando diferentes instituições culturais e movimentos organizados na Bahia, visando a valorização constante dos componentes sócio-culturais afro-brasileiros que modulam e expressam a cultura baiana naquilo que ela possui de mais original.

Entretanto, é necessário que essa especificidade cultural negro-baiana seja interpretada, não como algo estranho ou exótico, circunstância que se verificou, de certa maneira, em alguns estudos antropológicos demasiadamente comparativistas, nos quais dispensou-se pouca atenção à avaliação e análise do processo dinâmico de mudança e reinterpretação a que estiveram permanentemente submetidas as culturas africanas no Brasil. Certo é que a tentativa de compreender e analisar a cultura negra no contexto brasileiro e, mais do que isto, na sua projeção sócio-antropológica atual, encontra, freqüentemente, certa resistência por parte dos que teimam em ver degeneração ou deformação onde parece existir reelaboração permanente dessas mesmas culturas, em nova ordem sócio-cultural mais ampla.

A perspectiva de compreender a atual dinâmica da cultura afro-brasileira não pode prescindir de avaliação constante da importância dos padrões culturais de origem, que a motivaram, posto que exercem, no campo das representações simbólicas, influência ainda muito marcante na elaboração da identidade cultural do negro.

É certo que os candomblés da Bahia estão estruturalmente comprometidos com diversos e complexos valores religiosos africanos. Contudo, exame mais acurado do seu ajustamento à nova realidade social revela mecanismos de surgimento de uma estrutura que preserva elementos de origem, reelaborados de acordo com novo

sistema de crença que motiva e anima essas comunidades religiosas afro-brasileiras. Essa perspectiva analítica permite afirmar que elementos constitutivos da estrutura dos cultos africanos foram abandonados pois que se tornaram ineficazes ou não se ajustaram ao sistema surgido no Brasil. Permaneceram somente aqueles segmentos componenciais indispensáveis ao novo sistema religioso. É o caso, por exemplo, da noção também redefinida de odu (caminho, destino), elemento central do sistema divinatório com o opelê Ifá (rosário de Ifá) dos iorubás, reencontrada no jogo de búzios de que se valem pais e mães-de-santo nos candomblés da Bahia.

Por essa razão é que os candomblés sintetizam diferentes valores culturais, ao formarem uma complexa organização sócio-religiosa, que não encontra paralelo em nenhuma das sociedades tradicionais africanas envolvidas pelo tráfico de escravos para o Brasil. De certa maneira, têm sido decepcionantes os resultados das viagens realizadas por pais e mães-de-santo a diferentes países da África, ao se darem conta de que não existe um organismo religioso, como o candomblé, cuja estrutura se aproxime ou sirva de modelo às suas próprias casas de culto às divindades de origem africana e afro-brasileira. É que o candomblé constitui, em essência, uma criação do negro no Brasil, integrando atualmente um sistema mais amplo de religiosidade popular. Nesse sentido, já não é uma "coisa de negro", como se dizia, depreciativamente, na medida em que ocorre ampla penetração dessa religião em estratos mais altos da sociedade, em que predomina uma população eminentemente branca ou, pelo menos, não negra.

Os orixás, os voduns e os inquices são, como sabemos, de origem africana. Aqui, porém, adquiriram, ou antes conquistaram cidadania, sendo hoje cultuados por

brasileiros. Servem, portanto, a uma comunidade cujos problemas existenciais inserem-se no conjunto maior dos problemas sociais da população brasileira. Em razão desse processo de reinterpretação é que se deve tomar por absolutamente normal que, por exemplo, além da alimentação sagrada de origem africana, Ogum, orixá da guerra, não dispense, em algumas ocasiões, a oferta de uma grande e rica feijoada, prato tipicamente nacional – a feijoada de Ogum, consagrada como uma das suas iguarias votivas prediletas, em muitos terreiros de candomblé da Bahia.

O purismo atribuído ao sistema de crenças de determinadas nações de candomblé deve ser encarado nos limites da dimensão simbólica das estruturas de poder e de mando, e se insere como fator relevante de prestígio, necessário à dinâmica interna desses grupos religiosos. Compreende-se que nos primeiros tempos e templos dos candomblés da Bahia, haja existido certo purismo dogmático na prática do culto aos orixás, considerando que os elementos que se organizaram enquanto estrutura básica, vieram efetivamente do continente africano, embora de diferentes áreas culturais. Mas, por exemplo, a estrutura religiosa de um candomblé nagô não pode prescindir de certos elementos, específicos das organizações conventuais dos fons do antigo Daomé (genericamente conhecidos no Brasil por nação jeje) e de tantos outros que enriqueceram grandemente a religião afro-brasileira. É o caso conhecido dos elementos específicos dos candomblés-de-caboclo que estão presentes até nos mais tradicionais candomblés da Bahia, embora em algumas ocorrências estejam discretamente preservados da curiosidade pública.

Os iniciados nos candomblés e os que os freqüentam com relativa assiduidade, logo se dão conta da presença

de elementos culturais de procedência diversa, que ali se integram harmoniosamente. Essas pessoas, iniciadas ou não, têm conhecimento que nas situações críticas de suas vidas, é quase sempre a um caboclo, personificação e divinização do índio brasileiro, a quem se deve recorrer, em busca de eficaz e providencial terapêutica mágico-religiosa. Ao Caboclo, que tem seu dia de festa especial em muitos dos mais tradicionais terreiros de candomblé da Bahia. E ainda que não se tenha estabelecido no calendário litúrgico um dia especial para a sua festa, sempre ocorre boa ocasião para reverenciá-lo, para cultuá-lo.

Convém sublinhar que muitos dos membros iniciados nos candomblés, ditos tradicionais, têm os seus caboclos assentados (sacralização de elementos naturais ou culturalmente construídos que os personalizam, dando-lhes identidade própria), em suas casas ou em lugares adrede preparados, onde se lhes consagra culto especial. Essas mesmas pessoas freqüentam, livremente, outros candomblés chamados “de-caboclo”, ocorrendo-lhes, às vezes, o transe e a possessão por essas entidades.

Por tudo isso, essa especificidade cultural deve ser entendida como parte integrante da sociedade brasileira, levando-se em conta sua relação com outros segmentos sociais, igualmente comprometidos com o processo que elabora e particulariza a formação sócio-cultural do Brasil. Essa postura teórica não deve estabelecer um contraproducente e até mesmo indesejável corte nos estudos das relações do negro brasileiro com as diferentes culturas africanas, mesmo porque se mantêm bem vivas na memória coletiva – em especial nos candomblés da Bahia – noções vagas ou difusas de procedência e origem étnica. É necessário e de extrema relevância, portanto, conhecer em profundidade a história dos

povos africanos, além dos antecedentes culturais que marcaram o início do processo de integração do negro na sociedade brasileira, sem perder de vista a forma peculiar pela qual tais culturas foram transplantadas para o Brasil.

Contudo, julgamos da maior relevância a concentração de esforços na direção de estudos e pesquisas que tentem analisar e compreender a questão do negro no contexto mais amplo da sociedade brasileira. Igualmente que levem em consideração a noção fundamental de que o negro é gerador e, ao mesmo tempo, agente efetivo dessa mesma sociedade. A cultura negra, a julgar pela maior parte da produção acadêmica dos impropriamente denominados estudos africanistas, que floresceram no Brasil a partir da escola de Nina Rodrigues, tem sido enfocada de modo muito isolado, dispensando-se insuficiente atenção ao fenômeno das interpenetrações culturais.

Obviamente, esses estudos são de relevante importância para que se possa traçar a história do negro, não sendo possível prescindir-se dessas fontes, ricas em informações e dados sobre o seu passado recente no Brasil. Todavia, todo esse material está a merecer reavaliação crítica. Assim, um reexame de toda a literatura afro-brasileira até hoje produzida seria extremamente útil para a identificação e reparação de eventuais equívocos de interpretação acaso existentes.

Estamos convencidos de que a persistência, nos dias atuais, de uma produção intelectual, no campo da antropologia, estigmatizada pela preocupação excessiva em identificar traços culturais africanos e pela busca incessante das tão perseguidas origens de segmentos de rituais afro-brasileiros, contribuirão apenas de maneira

bastante limitada para visão mais ampla e atual da problemática do negro no Brasil.

Por outro lado, o reforço da noção de africanidade, de certa maneira beneficiado pela divulgação dos estudos afro-brasileiros, teve sua importância quando a comunidade negra dependia de aparelhamento ideológico capaz de arregimentar esforços na direção da estruturação do seu equipamento de luta e ação política. Atualmente, pelo menos em termos das pesquisas mais recentes, as análises se voltam para o entendimento das questões do negro numa perspectiva de alcançá-las na sua relação maior com a sociedade. Esses estudos podem revelar a verdadeira situação da população negra no contexto social atual e, de certa maneira, contribuir para uma reflexão mais profunda quanto ao processo de conscientização política no qual estão empenhados diferentes segmentos da sociedade nacional.

Mas esses estudos podem contribuir, em última instância, para refrear o desencadeamento de indesejável processo de alienação do negro em sua própria terra, com o conseqüente enfraquecimento da capacidade de luta pelo seu lugar na sociedade, para não falar dos resultados nocivos a nível da psicologia individual. Lembremos, aqui, a título de exemplo, a preocupação de certo mulato baiano em espichar o cabelo, para torná-lo depois encarapinhado, conformando-o a um padrão de penteado supostamente negro-africano, embora seja pessoa integrada no mundo afro-brasileiro, cuja afirmação de etnicidade já estava configurada na própria história pessoal, não dependendo portanto dos cabelos artificialmente encaracolados.

Exemplos dessa natureza poderiam ser abundantemente referidos, com vistas à demonstração dos riscos

existentes para a comunidade negra quando expressões de "negritude" não são devidamente geradas dentro do contexto da própria sociedade brasileira. Citamos como exemplo evidente deste distanciamento da realidade cultural, a preocupação de certa negra baiana que, diferentemente do primeiro exemplo, levantou bandeira de luta contra a prática do alisamento do cabelo da mulher negra, reagindo, com isso, a uma forma de alienação, configurada no propósito expresso de imitação de estética branca. Com salão montado em bairro popular de Salvador, a referida pessoa copiava, de livros sobre cultura africana, formatos de tranças que eram depois reproduzidos na cabeça de suas clientes, sem levar em conta que esses tipos de penteados estão, quase sempre, ligados a circunstâncias bem específicas daquelas sociedades, como é o caso do penteado em tranças circulares, para os iniciados ao culto de Xangô, na cultura iorubá, na Nigéria e no atual Benim. O mais coerente seria, no entanto, encontrar as motivações estéticas na própria sociedade brasileira para a confecção dos diferentes tipos de penteados.

Dado o cunho eminentemente etnográfico, os ensaios que ora apresentamos inserem-se no vasto campo das contribuições ao estudo do negro do Brasil, especialmente no que se refere à religiosidade afro-brasileira. Concebidos dentro de projeto mais amplo de estudo da população negra, numa perspectiva antropológica de alcançar certos meandros de uma ancestralidade que, pouco a pouco, vai se configurando nas ações do negro, pelo menos na Bahia, esses ensaios guardam entre si uma idéia de continuidade. Isto porque foram elaborados com o propósito de identificar e compreender a organização social das comunidades em que se opera a gestação de uma ancestralidade afro-brasileira, a partir,

essencialmente, de nossas vivências dentro da comunidade de Ponta de Areia, pequeno povoado situado na Ilha de Itaparica, na Baía de Todos os Santos, onde o culto aos ancestrais é a experiência mais sagrada e vivida por sua população.

A motivação maior na elaboração desses trabalhos está diretamente ligada à tentativa de estudar uma comunidade onde o culto à ancestralidade – o culto de babá egum – desempenha papel primordial na construção do cotidiano das pessoas que ali vivem, especialmente dos descendentes de Eduardo Daniel de Paula, fundador do culto, e que constituem parcela importante da população permanente de Ponta de Areia. O estudo da organização social do culto de egum constitui preocupação complementar em nossa investigação, embora dela não se ausente, na medida em que buscamos compreender sua força geradora de normas comportamentais no contexto da comunidade profana e sua ação disciplinadora até mesmo nos aspectos mais privados dos grupos domésticos.

Estes ensaios se ressentem, certamente, de uma análise da experiência tanatológica vivida pela população através do culto à ancestralidade, aspecto que merece tratamento mais detalhado, impossível de ser abordado nos limites teóricos fixados para estes estudos. A análise a que nos propomos contemplou os aspectos que julgamos essenciais de uma fenomenologia da morte, tal como é vista e vivida pela população de Ponta de Areia, que a redefiniu a partir da experiência nagô-iorubá, mas que incorporou outras expressões de ancestralidade. Ali se cultuam ancestrais africanos e brasileiros e a morte, antes nagô, é hoje, indubitavelmente, uma morte afro-brasileira, cultuada nos padrões remanescentes dos cultos ancestrais da Nigéria e do Benim.

As pesquisas levadas a efeito, e que serviram para a elaboração destes ensaios, só foram possíveis graças ao apoio financeiro do CNPq, bem como da CAPES, que nos permitiu, através de bolsa de pós-doutorado na Université des Sciences Humaines de Strasbourg (França), o estudo e a reflexão do fenômeno da ancestralidade, cujos aspectos etnológicos aqui divulgamos, e que fazem parte de uma pesquisa que se pretende seja exaustiva, acerca das diferentes formas de culto à ancestralidade afro-brasileira. Posteriormente, essa pesquisa foi apoiada pela Fundação Ford, através do Programa de Estudo do Negro na Bahia e do Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. Este livro é, assim, um primeiro resultado da pesquisa intitulada "A Presença do Negro na Bahia na Primeira Metade do Século XX" que vem sendo realizada pela equipe do CEAO.

As estadas em Portugal (novembro/dezembro 1985) e nos Estados Unidos, especialmente em Boston (janeiro/maio 1986), na qualidade de *visiting scholar* do African Studies Center, da Universidade de Boston, foram essenciais para o levantamento bibliográfico sobre a morte e o culto à ancestralidade.

O CULTO DE EGUM EM PONTA DE AREIA*

O espiritismo, por sua vez, é culto dos mortos, cujos espíritos entram nos médiuns para, por seu intermédio, falar aos fiéis; na religião africana os eguns (almas dos mortos) não se manifestam no transe; "não descem, aparecem", e surgem na forma de personagens disfarçadas que desempenham suas funções, ou melhor, "falam de fora" e é a voz dos mortos que se faz ouvir na Ilha de Itaparica.

ROGER BASTIDE, *AS RELIGIÕES AFRICANAS NO BRASIL*.

PONTA DE AREIA

Ponta de Areia é uma comunidade de pescadores, localizada em Itaparica. Esta grande ilha que mede 46km de extensão e 13 de largura, situa-se na Baía de Todos os Santos. Apesar da pequena distância que a separa de Salvador, capital do Estado da Bahia, a comunidade de Ponta de Areia apresenta certas peculiaridades que lhe conferem específica identidade, especialmente por servir como estrutura de apoio a determinado grupo religioso. Instituída através de normas e valores que imprimem substrato de religiosidade em quase todos os setores de sua vida cotidiana, Ponta de Areia está sendo atualmente submetida a intenso processo de mudanças sociais, que tem provocado modificações no *modus vivendi* da sua população permanente. Aliás, tais mudanças vêm sendo observadas em todo o Recôncavo Baiano, sobretudo na Ilha de Itaparica.

A Ilha atualmente integra projetos de turismo interno e externo, causando grande impacto na comunidade que, até o início dos anos setenta, vivia semi-isolada de

* Este texto, na sua versão em português, foi publicado em João José Reis (org.), *Escravidão & invenção da liberdade; estudos sobre o negro no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1988, pp. 198-214.

Salvador. Àquela época, Itaparica era pouco frequentada, com exceção da cidade do mesmo nome, sempre muito procurada pela pequena burguesia, que lá mantém – e ainda mantém – grandes casarões, usados, apenas, no período de veraneio. Tendo em vista sua proximidade de Salvador – com ela interligada por eficiente sistema de *ferry-boat* – e, além do mais, vinculada ao continente por meio da ponte do Funil através de um sistema rodoviário que alcança a cidade de Nazaré, a Ilha tornou-se opção de lazer para a classe média e os turistas, que buscam suas belas praias durante todo o ano. A presença dessa população flutuante, sobretudo proveniente de Salvador e das cidades do Recôncavo Baiano, altera consideravelmente a densidade demográfica durante a alta estação turística (dezembro, janeiro e fevereiro), pressionando aquela comunidade no sentido de redefinir seus interesses gerais, além de conduzi-la a participar de processo extremamente incômodo no que tange à adaptação a uma nova ordem social que modifica profundamente os modos de vida da população residente.

Nossas observações praticamente se restringem ao que ocorre no povoado de Ponta de Areia. Entretanto, não seria ousado afirmar que esse processo de redefinição, e conseqüente adaptação a uma nova ordem social, ocorre praticamente em todas as comunidades existentes na Ilha de Itaparica.

A população permanente de Ponta de Areia é fundamentalmente constituída de descendentes de Eduardo Daniel de Paula, fundador do culto aos ancestrais, o culto de babá egum,¹ e de tantos quantos estão vinculados

¹ Este ensaio parece constituir a primeira tentativa de descrição sistemática da estrutura e funcionamento de um terreiro-de-egum, na Bahia. Os dados aqui utilizados resultaram de pesquisa mais ampla sobre Ponta

àquela família por um complexo sistema de parentesco, seja por consangüinidade, afinidade, adoção ou compadrio. Acrescente-se, ainda, os que se associam a essa família por laços de parentesco religioso, que se inter cruzam com os de parentesco prevalecente, para garantir-lhes quase o mesmo nível de aceitação no grupo familiar extenso. Ademais, o parentesco religioso desempenha importante papel nas relações sociais, mantendo-se como força dinâmica geradora e restauradora de determinadas tramas parentais, apenas identificáveis pela intermediação do culto à ancestralidade. Assim é, que certas relações de parentesco, distantes no tempo e no espaço, só são explicáveis com o intercurso das relações de parentesco religioso, evocadas pela comunidade iniciática a cada vez que episodicamente se reúne ou no período das festas cíclicas do calendário litúrgico. Em tais

de Areia, que o autor realizou sob os auspícios do CNPq. Esta pesquisa teve por objetivo compreender e analisar a organização social do povoado, dedicando particular interesse à organização do culto à ancestralidade que ali se pratica, e que parece ser elemento referencial e definidor da comunidade, na sua projeção afro-brasileira. Sobre o culto de babá egum, ver, principalmente, os estudos de Juana Elbein dos Santos, *Os nagô e a morte: pade, asese e o culto de egum na Bahia*, Petrópolis, Vozes, 1975; "O culto dos ancestrais na Bahia; o culto de egum", in: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.), *Olorisá: escritos sobre a religião dos orixás*, São Paulo, Ágora, 1981, pp. 155-188. Como leituras complementares, mas igualmente importantes: Jean Ziegler, *Os vivos e a morte; uma sociologia da morte no Ocidente e na diáspora africana no Brasil*, Rio de Janeiro, Zahar, 1977; José Lima, "A festa de egum, Bahia", in: *Folclore Baiano; três ensaios*, Salvador, s.c.p., 1952; Pierre Verger, *Notes sur les cultes des orisa et vodum*, Dacar, IFAN, 1957 (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 51); Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, São Paulo, Nacional, 1932; René Ribeiro, *Cultos afro-brasileiros do Recife; um estudo de ajustamento social*, Recife, IJN, 1952; Deocoredes M. dos Santos, *Axé Opô Afonjá*, Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962; —, "Festa de Mãe d'Água em Ponta de Areia, Itaparica", *Revista Brasileira de Folclore*, Rio de Janeiro, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, vol. 6, n° 14, pp. 65-74, 1976.

ocasiões, são relatados os acontecimentos marcantes da comunidade religiosa e lembrados os nomes de pessoas que se notabilizaram no seio da seita. Quanto ao parentesco religioso, serve de veículo para a transmissão, aos mais jovens, de algumas particularidades do saber iniciático e das experiências vividas pelos antigos membros do grupo. Destarte, um integrante da família Daniel de Paula pode, com relativa facilidade, referir-se a um parente de geração anterior. Utiliza, para tanto, o expediente de evocar compromissos formais que o referido indivíduo mantinha com o grupo religioso: o grau de parentesco que o situa em relação a um espírito ancestral, quem o iniciou, quem foi seu padrinho de iniciação etc. Assim, valendo-se do parentesco religioso, é possível reativar a lembrança, num processo associativo de imagens, símbolos e ocorrências sociais retidas no *corpus* da tradição oral do grupo religioso.

ORGANIZAÇÃO E ESTRUTURA DO CULTO

Eduardo Daniel de Paula era filho de Manoel Antonio Daniel de Paula² e Maria Luiza. Seu pai era lavrador e, segundo contam, não participava ativamente do culto de babá egum. Todavia, a lembrança que dele se guarda é a de um dos mais exímios e destacados tocadores de atabaque – ou alabês, nome com que são conhecidos os responsáveis pelos toques de percussão, através dos quais são entoados os cânticos litúrgicos. Desconhece-se,

² Cf. Ubaldo Osório, *A Ilha de Itaparica; história e tradição*, 4 ed., rev. e ampl., Salvador, Fundação Cultural do Estado, 1979. Com esta referência, queremos prestar nossa homenagem póstuma ao historiador itaparicano, cuja obra, repleta de ensinamentos, é fonte obrigatória de consulta para quem deseja estudar a Ilha de Itaparica.

ao certo, quem teria sido responsável pela iniciação de Eduardo nos segredos do culto de babá egum. Com efeito, inexiste consenso em torno desse assunto. Entretanto, para a maior parte dos componentes da comunidade teria sido um velho africano conhecido por tio Opê, líder sacerdotal do famoso terreiro do Corta-Braço, que se situa nas imediações da estrada das Boiã-das, atual bairro popular da Liberdade, em Salvador. Contudo, para alguns, foi levado a iniciar-se por influência de certo senhor conhecido pela alcunha de João Dois-Metros, numa clara alusão ao tamanho deste prestigioso líder religioso do terreiro da Encarnação, localizado no povoado de igual nome, na Ilha de Itaparica.

Em data imprecisa das duas primeiras décadas deste século, Eduardo fundou o culto de babá egum, em Ponta de Areia, dele tornando-se líder incontestável. Localizava-se o terreiro em área não residencial, atrás de um braço de mar que separava a zona de praia da mata e das pequenas roças ali existentes. Atualmente, em frente à área encontra-se situada a igreja de Nossa Senhora das Candeias, padroeira de Ponta de Areia. Do lado esquerdo da capela ainda existe uma velha cajazeira (*Spondias lutea*), onde Ogum (orixá da guerra) era cultuado, e uma também antiga gameleira-branca (*Ficus doliaria*), a árvore sagrada do Orixá Iroco) do tempo do terreiro de Eduardo. Não muito distante dali, encontra-se a casinha de Exu (orixá das encruzilhadas) que, de acordo com a tradição, não quis sair de onde se encontrava quando o terreiro foi transferido para outro local. Esses três marcos sagrados ali ainda são reverenciados e, de vez em quando, pode-se presenciar o sacrifício (matança) de um animal votivo (por exemplo, galo, galinha ou bode) a um daqueles orixás. Ao neto de Eduardo, de nome Manoel dos Santos (Baianinho), filho de

Fernando dos Santos, Bamboxê,³ coube a responsabilidade de zelar pelo “pé de Iroco”. Assim, em época de Natal é ele obrigado a sacrificar ao menos um galo àquela divindade. Nessa ocasião, muitos dos descendentes de Eduardo ali se reúnem para participar da obrigação, respondendo às cantigas sagradas iniciadas (“tiradas”) pelo seu oficiante e próprias daquela circunstância.

Conta-se que, no tempo de Eduardo, as festas iniciavam-se, impreterivelmente, no horário prefixado, não sendo permitido aos retardatários o acesso ao barracão⁴

³ Bamboxê é o nome pelo qual era conhecido Fernando dos Santos, pai do atual líder religioso do Ilê Aboulá de Ponta de Areia, o alabá babá mariô Domingos dos Santos, Oluidê. Fernando foi casado com Aninha, filha de Eduardo Daniel de Paula. Por esta razão, os filhos de Aninha não usam o sobrenome Daniel de Paula, embora sejam netos legítimos de Eduardo. Fernando e sua família ligam-se ainda à família Daniel de Paula através de laços de parentesco por afinidade, adoção e compadrio. A irmã de Fernando, Inez, casou-se com Aurino, irmão de Aninha, sua mulher.

Existem duas versões para explicar a atribuição do nome Bamboxê a Fernando dos Santos. A primeira conta que a mãe de Fernando, de nome Bibiana, casou-se com Severiano, procedente do Buraco do Boi. Encontrando-se no último mês de gravidez foi assistir a uma festa pública no terreiro de babá egum. De repente, começou a sentir as dores do parto e, naquele momento, um egum gritou três vezes a palavra “Bamboxê”. Na terceira vez, ela pariu a criança, que a partir de então, passou a ser chamada Bamboxê. A segunda versão, mais conhecida, dá conta de que, durante uma festa, um egum pegou o menino Fernando e o levou até a casa do segredo, onde recebeu o nome africano de Bamboxê. Determinado membro da família Daniel de Paula, que nos relatou esta última versão, disse-nos, de maneira enfática: “Ele já era um dos nossos, mesmo antes de se casar com Aninha. É como se ele tivesse vindo da África ou ido a Iluaiê” (termo para falar de uma África mítica). O fato de pertencer à família extensa dos Daniel de Paula, através do compromisso religioso, parece recriar uma estrutura clânica, apoiada em complexa teia de alianças parentais, tendo como conteúdo subjetivo – e dinâmico – o culto ancestral de babá egum.

⁴ Barracão, local onde se realizam as festas públicas de um candomblé. Por extensão, denomina-se barracão a sala ou salão em que ocorrem as

(local do culto público), cuja entrada principal era fechada, assim que se iniciavam os rituais invocatórios dos espíritos ancestrais, os eguns.⁵ As referências sobre Eduardo são plenas de expressões carinhosas, conquanto também aludem à sua postura extremamente austera quanto aos assuntos relacionados com a seita. Ademais, revelam a figura carismática de um profundo conhecedor dos rituais afro-brasileiros; saber adquirido pela iniciação e pelo convívio diário com famosos líderes religiosos de sua época. Eduardo tornou-se assim, uma figura legendária, sendo os relatos acerca de sua vida ricos em informes sobre sua força espiritual e seu poder mágico de convocar e controlar os espíritos ancestrais, que ele tanto respeitava. Como muitos outros líderes religiosos, foi vítima da repressão policial desencadeada contra os cultos afro-brasileiros durante toda a primeira metade deste século. Além de ter sido preso, teve seu terreiro invadido e confiscados muitos dos objetos sagrados do culto de babá egum. Conta-se que, durante sua detenção numa cadeia de Salvador, aconteceram muitas coisas estranhas, a ponto de causar pânico em muitas pessoas. Conta-se, por exemplo, que não se podia dormir devido ao barulho de atabaques percutindo durante a noite toda. Diante de tal ocorrência, e temendo que algo de mal lhe acontecesse como forma de represália, o

festas ou cerimônias públicas, a despeito do tamanho das dependências, ligadas ao corpo da casa. Ver Vivaldo da Costa Lima, “Os obás de Xangô”, in: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (coord.), *Olorisá: escritos sobre a religião dos orixás*, pp. 87-126. O barracão do terreiro de Babá Aboulá foi reformado, graças à colaboração da Secretaria do Trabalho e Bem-Estar Social (Setrabes) do Estado da Bahia.

⁵ Nos terreiros-de-egum, iniciado o culto aos ancestrais, fecha-se a porta da frente, que só pode ser aberta mediante autorização expressa de um ojé.

delegado mandou soltá-lo, enviando-o de volta à Ponta de Areia.

No tempo de vovô Eduardo, como é geralmente evocado por toda a comunidade, independentemente do grau de parentesco, Ponta de Areia passou a ser freqüentada por forasteiros. Esta circunstância criou preocupação no grupo religioso, até então, muito resistente à presença de pessoas que não pertenciam à família extensa dos Daniel de Paula. A afluência, cada vez maior, de indivíduos que fixavam residência no povoado e, sobretudo, a construção de casas em terrenos próximos ao barracão, levaram a comunidade religiosa a buscar outro lugar, melhor situado, para nele realizar o culto de babá egum. Coube a Eduardo liderar a transferência do seu terreiro para local mais distante e mais reservado, longe dos curiosos que costumavam assediá-lo durante as obrigações religiosas. Contando com o auxílio de parentes e amigos, adquiriu um terreno no Barro Vermelho, nele edificando o novo barracão. Um dos seus principais colaboradores recebeu, em retribuição à valiosa ajuda prestada ao grupo religioso, o maior título honorífico na hierarquia do culto de babá egum, ou seja o de alapini.⁶ Comentários saudosistas são freqüentemente feitos pela população que conheceu “os bons tempos do

⁶ O título de alapini, que na África é dado àquele que ocupa o mais elevado posto na hierarquia do culto a egum, não foi usado com essa mesma importância nos terreiros da Bahia. O chefe supremo do terreiro era conhecido – e ainda o é – pelo título de alabá. Na época de Antonio, alabá babá mariô, do terreiro de Babá Aboulá, existia um, falecido há pouco tempo, que tinha o título honorífico e não funcional de alapini. A partir dos anos sessenta, foram ativados contatos culturais com países africanos e muitos brasileiros, ligados ao culto dos orixás, fizeram diversas viagens à Nigéria e ao Benin a fim de conhecer as origens de sua religião. Delas trouxeram novas informações e a prática dos diferentes cultos. Nessa mesma época, Deoscóredes M. dos Santos, até então possuidor do

Barro Vermelho”, lugar considerado ideal para o culto, em face da sua estratégica localização e difícil acesso. Alguns anos depois, o barracão foi novamente transferido; desta vez para o sítio denominado Bela Vista, onde até hoje se encontra. Essa última mudança contou com a decidida colaboração de Bibiana Maria do Espírito Santo, mãe Senhora, falecida ialorixá do Centro Cruz Santa do Axé Opô Afonjá, que ocupou prestigiado posto de iá-ebé na comunidade religiosa consagrada a Babá Aboulá, Omo Ilê Aboulá, nome pelo qual é conhecido o terreiro de Bela Vista, sem dúvida, uma das mais importantes comunidades religiosas afro-brasileiras.

A reportagem publicada na edição de 21 de junho de 1940, do jornal “A Tarde”, intitulada “Varejada a igreja negra e presos os bárbaros sacerdotes”, com o subtítulo “Amoreiras, em Itaparica, era um reduto do fetichismo”,⁷

elevado posto de *kori koiê* no terreiro de Babá Aboulá, reorganizou a estrutura interna do terreiro, recebendo o título de alapini.

(P.S. – Mudanças estruturais ocorreram, recentemente, no terreiro de Babá Aboulá, quando esta edição já estava no prelo. No dia 6 de setembro de 1992, o então alabá Domingos dos Santos foi consagrado alapini.)

⁷ Eis a reportagem, na íntegra, publicada em “A Tarde”, Salvador, 21 de junho de 1940:

A polícia baiana, em feliz diligência, apreendeu anteontem, à noite, na Ilha de Itaparica, em Amoreiras, um casal de pais-de-santo e copioso material da liturgia fetichista.

Há dias, queixaram-se ao Dr. Altino Teixeira, delegado auxiliar, os moradores de Amoreiras, contra aquele “terreiro”, que os punha em constante desassossego. Os “babalaôs” eram Antonio Daniel de Paula e um indivíduo conhecido como “Paizinho”.

O Dr. Altino Teixeira entendeu-se com o Sr. Secretário de Segurança e foi enviada para o local uma caravana de investigadores. As 19 horas de anteontem, a caravana cercou a casa, e em seguida, varejou-a.

Eduardo Daniel de Paula, pai de Antonio, o chefe-mor mais conhecido como “Alibá” [sic] e sua esposa Margarida da Conceição, que estavam no interior da casa, foram detidos imediatamente. Continuando as buscas, os policiais encontraram grande quantidade de material próprio do culto fetichista;

registra a ação da polícia contra o terreiro-de-egum, ocorrida no dia 19 de junho do mesmo ano, culminando com a prisão de Eduardo Daniel de Paula e sua mulher Dona Margarida da Conceição que, àquela época, ostentava o prestigioso título de maioió, na organização sócio-religiosa daquele terreiro. Em nota ao capítulo II do seu livro "Candomblés da Bahia", Edison Carneiro faz referência a essa reportagem e afirma que, na época, Eduardo completava 96 anos de idade. Apesar de surdo e reumático, foi detido e preso além de ter sido profanado o seu terreiro.⁸ A lembrança deste acontecimento, segundo comenta um velho membro da família Daniel de Paula, ainda os deixa muito constrangidos: "Vovô Eduardo era um velhinho muito respeitado. Mas ele estava avisado. Paizinho, na época otum alabá do terreiro, mandou um recado para que ele não facilitasse. Chegou primeiro

cadeira de resplendor e acolchoadas, caveiras e ossos; crânios de animais; um cetro de aço enfeitado de fitas de várias cores, tendo na ponta superior uma pomba de metal e na inferior um espelo (catapó); uma imagem esculpida na pedra representando um deus barrigudo, muito semelhante a Buda (Deus Nanã); várias máscaras de madeira habilmente esculpidas; um quadro da "Mãe d'Água"; vários batuques, cabaças etc.

Todo esse material foi transportado para esta capital, juntamente com os dois detidos, aqui chegando ontem à tarde.

Os pais-de-santo principais, Antonio Daniel de Paula e "paizinho" Arsênio Ferreira dos Santos, que conseguiram escapar, estão sofrendo severa perseguição por parte de investigadores, que se acham no seu encalço.

Eduardo (alibá) o pai de santo que se acha preso, explicou ao repórter, detalhadamente, a função de cada um daqueles objetos, segundo ele, com exceção das cadeiras, datam de muito antes da libertação dos escravos, tendo vindo talvez da África.

Esta reportagem está acompanhada de uma foto de Eduardo Daniel de Paula e sua mulher Dona Margarida da Conceição, vendo-se ao centro farto material apreendido. Parece que a polícia não conseguiu prender Antonio Daniel de Paula e Arsênio Ferreira dos Santos (Paizinho), que fugiram durante a invasão do terreiro.

⁸ *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Conquista, 1961, pp. 155-156.

um investigador e ficou conversando com ele. De repente, chegaram outros policiais, deram ordem de prisão e já foram quebrando tudo e invadindo os lugares sagrados. Foi muito comovente, todo mundo chorando e sem poder fazer nada". Ainda de acordo com as informações obtidas na comunidade de Ponta de Areia, Eduardo ficou mais de uma semana preso em Salvador. "Ele voltou muito apreensivo, mas tratou de reorganizar o seu terreiro e cuidar dos seus eguns."

A partir do Babá Aboulá surgiram algumas outras casas de egum. Não muito longe do terreiro de Babá Aboulá, no local denominado Barro Branco, próximo ao local onde outrora existiu o famoso terreiro do Tuntum, existe o não menos importante Ilê Oiá, fundado e dirigido por Roxinho, também descendente de Eduardo Daniel de Paula. Mais recentemente, foi inaugurado outro terreiro-de-egum no mesmo Barro Branco. Seu fundador e dirigente é Eduardo, também um Daniel de Paula; pela seriedade com que o administra, vem recebendo muito apoio da comunidade. As festas que ali se realizam congregam numeroso grupo de adeptos do culto aos ancestrais. Existem, ainda, mais dois terreiros exclusivamente dedicados ao culto de egum, que foram igualmente criados e dirigidos por descendentes de Daniel de Paula. Um no bairro popular de Itinga, em Salvador, fundado e dirigido por Barué; e o outro na Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro, fundado e dirigido por Laércio dos Santos.

Esses terreiros, além de serem todos fundados e dirigidos por descendentes de Eduardo Daniel de Paula, guardam a mesma estrutura organizacional do Babá Aboulá e cultuam semelhantes espíritos ancestrais. Entretanto, cada qual tem características que o particularizam e o fazem distinto dos outros.

Cada uma dessas comunidades religiosas possui um egum protetor. A ele está reservado lugar de destaque na estrutura dos rituais, além de lhe ser dedicada a principal festa do calendário litúrgico e maior devoção por parte dos adeptos do culto. Este é, geralmente, o egum a quem por motivos iniciáticos está vinculado o fundador da comunidade, sendo o seu atoque. Atoque é o ojé (sacerdote) que detém o saber litúrgico e, conseqüentemente, o poder formal de convocar determinado egum, sendo responsável pelo seu culto. Compete-lhe, ainda, a responsabilidade maior de cuidar do axó, a roupa sagrada com a qual o egum se apresenta nas cerimônias públicas. O atoque é, assim, o ojé especializado no culto a um egum específico, e deve possuir conhecimento profundo de tudo quanto lhe diz respeito. Nos dias de festas, o atoque pode convocá-lo e trazê-lo até o espaço sagrado no barracão que é reservado às cerimônias públicas. Cumpre-lhe, também, a obrigação formal de conhecer, praticamente, todos os toques de atabaques, bem como as cantigas que estão ligadas ao seu culto particular. Do atoque é a responsabilidade de levar para o interior do ilê auô (casa do segredo), as oferendas concedidas pelos acólitos, especialmente nos dias de ossé,⁹ cabendo-lhe entregá-las solenemente ao egum, de acordo com o mais rigoroso respeito às normas rituais.

⁹ O sentido de ossé, aí encontrado, difere, ligeiramente, do sentido encontrado nos candomblés-de-orixá da Bahia. Nestes, ossé é a obrigação que tem o filho-de-santo de cuidar do quarto de santo, de renovar a água da quartinha e de limpar os objetos sagrados que personificam sua divindade protetora. O ossé é normalmente feito na primeira semana de cada mês, de acordo com a relação existente entre os orixás e os dias da semana. Por exemplo, o ossé para Xangô é feito na quarta-feira, porque este é o dia a ele consagrado. Nos terreiros-de-egum, o ossé é, sobretudo, o dever que tem cada adepto de fazer oferendas aos eguns, como acaçá batido (dissolvido na água), alimento de sua predileção, que vem sempre acompanhado

Diferentes motivações têm conduzido essas pessoas a abrirem seus próprios terreiros. Parece que a razão fundamental é a capacidade de dirigir e liderar uma comunidade religiosa. Entretanto, é necessário que exista uma razão de natureza prática que motive a levar a efeito essa tarefa. Esta razão pode surgir durante períodos de disputas sucessórias, quase sempre geradoras de grandes divergências entre os membros de determinado terreiro. Assim, um candidato à sucessão que não haja sido escolhido, e que se considere injustiçado, pode, eventualmente, ao lado do grupo que o apoia, fundar o seu terreiro. Contudo, um desentendimento de natureza pessoal ou familiar entre líderes sacerdotais, pode também provocar dissensão no grupo. Desse modo, aquele que se sente prejudicado, por uma razão qualquer, termina por criar sua própria comunidade religiosa, desde que disponha de condições materiais e reconhecida capacidade de liderança. Mas é certo que nem todos se aventuram a essa difícil tarefa, porquanto exige decidida vocação sacerdotal e o investimento de grandes recursos financeiros. É necessário, ainda, um grande terreno a fim de que sejam feitas todas as instalações indispensáveis ao funcionamento do culto. E também contar com recursos para a construção das dependências essenciais ao culto, a exemplo do barracão para as cerimônias públicas e o lessém (o ilê auô), para as cerimônias fechadas.

Do ponto de vista da organização religiosa, parece inexistir impedimento religioso formal para que um ojé abra seu próprio terreiro caso se considere em

de flores e de uma pequena soma em dinheiro. Essas oferendas podem ser feitas no início de uma festa pública, porém, o mais comum é realizá-las aos domingos, quando a comunidade religiosa se reúne.

condições de assumir as responsabilidades inerentes ao cargo de dirigente sacerdotal. A rigor, não necessita ele do consentimento prévio do seu grupo de referência para instituir-se como sacerdote do culto de egum. Normalmente, basta a existência de consenso ou, pelo menos, do apoio da maioria do seu grupo religioso, embora nem sempre tal aconteça. Em geral, a implantação de um novo terreiro provoca grande celeuma na comunidade religiosa. A reação inicial é de total desaprovação, sobretudo por parte dos mais idosos, menos receptivos ao surgimento de uma nova casa do culto a egum. Com o passar do tempo, e dependendo da maneira como o sacerdote conduz a sua comunidade, o novo grupo poderá ser reconhecido e, assim, passar a ser freqüentado, até mesmo por aqueles que inicialmente se opuseram à sua criação.

ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO DO TERREIRO DE BABÁ ABOULÁ

É no lessém que se guardam os acessórios litúrgicos utilizados durante a realização dos diferentes rituais. O ilê auô – a casa do segredo, a casinha ou, simplesmente, a casa de egum, como é mais comumente chamada – é a construção mais importante entre as existentes num terreiro-de-egum. Costuma-se edificá-la na área mais reservada do terreiro, nas imediações da entrada dos fundos do barracão, por onde circulam apenas os eguns quando vão dançar, e os ojés que estão atuando durante a celebração de uma cerimônia religiosa. Trata-se de edificação de chão batido, para permitir o contato direto com a terra (de onde nascem os eguns). A casinha comporta uma divisão que separa a parte onde estão as representações simbólicas dos eguns agbás (os mais

velhos e que ali são venerados), da ante-sala onde ficam os ojés e onde também se realiza grande parte dos ritos internos do culto aos ancestrais. Este é, também, o espaço de socialização, em cujo local os assuntos inerentes à comunidade religiosa são tratados. Com efeito, as principais decisões dos líderes são sempre definidas na casa de egum, nesta área estritamente reservada aos ojés.

O barracão, onde se realiza a maior parte das cerimônias públicas, representa a maior área construída de um terreiro-de-egum. Dividido em duas áreas principais, a mais interna é o espaço sagrado por excelência, onde os eguns dançam e às vezes permanecem durante a cerimônia. Somente os ojés podem circular livremente nessa área, assim mesmo quando estão realizando ou participando de alguma atividade religiosa. Por ocasião de festa pública, um fiel poderá ser ali chamado por qualquer motivo. Não obstante, só irá acompanhado e protegido por um ojé que o defende de eventual contato com a roupa sagrada dos eguns, pois está não pode ser tocada por pessoa alguma. A outra área, da frente do barracão, embora não seja destinada ao uso profano, por oposição à do fundo, não se inclui no âmbito do sagrado tal como ocorre em relação à primeira, considerada espaço ritual. Esta parte de uso público é que estabelece a separação por sexo – homens do lado direito de quem entra e mulheres do lado esquerdo –, tal como em qualquer terreiro de candomblé jêje-nagô. Esta divisão do espaço do terreiro de Babá Aboulá é, em linhas gerais, idêntica à de outros terreiros-de-egum. Nos dias de festa, o público é mantido no espaço que lhe é reservado, e entre esses espaços se interpõem os ojés ou outros membros iniciados da seita que também tenham direito de ali estar, separando o mundo dos vivos daquele em que estão os mortos.

O ALABÁ E SEUS AUXILIARES

Devido à complexidade estrutural do culto aos ancestrais, o dirigente sacerdotal, o alabá, como é conhecido no terreiro de Babá Aboulá, não pode encarregar-se sozinho de todas as atividades religiosas. Por isso, ele precisa da colaboração de um grupo de co-celebrantes que devem assumir tarefas nas diversas fases dos rituais. Esses auxiliares, que geralmente se encontram no mesmo estágio iniciático em que se situa o líder religioso, não têm atribuições bem definidas, podendo realizar qualquer ato litúrgico que lhes seja solicitado pela autoridade hierarquicamente superior, não lhes sendo facultado recusar-se a cumprir a vontade expressa de um egum. Contudo, acabam por especializar-se na prática de determinados rituais apenas realizáveis pelos ojes agbás face à relevância sagrada desses atos. É o caso, por exemplo, da prática do sacrifício dos animais votivos destinados aos eguns. Isto porque somente os mais idosos e mais competentes são convocados a cumprir a tarefa.

O oje com poucos anos de iniciação pode, por exemplo, ser convidado a ajudar em uma matança, não tendo, todavia, o direito de pegar na faca pessoalmente para efetuar a oferenda. Em cada terreiro existe um oje mais ou menos especializado em sacrificar os animais, embora, teoricamente, qualquer pessoa possa efetuar esse ato. Quem o realiza deve estar bem concentrado e ser conhecedor de todos os cânticos próprios de matança para egum. Deve saber como atuar em cada etapa do ritual. Cabe-lhe levar em conta as características de cada um dos espíritos ancestrais e o significado simbólico da respectiva oferta que lhe é feita. Da mesma maneira, o oje ainda não admitido no grupo dos ojes agbás,

situação que só se configura através da ancianidade iniciática, não terá direito a manipular instrumentos divinatórios, tais como os búzios, para realizar consulta aos eguns ou às divindades (orixás) que estão associadas ao culto dos ancestrais, salvo se houver autorização formal do líder religioso. Essas autorizações são concedidas com mais freqüência à medida em que o oje se aproxima da idade iniciática na qual já pode ser considerado oje agbá pela comunidade, posto que se alcança sem qualquer rito específico de passagem. Ao atingir esse alto grau na hierarquia religiosa, o oje estará teoricamente apto a executar as tarefas fundamentais da seita e, deste modo, marcará sua posição de prestígio dentro do grupo.

O terreiro precisa também contar com a colaboração de pessoa competente, que se encarregue do trabalho de sacrificador (atribuição do axogum, nos candomblés da Bahia) dos animais votivos para os orixás miticamente associados ao culto de egum, como Exu, Iansã e Ossãe, cumprindo-lhe fazer os sacrifícios para os próprios espíritos ancestrais, função que exige conhecimento profundo de todos os aspectos rituais relacionados com o culto de babá egum. Diferentemente do que ocorre na hierarquia religiosa dos candomblés da Bahia, inexistente o posto de axogum no terreiro-de-egum. Mas, é sempre um oje agbá que se encarrega da matança, sendo, na maioria das vezes, o próprio líder religioso que assume a responsabilidade desse trabalho.

O sacerdote necessita, também, da colaboração de um grupo de apoio para as diferentes atividades indispensáveis à realização do culto de babá egum. Entre as funções essenciais está a realizada pelos tocadores de atabaques, os alabês. Efetivamente, são eles elementos fundamentais na realização das festas públicas, porquanto

asseguram a continuidade do ritual quando da ausência de um ojé ou de outro líder religioso responsável pelo andamento da cerimônia. Para isso, pedem licença ao babá egum e aos mais velhos, acaso presentes, e passam a tirar os cânticos sagrados, dando prova pública do quanto conhecem a respeito das cantigas sagradas de egum. Em tais ocasiões, instala-se verdadeira contenda entre eles, na medida em que todos querem dar provas de seus conhecimentos, evocando-se as cantigas mais difíceis, mais elaboradas, conhecidas como "de fundamento". Ocorrendo algum equívoco na percussão, ou procedendo-se a um cântico inadequado, recebem, imediatamente, a reprimenda de um ojé mais atento ao bom andamento do ritual. Algumas vezes, em evidente demonstração de autoridade e competência, o próprio ojé assume a responsabilidade de tocar, por algum tempo, para o egum. Às vezes, executa esta tarefa de pé, voltado em direção aos atabaques e de costas para a assistência. Esta se compraz em assistí-lo nesta encenação que agrada aos mais idosos, enche de inveja os mais novos e reanima a ambiência da festa. Muitos, dentre eles, foram tocadores de atabaques, antes de iniciados na condição de sacerdotes do culto de babá egum. Assim, por conhecerem eficientemente a técnica de tocar, supervisionam os alabês nas festas públicas, estando sempre prontos a entrar em ação, tão logo a circunstância o exija. Embora nenhum dos terreiros-de-egum disponha de equipe fixa e única de tocadores de atabaques, porquanto os mesmos revezam-se durante a festa, esses terreiros contam, contudo, com um grupo de tocadores mais assíduos que asseguram a realização das festas públicas a qualquer momento. Os tocadores de atabaques desempenham papel muito importante, devendo ter, como nos candomblés de orixá, conhecimento profundo

dos diferentes toques. Compete-lhes, igualmente, conhecer quase todas as cantigas, saber cantá-las e respondê-las. Por isso mesmo, deles espera-se que não cometam erro de qualquer natureza, pois a sua ocorrência propicia sanções dos próprios eguns, que os ameaçam a cada vez que tal acontece.

É indispensável ao andamento dos rituais a participação de um membro iniciado (não necessariamente um ojé), que tenha condições de fazer a tradução da linguagem sagrada dos eguns. Esta tarefa reverte-se em benefício dos que não se acham familiarizados com a voz cavernosa das referidas entidades, e desconhecem as expressões arcaizantes da linguagem nagô, que serve de base para a transmissão de mensagens provenientes do mundo dos espíritos ancestrais. Esta linguagem, rica em imagens e significados simbólicos do mundo ancestral, realiza e veicula o saber tanatológico afro-brasileiro. E, diferentemente do que se pode imaginar, não se trata de um saber cristalizado e imutável, como pode parecer à vista das rígidas fórmulas lingüísticas ritualizadas que sedimentam e transmitem um conteúdo de origem africana. Na prática, o que ocorre nessas cerimônias é uma atualização permanente, que incorpora e redefine, a nível ritual, as experiências de morte e ancestralidade, tal como são vividas e sentidas pela comunidade atual. Essa dinâmica de atualização do saber exige ação competente da pessoa encarregada de transmitir aos circunstantes as mensagens dos eguns, o que é feito através de discurso inteligível e funcional. Essa pessoa estabelece, assim, a ligação entre o mundo dos mortos e o dos vivos, colocando-se, em geral, fisicamente entre esses dois mundos, estabelecendo a separação do espaço dos vivos do espaço sagrado, este último por onde circulam os eguns e os ojés.

Como é sabido, as mulheres não têm acesso aos segredos do culto dos eguns. Apesar deste impedimento não se pode prescindir da participação ativa de um grupo de mulheres, indispensáveis na execução dos rituais públicos. Encarregam-se elas, quase sempre, da cozinha sagrada e profana, dividindo com os homens a responsabilidade da boa execução das festas, além de cantarem e dançarem em situações bem definidas. Na verdade, sempre existe uma mulher na liderança das atividades religiosas relacionadas com os orixás. Cumpre-lhe dar assistência às filhas-de-santo (iniciadas no culto dos orixás) em estado de possessão, além de cuidar de seus orixás. Coloca-os para dançar e decide sobre o momento de "mandá-los embora" (despachar o santo). Por isso, cadeira especial sempre lhe é reservada em lugar destacado, geralmente ao lado da assistência feminina, nos limites que separam o espaço sagrado, onde dançam os espíritos ancestrais, do destinado ao público. Os eguns dispensam-lhe reverências especiais, saúdam-na entre os primeiros e, de vez em quando, dançam em sua homenagem. Em retribuição, pode a mulher tirar uma cantiga ou dançar em sua honra. Enquanto responsável por tudo quanto é relacionado com os orixás, na cerimônia pública, tem ela praticamente as mesmas atribuições da mãe-de-santo nos candomblés-de-orixá. Conhecida pela denominação de iá-ebé – a mãe da sociedade –, é ela a ialorixá do terreiro-de-egum. A falecida mãe-de-santo Bibiana Maria do Espírito Santo, mãe Senhora, do candomblé de São Gonçalo, como já dissemos, foi a iá-ebé do terreiro de Babá Aboulá. Ainda hoje, é lembrada pela rigidez e competência com que dirigia as tarefas pertinentes ao cargo que tanto prestigiou.

Os ojes são auxiliados pelos amuixãs, que passaram à condição de oje após o primeiro estágio de iniciação. Formam eles um grupo de extrema importância para a permanência da comunidade sagrada, além de exercerem diferentes serviços durante uma cerimônia. Embora situados no primeiro grau de iniciação, já conhecem os elementos essenciais dos rituais sem, contudo, terem acesso ao ilê auô e aos segredos da seita.

DESCRIÇÃO DE UMA FESTA

A festa de egum tem início com a realização de uma série de ritos que ocorrem no interior do ilê auô, dos quais só os ojes têm direito de participar. São rituais complexos que exigem competência e atenção por parte de quem os dirige. Em linhas gerais, consistem em estabelecer relações mágicas com o mundo dos mortos através de libações e sacrifícios votivos endereçados aos espíritos ancestrais, que são invocados no decorrer da cerimônia.

A parte seguinte é pública e se realiza no interior do barracão, em dois momentos distintos. O primeiro, tal como nos candomblés da Bahia, começa com o despacho de Exu (rito propiciatório em que se faz oferenda ao orixá das encruzilhadas) e termina com a "roda dos santos", quando são entoadas, ao menos, três cantigas para cada orixá. Nela têm as mulheres participação ativa, fazendo a roda, cantando e, eventualmente, caindo em transe, possuídas por uma divindade.

O segundo estágio é a festa dos eguns propriamente dita. Ainda do lado de fora do barracão, o egum tira uma cantiga de licença e anuncia sua chegada:

Mo nilê mo ti agô, wa lê, o
Ago alá, mo ti agô wa lê.
Mo ti agô wa lê, o.

Em seguida, tem acesso ao barracão e saúda a todos os filhos-do-terreiro, homens, mulheres e crianças. Logo depois, chama pelo nome de iniciação ou pelo posto a cada membro da seita, pergunta pelos membros da família, dá conselhos, prescreve algum sacrifício, e deseja a todos paz, saúde e prosperidade. São nessas ocasiões que ocorre o diálogo entre os vivos e os mortos; entre os espíritos ancestrais e seus descendentes, representados na pessoa de cada um dos membros da comunidade religiosa, os filhos-do-terreiro (omo ilê), quaisquer que sejam as relações de parentesco entre estes e a família Daniel de Paula. Na verdade, a comunidade transcende os limites do parentesco por consangüinidade e envolve a todos, conjuntamente, num parentesco religioso mais amplo – mágico e simbólico – que os leva a participar de uma experiência comum no que se refere às relações de ancestralidade.

Esse diálogo conduz para a esfera do sagrado a discussão dos problemas mais diversos de cada um. As pessoas falam livremente sobre suas angústias, comentam acerca da conduta de um filho, da doença de outro, do desemprego do marido, as brigas conjugais, os compromissos religiosos, as obrigações por fazer e as dificuldades financeiras consideradas de modo geral. Tudo isso é relatado na fala brasileira, na linguagem usual da população de Ponta de Areia. Utilizando-se da linguagem sagrada, os eguns participam desse diálogo e, como ancestrais, dão ordens, estabelecem normas, criticam a ação de um, reprovam a prevaricação de outro, como se tudo se passasse na dimensão de um mundo uno e indivisível, compartilhado por vivos e mortos. Às vezes, a discussão se acirra, alguns mais corajosos chegam até a reagir contra uma decisão do egum, que se enfurece, promete castigar, faz menção de abandonar o ambiente.

Mas, logo em seguida, restabelece-se o respeito aos ancestrais, e os recalitrantes retratam-se diante dos eguns, seguindo a festa o seu curso. A cada intervalo desses diálogos, um ojé, ou o próprio egum, tira uma cantiga e a assembléia responde em coro, acompanhada pelo som dos atabaques. E assim se repete praticamente a mesma ordem ritual para cada egum que vem dançar no barracão.

Nas festas do calendário litúrgico, em que os membros do culto fazem alguma oferenda (ossé) aos espíritos ancestrais, intercala-se outro estágio que consiste na recepção dessas oferendas por parte do grupo religioso, e dele participam todos os ojés presentes. Nessa ocasião, o sacerdote faz uma prece a todos os eguns, começando por Olocotum, Olori Egum, o que está à frente de todos os ancestrais nagôs cultuados no terreiro de Babá Aboulá. Cantando de uma a três cantigas para os eguns, convida em seguida os ojés presentes a também tirarem suas cantigas. Acedendo à convocação, cada um assim procede, começando pelos mais velhos, os ojés agbás, até chegar aos ojés mais novos. A rigor, não existe obrigação formal ou ritual que os leve a cantar durante a cerimônia. Contudo, a comunidade religiosa espera que cada um dê prova de seu saber através dos cânticos litúrgicos. Esta é a oportunidade ideal para um ojé mais novo demonstrar seu desembaraço diante dos colegas e firmar sua reputação como conhecedor das coisas da seita. Porém, os ojés agbás podem dominar a cena, não permitindo que os ojés mais novos participem mais diretamente daquele ritual. Quando os ojés agbás assim procedem, a cerimônia adquire caráter mais solene, os adeptos do culto ouvem, extasiados, antigos cânticos litúrgicos, muito bem elaborados, respondendo uníssonos, com incontida alegria, às cantigas chamadas “de fundamento”. Então,

os ojés agbás se concentram no papel que desempenham, utilizando gestos que revelam o sentido profundo do prazer que experimentam pelo fato de serem detentores de um saber iniciático que os eleva à condição de líderes espirituais, lembrando ainda cantigas cuja importância e significado rituais conhecem como ninguém.

Em seguida, são apanhadas oferendas, antes postas no centro do barracão. Enquanto isso, os oficiantes dão três voltas em círculo no espaço sagrado, saindo rapidamente em direção ao ilê auô, onde essas oferendas deverão ser depositadas. Se houver a entrega de um carneiro a ser sacrificado, um egum virá até a porta do fundo do barracão, ou nele adentrará um pouco, a fim de recebê-lo das mãos do celebrante. Este lhe faz a entrega com o auxílio da corda que serve para amarrá-lo.

Comumente, as festas têm início depois das 22 horas, prolongando-se até o amanhecer do outro dia. É imprevisível o número de eguns que virá dançar no barracão, durante as celebrações públicas. Todavia, é quase certo que o egum homenageado, o que recebeu os sacrifícios votivos, virá tomar parte na cerimônia. Geralmente, entra ele no salão acompanhado por outros eguns, que, em séquito, conduzem-no até ao espaço sagrado. Os ojés se antecipam ao cortejo e se põem de prontidão no local que lhe é reservado. Portando, seus ixãs (bastões sagrados usados como insígnia e para controlar os eguns) tratam de evitar que haja aproximação muito grande entre os espíritos ancestrais e as pessoas ali presentes. Um grupo maior de ojés circula pelo lado de fora do barracão, encarregado do trabalho de proteção da comunidade religiosa contra a presença indesejada de eguns ainda não socializados pelos rituais de consagração ("tomar roupa") que circulam livremente durante a noite, provocando pânico em toda a comunidade

religiosa. Outros ojés permanecem no ilê auô ocupados com ritos complementares que se realizam durante a festa pública.

Dentro do barracão os ojés são auxiliados pelos amuixãs, aqueles que passaram pelo primeiro estágio de iniciação à condição de ojé. Formam eles, como disse antes, um grupo de extrema importância para a manutenção da comunidade sagrada, ocupando-se de diferentes tarefas durante a cerimônia. Embora situados no primeiro grau de iniciação, já conhecem os elementos essenciais dos ritos sem, contudo, terem acesso ao ilê auô, muito menos aos segredos da seita. Em tais ocasiões aproveitam-se da participação nas festas públicas para aprimorar seus conhecimentos sobre o culto de egum. Preparam-se, assim, assistemáticamente, para a condição de ojé, o que apenas se efetivará com a realização da segunda e última etapa de iniciação. Raras vezes assumem sozinhos, durante algum tempo, a direção de uma dessas festas, especialmente quando os ojés estão ocupados em outras tarefas no ilê auô, deixando, temporariamente, o barracão.

No terreiro de Babá Aboulá, é um egum caboclo, Babá Iaô, que, quase sempre, encerra a festa. Nessa ocasião toda a assistência, já do lado de fora do barracão, canta em homenagem a um dos mais festejados eguns daquele terreiro.

ORGANIZAÇÃO SÓCIO-ECONÔMICA DO CULTO DE BABÁ EGUM *

Pretende-se, com este ensaio, a identificação de alguns aspectos da organização sócio-econômica do culto à ancestralidade – o culto de babá egum – praticado em Ponta de Areia, na Ilha de Itaparica.¹

Neste sentido, tomamos como paradigma a forma pela qual é distribuída a remuneração devida pela prestação dos serviços religiosos que ali são oferecidos. Sua análise auxilia na compreensão dos diferentes papéis desempenhados pelos participantes do culto na organização social e religiosa. As estruturas, social e religiosa, em Ponta de Areia, se interpenetram e, de certa maneira, se completam para formar o substrato de apoio

* Este texto foi originalmente publicado com o título: "O dinheiro do chão e o sentido da hierarquia: aspectos da organização sócio-econômica do culto de babá egum", *Padê*, nº 1, pp. 37-44, jul. 1989.

¹ Numa perspectiva antropológica e orientando-se para a compreensão da religiosidade afro-brasileira como fator dinâmico da vida social de sua população permanente, o estudo de Ponta de Areia tem-nos permitido detectar aspectos que estão a merecer abordagem de natureza monográfica. É o caso, por exemplo, dos diferentes papéis desempenhados por homens, mulheres e crianças na manutenção dos grupos domésticos.

Durante a elaboração deste trabalho, foi de grande proveito a discussão de alguns tópicos com colegas do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA. Agradecemos especialmente, aos professores Vivaldo da Costa Lima, Jeferson Bacelar, Sílvia Maia e Cecília Sardenberg.

a toda ação social. Essa interpenetração que muito aproxima – ou reaproxima – a comunidade do modelo típico de muitas sociedades africanas pré-coloniais, tende a desfazer-se na medida em que avança e se plasma, definitivamente, uma mentalidade capitalista nas relações de produção, com reflexos imediatos nas relações sociais, em uma comunidade onde, até há pouco tempo, imperavam o espírito associativo e o coletivismo na obtenção dos bens essenciais à subsistência. Essas mudanças se devem, em grande parte, à consolidação da Ilha de Itaparica como um dos mais importantes sítios de recreação e lazer para a classe média da região metropolitana de Salvador.²

² Técnicos da Companhia de Desenvolvimento da Região Metropolitana de Salvador constataram que, a partir da consolidação da Ilha de Itaparica como uma das mais importantes opções de lazer e recreação da região metropolitana, uma série de ocorrências desarticulou o fraco sistema de subsistência local, com reflexos no conjunto da estrutura social daquela localidade: “Alguns estratos de Salvador, principalmente atraídos em parte pelos encantos naturais e, de outro lado, pela oportunidade de realização de lucros rápidos dentro da atual corrida especulativa, vêm se apropriando dos setores urbanos mais dotados e da área costeira de maiores atrativos. Esses fatos vêm contribuindo significativamente para a redistribuição espacial das populações locais, anteriormente agrupadas e assentadas em determinados pontos do território por força de uma série de valores culturais e condicionamentos”. In: “Termos de referência para elaboração do plano diretor da Ilha de Itaparica”, Salvador, Conder, 1978, p. 8. No caso de Ponta de Areia, a população dita nativa, especialmente a constituída pelos descendentes de Eduardo Daniel de Paula, está sendo empurrada para o interior da ilha, deixando a área litorânea, onde viviam, para se reagruparem nas encostas situadas entre Ponta de Areia e o lugar denominado Bela Vista, onde se encontra o terreiro-de-egum. A redistribuição espacial da população em direção ao local onde se realiza o culto aos ancestrais tem, de certa maneira, reforçado os laços de solidariedade entre os membros da comunidade na luta contra a especulação imobiliária. Muitos venderam suas casas em Ponta de Areia. Agora estão realizando mutirões e cotizando-se na compra de material de construção para edificarem seus barracos. A proximidade de suas casas do local do culto permite-lhes frequentar com mais assiduidade as festas públicas, reani-

Em razão dos objetivos estabelecidos neste trabalho, nossa atenção se volta para a população permanente, constituída basicamente de descendentes de Eduardo Daniel de Paula, conhecido líder religioso, fundador do culto de babá egum naquele povoado. Contudo, não perdemos de vista as relações sociais que se estabelecem entre essa população e a formada por veranistas que para ali afluem durante os períodos de estação turística. Mais recentemente, Ponta de Areia vem sendo assediada por aposentados, atraídos, sem dúvida, pela beleza das praias, pela cordialidade dos habitantes e, seguramente, pelo privilégio de poder viver numa comunidade onde são praticamente os únicos a dispor de renda fixa mensal, advinda de suas aposentadorias.

Em Ponta de Areia o culto de babá egum é o elemento polarizador da religiosidade popular. Todas as manifestações nesse sentido estão direta ou indiretamente comprometidas com o sistema de crenças que define e motiva a existência da comunidade religiosa, onde esse culto é praticado. Assim é que muitos dos atos litúrgicos da Igreja Católica terminam por se integrar num mesmo *continuum* dos rituais afro-brasileiros.

Isto é facilmente constatado durante as festas cíclicas do calendário religioso do terreiro-de-egum, da Sociedade Omo Ilê Aboula. Tomemos, por exemplo, o ciclo de festas consagrado a Iemanjá que começa com a cerimônia da “botada da bandeira”, consistindo no transporte processional de um grande mastro encimado por bandeira alusiva àquele orixá. O préstito deixa o terreiro-de-egum, na Bela Vista, indo até a praia de Ponta de Areia.

mando a vida religiosa da comunidade. Em terreno de invasão contígua ao barracão reservado ao culto, está se formando uma micro-comunidade essencialmente composta de membros da família Daniel de Paula.

Ainda com a maré baixa, o mastro é levado por um grupo a certa altura da praia, onde é fixado. Ali deve permanecer até o último dia do ciclo de festas, que só chega, oficialmente, ao fim, com uma visita à igreja do Senhor do Bonfim, para agradecê-lo pelo êxito da festa. Após a fixação do mastro, o grupo se dirige ao pátio da capela local, para realizar uma cerimônia pública a Iemanjá, com cânticos e danças próprias para a ocasião.

Como acontece com a botada da bandeira, a procissão leva o presente de Iemanjá do terreiro-de-egum à praia de Ponta de Areia, devendo passar em frente à capela para, somente depois, rumar em direção à praia. Nesse mesmo dia, missa solene é celebrada na capela local. As missas, muitas vezes, servem para iniciar ou completar (fechar) um ritual afro-brasileiro, embora tal circunstância nunca seja verbalizada pela população. Nesses casos, os rituais se fundem de tal maneira que o catolicismo ortodoxo cede lugar ao catolicismo popular, revelando, destarte, vigor e grandeza denunciadores da influência africana.

Mas nem tudo isso acontece sem atritos. Na festa de 2 de fevereiro de 1982, por exemplo, durante a missa solene, pela manhã, na capela, o padre celebrante criticou severamente os filhos e filhas-de-santo e outros iniciados nos candomblés da Bahia. Chamou a religião afro-brasileira de "coisa do demônio" e exortou os circunstantes a não mais freqüentarem os terreiros de macumba, devendo voltar à casa do Senhor. Embora aquela preleção revelasse, antes de tudo, a estreiteza de opinião de um sacerdote, reflete também o pensamento de setores conservadores da Igreja Católica e da sociedade baiana. Graças à sensatez de alguns, a missa solene não degenerou em discussão entre os circunstantes e o sacerdote. Esses atritos, embora pouco freqüentes,

revelam certas nuances de um processo dinâmico de contato cultural que coloca, lado a lado, valores religiosos provenientes de sociedades distintas, produzindo um resultado que pode, acertadamente, ser chamado de cultura religiosa afro-brasileira.³

Porém, não só a religiosidade popular depende do sistema de crenças que serve de sustentáculo ao grupo encarregado do culto à ancestralidade. Isto se verifica em todas as manifestações sociais, embora não pretendamos realizar um inventário dessas ocorrências. Seleccionamos algumas das mais importantes e que traduzem certas particularidades da vida comunitária em Ponta de Areia. Observamos, por exemplo, que as atividades sócio-culturais, como as de natureza lúdica – as festas profanas, como bailes no prédio escolar, passeios em grupo a outras localidades, campeonato de futebol etc. – devem merecer a aprovação do mundo sagrado, através do tácito consentimento dos espíritos ancestrais, que são consultados pelos ojes, através da prática divinatória ou pela evocação do espírito ancestral propriamente dito.

³ Citamos aqui, a título de exemplo, parte de entrevista com uma freira realizada por Cleonice Mendonça, que bem ilustra a apropriação, por parte da população, do espaço físico e sagrado da Igreja Católica para a realização de rituais afro-brasileiros: "O chefe da festa, lá em Amoreiras, festa das Candeias, ele convida o padre para celebrar a missa em honra de N.S. das Candeias. Nesta missa, ele sai na hora da consagração para oferecer, e é naquele momento, segundo o rito que eles têm [sic], é naquele momento que ele deve sair para oferecer o despacho a Exu, atrás da igreja, depois faz todo cerimonial que eles realizam ali... enquanto o padre está lá, inocentemente celebrando a santa missa, na igreja. Padre para eles é um símbolo, é um funcionário, alguém que vai completar a religião deles, no sentido de celebrar uma missa, fazer um batismo. Para eles o padre não tem outra função senão esta: uma pessoa relegada ao segundo plano. Feita a função dele, pode sair da vida deles". Cleonice Pitangui Mendonça, "Santos, orixás e caboclos; uma introdução ao mundo do candomblé", dissertação de mestrado em Antropologia, Univ. Est. de Campinas, 1982, mimeo, pp. 111-112.

Assim é que a dicotomia entre o sagrado e o profano é quase imperceptível, quando a sociedade civil e a sociedade religiosa agem conjuntamente diante do mesmo acontecimento social. Um fato ocorrido em 1982, durante o ciclo de festas dedicadas a Iemanjá, bem demonstra as estreitas relações entre o mundo sagrado e o mundo profano e de como se operacionaliza o poder que emana do mundo sagrado no acontecer profano. Naquela ocasião, um dos responsáveis pela organização dos festejos de fevereiro pretendeu realizar entretenimentos tais como corrida-de-saco, quebra-pote, entre outros, com o intuito de criar um espaço de lazer para as crianças da localidade que durante esses eventos são praticamente esquecidas pelos adultos, ocupados com os rituais. Para conseguir realizar seu intento, foi obrigado a pedir à comunidade religiosa a necessária autorização. O diálogo entre o organizador da festa e os espíritos ancestrais só foi possível graças à intermediação de um dos mais velhos sacerdotes do terreiro Ilê Aboulá. Na verdade, o exercício do poder temporal, a nível da comunidade, decorre do poder sagrado, oriundo do mundo dos ancestrais, o que se dá por intermediação dos velhos sacerdotes do culto que são, por isso mesmo, líderes do povoado.

O culto de babá egum transcende os limites do espaço sagrado que lhe é naturalmente reservado, para projetar na comunidade um conjunto de normas e valores de grande poder disciplinador de todas as relações sociais. Vale lembrar que a maioria das famílias que compõem a população permanente de Ponta de Areia está ligada ao terreiro-de-egum, na Bela Vista, ou a outros terreiros, situados no lugarejo do Barro Branco, também na Ilha de Itaparica. Desta forma, é rara a família que não esteja vinculada a uma dessas comunidades

por intermédio de seus membros, seja como iniciados ou, então, na qualidade de crentes e freqüentadores das cerimônias públicas. Daí resulta sua força de ingerência até mesmo nas atividades sócio-econômicas dos grupos domésticos.⁴ Força, aliás, redobrada pelo fato de que os orçamentos familiares dos grupos em questão são acrescidos de alguns lucros procedentes da execução de rituais pelos quais se exige do cliente a devida remuneração. Parte considerável da renda de muitos integrantes do culto de babá egum provém, precisamente, de serviços religiosos executados para expressiva clientela local e de outros estados do Brasil que procuram, com freqüência esses sacerdotes, para tarefas a serem realizadas em seus estados de origem.⁵

O ofício religioso constitui-se em meio excepcional de rendas, ao menos para os iniciados que se acham no ápice da hierarquia religiosa, tais como os ojés e, muito particularmente, os ojés agbás.⁶ Ainda que essas rendas

⁴ Utilizamos o conceito de grupo doméstico, tal como a ele se refere Fortes: uma unidade mantenedora da residência, estruturada para prover os recursos materiais e culturais indispensáveis à sobrevivência de seus membros. Meyer Fortes, "O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico", trad. de Alcida Rita Ramos, *Cadernos de Antropologia*, Brasília, Editora da UNB, nº 6, 1974.

⁵ Tal como ocorre com pais e mães-de-santo, os líderes religiosos dos terreiros-de-egum deslocam-se freqüentemente para outros estados da federação, especialmente São Paulo e Rio de Janeiro, onde realizam diferentes tipos de obrigações religiosas para uma variada clientela. Fazem várias viagens anuais, levando, quase sempre, o grupo de acólitos indispensáveis à execução de rituais mais complexos, como o axexê (cerimônia fúnebre), que exige a presença de iniciados para sua realização.

⁶ O estatuto da Sociedade Omo Ilê Agboulá, aprovado a 7 de setembro de 1973, no seu capítulo IV, referente ao Conselho Religioso, define a figura do ojé agbá e especifica suas principais atribuições: "Artigo 8 - O Conselho Religioso zelará pelos fins religiosos da Sociedade. I - Preservará os ritos do axé dentro dos preceitos, obrigações e finalidade doutrinadas pelos antepassados. II - Estará constituído por nove ojés agbás, sacerdotes

sejam limitadas, representam muito, se comparadas aos reduzidos ganhos da população permanente de Ponta de Areia.⁷

O culto à ancestralidade é um elemento componencial da organização social da comunidade de Ponta de Areia, atuando na estrutura interna dos grupos domésticos e conformando sua ideologia.

Em decorrência dos nossos compromissos com o grupo religioso, temos assistido muitas vezes à prática de distribuição dos lucros que resultam da prestação de serviços religiosos, cujo pagamento é denominado de “o dinheiro do chão”. Essa expressão é conhecida dos frequentadores dos candomblés da Bahia e serve para designar, de maneira geral, a recompensa recebida pelo oficiante, considerada remuneração simbólica. No terreiro-de-egum, esse valor é quase sempre estabelecido através da prática divinatória, consultando os espíritos ancestrais quanto à adequação da remuneração a ser cobrada. Embora raro, pode acontecer que um egum exija que o oficiante faça consultas sucessivas a fim de adequar o preço aos recursos do cliente.

De modo geral, o valor a ser cobrado resulta de um entendimento entre os vivos, mortos e as divindades

da mais alta hierarquia da seita que, de acordo com a tradição, representam o axé. Parágrafo único – As funções de direção do Conselho serão definidas no seu regulamento interno. III – Os membros deste Conselho são os únicos postos vitalícios desta Sociedade. IV – Nenhum outro órgão da Sociedade poderá interferir nem modificar a organização religiosa do axé nem a sua liturgia, pelas quais o Conselho Religioso é o único responsável, e as suas decisões a respeito são irrevogáveis: a estrutura tradicional do culto é absolutamente independente e zelada pelo Conselho Religioso”.

⁷ Na verdade, não dispomos de dados precisos sobre a renda familiar da população de Ponta de Areia. Apoiamo-nos, principalmente, num levantamento prospectivo realizado em 1984, com o objetivo de identificar os diferentes grupos domésticos formados por descendentes de Eduardo Daniel de Paula, além do conhecimento vivencial dessa população, com a qual mantemos estreitos laços de parentesco religioso.

consultadas. A operação consiste, basicamente, em interrogar a divindade, através da prática divinatória com os búzios (*Cyprea moneta*), com o propósito de obter sua concordância em relação ao preço fixado inicialmente pelo sacerdote. Iniciada a consulta e obtida resposta afirmativa, a negociação ali se encerra. Caso contrário, a consulta continuará seu curso até se chegar a uma resposta afirmativa. A cada lance, dobra-se o valor anterior. Essa quantia deve ser sempre fracionada e terminar no algarismo sete. Sem querer avançar no intrincado campo simbólico dos números no contexto religioso afro-brasileiro, não podemos deixar sem registro o fato desse algarismo ter relações com a divindade Exu.⁸

Nos primeiros instantes do ritual, o cliente é informado de que deve depositar em um prato, ou mesmo no chão, uma quantia em dinheiro, sem o que não se inicia a cerimônia. Contudo, por razões que tentaremos explicar mais adiante, a quantia colocada no início da cerimônia dificilmente corresponde ao valor total do pagamento, estabelecido previamente ao ato litúrgico.

A distribuição do dinheiro do chão é feita entre os participantes do ato religioso, principalmente aqueles que “fizeram a corrente”, como se diz no terreiro-de-egum. A expressão refere-se à concentração exigida durante o ritual, delimitando, inclusive, o grupo de pessoas com direito incontestável à participação na divisão inicial do dinheiro recebido. Outros circunstantes, iniciados ou não, podem eventualmente ser aquinhoados com pequenas quantias que, embora insignificantes,

⁸ Tal como acontece nos terreiros de candomblé, Exu é sempre o primeiro a ser servido. Às vezes identificado com o diabo, considerado inescrupuloso nas suas ações, Exu é um dos mais importantes orixás na dinâmica do culto à ancestralidade e nada pode ser empreendido sem sua prévia autorização.

exprimem o sentido de participação coletiva da comunidade nos atos litúrgicos do terreiro. A distribuição parece obedecer a uma lógica específica e revela, de alguma forma, a especificidade do sistema de valores que regula a complexa trama das relações intragrupais da comunidade religiosa.

O oficiante das cerimônias remuneradas pode ser o líder sacerdotal, o alabá, ou um que já tenha demonstrado seu bom desempenho em situações anteriores: "É preciso que ele esteja preparado", assegura um dos nossos informantes. Observa-se, porém, certa disputa entre os iniciados, cada qual buscando demonstrar maior competência no exercício das funções sacerdotais. Ainda que essas situações possam provocar, vez por outra, algum ressentimento, não deixam de produzir certo fortalecimento da condição de sacerdote, ampliando sua clientela, rendendo-lhe mais recursos. Tudo isso, contudo, depende do suporte do grupo religioso, sem o qual o saber do iniciado não tem a eficácia mágica necessária a uma boa atuação. Em geral, esses sacerdotes são extremamente humildes ao falar de suas qualidades, e cuidam para que se mantenham bem vivos seus compromissos iniciáticos com o grupo religioso.

O sacerdote que está à frente de um trabalho religioso reserva para si próprio determinada parte da renda, sem que os demais participantes saibam exatamente a quantia pedida ao cliente. É consensual que, ao realizar a consulta às divindades, o oficiante revele esse valor apenas a um grupo restrito e de sua inteira confiança, desviando-se de eventuais curiosos que manifestem interesse em conhecer os valores fixados. Entre os oficiantes, parece existir certa cumplicidade, que garante o sigilo dos valores. Entretanto, se isso partir de iniciado em posição hierárquica inferior, basta que o oficiante se cale

e, ao fazê-lo, contará com a discrição de seus pares. Do ponto de vista da hierarquia religiosa, o mais antigo não deve explicações de seus atos aos neófitos.

O modo de distribuição da quantia está sempre sujeito a questionamentos, apesar do oficiante ser livre para decidir sobre a questão. O grupo religioso dispõe de modos próprios de decisão. Em geral, a parte que o oficiante reserva para si nunca ultrapassa a metade do valor do dinheiro do chão, devendo a quantia restante ser repartida entre os ojes que tomaram parte na execução do ritual, premiando-se com somas mais altas os mais velhos, os ojes agbás. Durante a realização de uma cerimônia, estando um deles presente, embora não diretamente comprometido com o ato litúrgico, é-lhe reservada pequena soma, em sinal do respeito que se lhe devota.

É honraria para qualquer oficiante contar com a assistência formal de um desses velhos frequentadores da seita e grandes sábios dos preceitos religiosos. Além de emprestar ao ato litúrgico mais força mágica, a presença de um agbá serve de garantia ao sacerdote oficiante que, ao final de cada segmento do ritual, endereça-lhe a pergunta se tudo ocorreu com acerto e em obediência à tradição. O agbá, consciente da importância do seu gesto, acena com aprovação, manifestando, desse modo, sua autoridade sacerdotal.

Trata-se, a nível social, do reconhecimento pela comunidade religiosa, daquele que detém o saber acumulado numa existência dedicada ao culto de babá egum, legitimando o prestígio social dos que mais têm contribuído para a construção da comunidade. Revela, sobretudo, o respeito ao princípio de "senioridade", que se impõe independentemente de quaisquer dissensões existentes no grupo. Assim, quando um agbá está presente a uma

cerimônia, ele passa a ser alvo das mais altas reverências que podem ser concedidas a dignitário do culto. E, não raro, no mesmo plano de honraria, é solicitado a participar da cerimônia, nos momentos mais significativos, onde a ancianidade parece ser mais conveniente do que a presença de oficiante menos experiente.

Nessas ocasiões, os jovens oficiantes, em atitude ativa e de desprendimento, concedem-lhe o direito de tomar parte no ritual em curso, após o que reassumem seu posto de comando e terminam por oferecer ao ojé agbá, lugar privilegiado de onde assistirá ao desenrolar da cerimônia. Em síntese, trata-se de jogo de prestígio e poder, com o qual a comunidade se compraz em estabelecer regras e dele tira proveito.

Esses velhos líderes do grupo adquirem, com o passar do tempo, maior grau de respeitabilidade junto à população mais jovem, que necessita de seus conselhos e ensinamentos. Todo recém-iniciado busca aproximar-se de um ojé agbá, na esperança de poder contar com seu apoio em momentos de eventuais dificuldades nos afazeres do culto. Contudo, a aproximação ocorre muito antes das obrigações iniciáticas, quando o noviço dele precisa para postular sua candidatura ao grupo religioso. O ojé agbá é, então, escolhido para atuar como padrinho de iniciação e, em razão disto, deve zelar pelo bom comportamento do seu afilhado. Esse tipo de parentesco religioso subsiste dentro da estrutura organizacional do grupo e fortalece ainda mais a posição do ojé no terreiro-de-egum. Em razão de seu prestígio religioso, eles são alvo de reverências que muito se aproximam das que são tributadas aos ancestrais, transcendendo, assim, os limites do grupo religioso para alcançar toda a comunidade de Ponta de Areia. Como se não bastasse o fato de serem idosos, os ojés agbás detêm o poder de

convocar e dialogar com os espíritos ancestrais, o que os distingue perante a comunidade de moradores, onde desempenham funções que a rigor são da alçada dos ancestrais. Os velhos iniciados, assim, vão se integrando ao mundo sagrado, antes mesmo de sua morte física: aconselham a todos quantos os procuram, atuam como mediadores em quaisquer disputas, enfim, comportam-se como eguns, ao agir como verdadeiros conselheiros da vida civil e religiosa.⁹

Caracterizada a importância dos ojés agbás na estrutura do grupo religioso, torna-se mais fácil compreender sua posição privilegiada na repartição das rendas auferidas com a realização de atos litúrgicos.

Outra parte da renda é distribuída entre os mais novos e, em menor proporção, aos amuixãs.¹⁰ Para esses, que estão no primeiro estágio iniciático, não basta estar presente, é preciso participar ativamente dos atos

⁹ Kopytoff observou que as relações com os ancestrais situam-se no campo vasto das estruturas de senioridade, tão presentes nas sociedades tradicionais africanas. Essa perspectiva teórica, guardadas as devidas precauções no tocante à sua aplicabilidade, nos auxilia na compreensão do fenômeno da ancestralidade no contexto das comunidades religiosas afro-brasileiras, onde o respeito ao velho iniciado reveste-se de natureza sagrada, acentuando-se na medida de sua aproximação da morte. Igor Kopytoff, "Ancestors as elders in Africa", *Africa*, Londres, Oxford University, vol. 41, nº 2, apr. 1971, pp. 129-142.

¹⁰ Em relação à hierarquia vertical e iniciática, o amuixã situa-se no primeiro estágio de iniciação a ojé. Enquanto permanece nesse estágio ascensional, o amuixã é uma espécie de auxiliar do seu superior. Somente ao ascender à categoria de ojé adquire conhecimento dos segredos da seita e assim poderá invocar os espíritos ancestrais. Sobre os amuixãs, comenta Juana Elbein: "Quanto à hierarquia, temos na base da pirâmide os amuixã, neófitos em processo de iniciação mas que ainda não têm poderes para invocar os ancestrais". Cf. "Egungun: ancestralidade africana no Brasil", texto que acompanha o disco "Egungun", Projeto SECNEB. Porém, é no trabalho "O culto dos ancestrais na Bahia" que a autora dá mais informações sobre o amuixã: "Os noviços constituem o grupo dos amuixã que, como o

litúrgicos, para fazer jus a uma determinada quantia. Os amuixãs não podem assistir a nenhuma celebração para a qual não tenham sido convocados, a menos que se trate de festa pública. Eles jamais são chamados a participar de ritual realizado no interior da casa do segredo, onde são invocados os eguns e onde se passam os ritos mais secretos do culto, somente tendo acesso iniciados no grau de ojé. Os amuixãs, quando convidados a participar de algum ritual, devem ficar do lado de fora do lessém, realizando tarefas que lhe são recomendadas.

Porção menor do dinheiro do chão é, enfim, reservada às mulheres chamadas a participar dos rituais públicos, cujos serviços são imprescindíveis. Vale lembrar que o culto de egum, em relação aos seus segredos, à sua dinâmica interna, é exclusivamente reservado aos homens, restrito a iniciados na categoria de ojé. A primeira obrigação iniciática, a de amuixã, introduz o indivíduo na organização do grupo, sem fazê-lo participante dos seus segredos.

Apesar do acesso a esses segredos ser limitado aos ojés, as mulheres não ficam inteiramente excluídas da organização religiosa, nela desempenhando papéis e funções específicas, tal como a da iá-ebé, expressão equivalente a ialorixá, sacerdotisa dos candomblés.

nome indica, são os portadores do ixã. Não conhecem o segredo da seita, o auô, bem como os segredos relativos à invocação dos babá egum. Não lhes é permitido entrar na ante-sala do lessém: não conhecem o igbalé e não sabem como são preparados os assentos dos novos eguns. Cuidam do barracão e da área circundante e, segurando o ixã, mantêm os fiéis separados dos eguns". Cf. "O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos eguns", in: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (coord.), *Oloorisa; escritos sobre a religião dos orixás*, pp. 155-188. Ver, também, Jean Ziegler, *Os vivos e a morte; uma sociologia da morte no Ocidente e na diáspora africana no Brasil*.

Nos terreiros-de-egum, a iá-ebé cuida das atividades relacionadas com os orixás, tendo, assim, atribuições iguais às da mãe-de-santo na estrutura dos candomblés da Bahia.¹¹ Como mãe-de-santo do terreiro-de-egum, ela serve de elemento de ligação entre os seguidores do culto e os responsáveis pela execução dos rituais. Todas as questões relacionadas com os orixás são de sua responsabilidade, exercendo suas funções em perfeito entrosamento com os ojés e, em particular, com o líder do grupo, a quem cabem as decisões finais relativas à comunidade. A iá-ebé tem plena consciência dos limites de seu papel, jamais se intrometendo em assuntos específicos do culto aos ancestrais. Contudo, ela pode tomar decisões a respeito das festas públicas, especialmente quando se trata de algum problema de santo, liberando-se de consulta prévia ao líder religioso.

Tudo isso pode acontecer, desde que sejam observados os limites que separam o mundo dos orixás do mundo dos espíritos ancestrais. Esses mundos, ainda que coexistam na mesma dimensão do espaço sagrado, se mostram complementares mas não se confundem na dinâmica dos rituais e muito menos na ideologia do grupo. Assim é que um ojé terá consciência de suas atribuições enquanto mentor do culto aos espíritos ancestrais e só cuidará de alguma coisa relativa aos orixás nos limites de sua competência religiosa. Da mesma forma, a iá-ebé cuidará de todos os problemas que dizem respeito à participação dos orixás no contexto da comunidade religiosa, sabendo que seu envolvimento com os eguns não poderá exceder os limites das interdições que definem o mundo sagrado onde atuam os ojés.

¹¹ A propósito, ver Julio Santana Braga, "Gente de Ponta de Areia; ancestralidade na dinâmica da vida social de uma comunidade afro-brasileira", *Gente*, Salvador, FFCH/UFBA, vol. 1, nº 1, pp. 19-37, 1984.

De qualquer maneira, a repartição da renda auferida pelo exercício de determinadas atividades religiosas – que inclui um elemento estranho no contexto ritual – parece observar o conjunto de normas específicas do grupo religioso e tem aceitação consensual entre os participantes, apesar de eventuais críticas ao modo de distribuição.

Os espíritos ancestrais jamais são consultados quanto aos critérios de distribuição, cabendo esta responsabilidade à sociedade dos vivos. Se, por um lado, os espíritos ancestrais decidem pelo montante a ser cobrado do cliente, dificilmente são solicitados a decidir sobre a repartição do dinheiro do chão, onde entram interesses não necessariamente religiosos. Contudo, a possibilidade de sua intervenção não se exclui, bastando para isso que sejam consultados. O grupo dos vivos, entretanto, prefere poupar os ancestrais de uma tarefa cuja natureza parece conflitar com a noção de justiça própria do mundo dos espíritos.

A distribuição do dinheiro do chão, que aparentemente poderia ser elemento desarticulador da convivência grupal, realiza papel fundamental de ajustamento do grupo às novas e intermitentes pressões da sociedade maior e possibilita que a noção de ancestralidade afro-brasileira tenha curso independente, em direção a uma ancestralidade que, à mercê do tempo e da digna convivência interétnica, se transmudará em ancestralidade tipicamente brasileira.

ANCESTRALIDADE EM PONTA DE AREIA: O EXERCÍCIO DA AUTORIDADE *

Este ensaio tem por objetivo principal apresentar algumas reflexões sobre os diferentes papéis desempenhados por mulheres e crianças da comunidade de Ponta de Areia, na manutenção da economia das unidades domésticas a que pertencem. Pretende ainda focalizar as possíveis relações existentes entre sua participação na estrutura sócio-econômica da comunidade e na organização sócio-religiosa do culto aos ancestrais, o culto de babá egum.¹ As mulheres e crianças às quais nos reportamos são, em sua maioria, membros da família Daniel de Paula, base da população permanente daquele povoado.

* Este ensaio, na sua versão em português, foi publicado com o título: "Ancestralidade em Ponta de Areia; mulheres, crianças e o exercício da autoridade", *Revista da Bahia*, nº 14, set./nov. 1989, pp. 29-34, Salvador.

¹ O culto de babá egum tem sido pouco estudado, em virtude das dificuldades que encontram os estudiosos na abordagem do grupo iniciático, onde a preservação do segredo da seita torna seus membros extremamente reticentes. Consideramos segredos da seita o conjunto de ritos secretos realizado no interior da casa do segredo, tendo em vista a invocação dos espíritos ancestrais. Do ponto de vista teórico, o segredo é uma categoria axiológica que tem função especial de incorporar ao culto a noção mais profunda de eficácia mágica, criando condições ideais para o acontecer religioso. Contudo, o eventual conhecimento de como se realizam os ritos secretos não é suficiente para que alguém se qualifique como conhecedor dos segredos da seita. O rito fora do contexto mágico-religioso transforma-

Em trabalhos precedentes, afirmamos que o culto aos ancestrais é elemento componencial da estrutura social da comunidade de Ponta de Areia, descrevendo o modo como interfere no seu cotidiano.² Acreditamos que este estudo poderá fornecer elementos etnográficos que irão permitir compreensão mais ampla da vigência do culto de babá egum no contexto social, e como elemento de equilíbrio numa comunidade que vem sofrendo rápidas mudanças sociais, em razão da redefinição de sua economia de subsistência.³

Neste trabalho, tentaremos compreender em que medida o culto à ancestralidade funciona como moderador de tensões entre membros de determinada unidade doméstica, especialmente nos períodos de crise financeira. Nessas ocasiões, mulheres e crianças passam a ser agentes da economia interna do grupo, promovendo, através de todo tipo de trabalho, os meios indispensá-

se num discurso vazio, sem significado sagrado. O fato de alguém conhecer a liturgia da missa não o torna, por exemplo, sacerdote da Igreja Católica. No culto de babá egum, o ingresso efetivo na categoria de oje é condição *sine qua non* para participar dos fundamentos da seita. É que a noção de segredo da seita inclui o ritual, seu significado sócio-religioso e alcança a totalidade da experiência iniciática. Na verdade, a expressão usual "fundamento da seita" tem significação mais abrangente, e quando alguém do grupo dela faz uso, é para definir o conjunto dos elementos mais significativos a que se tem acesso somente pela iniciação.

² Júlio Santana Braga, "Gente de Ponta de Areia; ancestralidade na dinâmica da vida social de uma comunidade afro-brasileira"; —, "O dinheiro do chão e o sentido da hierarquia: aspectos da organização sócio-econômica do culto de babá egum". Sobre o culto de egum, ver Juana Elbein dos Santos, *Os nagô e a morte; pade, asese e o culto de egum*.

³ Em pouco menos de quinze anos, a Ilha de Itaparica, onde se localiza Ponta de Areia, passou por grandes transformações sócio-econômicas decorrentes da implantação do sistema *ferry-boat*, redimensionando-a como pólo de recreação e lazer para a classe média de Salvador.

veis ao sustento da família. Na verdade, grande parte da população permanente de Ponta de Areia, excetuando os poucos pescadores locais, é constituída de desempregados que vivem de biscates, prestando serviços aos veranistas, trabalhando sob regime de empreitada em eventuais construções ou ainda como diaristas em roças da vizinhança. Esse quadro só é compensado com as atividades da pesca artesanal e da vendagem do peixe aos intermediários, que o transportam para os mercados de Salvador.

Se o homem não consegue encontrar um serviço que lhe permita trazer o alimento indispensável ao sustento dos membros da sua unidade doméstica, a mulher, então, assume a liderança do grupo familiar, gerando um desequilíbrio no sistema de valores da comunidade, que estabelece ser a renda da mulher de caráter complementar no orçamento. Por outro lado, cria-se situação diversa nas relações do homem com o seu grupo de referência, que passa a tratá-lo com certo menosprezo, especialmente quando está em jogo o exercício da autoridade. Entretanto, esse não é o quadro que se apresenta aos ojes,⁴ líderes sacerdotais do culto à ancestralidade, pois em períodos de crise financeira continuam a

⁴ "Os ojes constituem o corpo sacerdotal, o mais importante no conjunto da comunidade encarregada do culto aos ancestrais. A eles cabe a responsabilidade maior quando da realização dos rituais. Detêm o segredo fundamental do culto, preservando-o da curiosidade pública. O pacto estabelecido entre eles e os espíritos ancestrais, durante a iniciação, transforma-os em detentores, por excelência, de um saber iniciático que só pode ser transmitido através da iniciação. Na comunidade de Ponta de Areia, ser oje significa, para além de suas funções religiosas, prestígio social, e os portadores desse título sentem-se orgulhosos de deter os fundamentos do culto de babá egum." Júlio Santana Braga, "Gente de Ponta de Areia; ancestralidade na dinâmica da vida social de uma comunidade afro-brasileira", p. 33.

realizar uma série de serviços religiosos, auferindo renda que lhes permite participar do orçamento doméstico e preservar sua autoridade dentro do grupo. Contudo, essas rendas ocasionais não são suficientes para cobrir as despesas com alimentação, o que sempre resulta na entrada em cena da mulher.

Os conflitos gerados pela redefinição do papel da mulher na unidade doméstica, em função de sua maior participação na renda familiar, persistem, independentemente da força moderadora de tensões do culto de babá egum. A comunidade de Ponta de Areia, que aos poucos vai-se integrando em nova ordem social e econômica, resiste à aceitação do novo papel social e econômico da mulher. O modelo tradicional de família, alterado na prática social, ainda serve de suporte às relações sociais e à ideologia do grupo.

Em situações de crise financeira, especialmente nos períodos de inverno, com a ausência de veranistas, a mulher passa a ter uma participação muito importante na obtenção do alimento básico, indispensável ao sustento da família. Nessas ocasiões, cessam, praticamente, todas as possibilidades de trabalho remunerado para a população masculina. A comunidade passa, então, a depender quase exclusivamente das pescarias artesanais, realizadas ao longo de suas praias. Delineia-se, desta maneira, um estado de pauperização cíclica da população, que se vê obrigada a recorrer a toda espécie de expedientes para conseguir víveres essenciais à subsistência, dependendo, para isso, da efetiva participação das mulheres e crianças como força de trabalho.

Zaidée Machado Neto, referindo-se à mulher que ocupa a posição de chefe de família nos grandes bolsões de pobreza, declara: "Ela permite que os filhos, mais que as filhas, em geral mais ativos, vão à procura de

trabalho na cidade. Quando eles vendem mercadorias por elas produzidas, essa necessidade é imperiosa, pois fora do bairro os produtos têm melhor preço e são mais vendidos".⁵

Em Ponta de Areia, as crianças ajudam igualmente as mulheres na ampliação do orçamento doméstico, realizando todo tipo de trabalho remunerado ou encarregando-se da venda de produtos confeccionados em suas casas. Como a população feminina, de que nos ocupamos aqui, está diretamente comprometida com o culto de babá egum e com os candomblés da Bahia, a maior parte desses produtos é constituída de iguarias de origem africana, como comidas sagradas dos orixás e que hoje são pratos da cozinha típica baiana. Assim, é muito comum ver esses pequenos vendedores, de ambos os sexos, de porta em porta, a mercadejar acarajés, abarás e acaçás, além, evidentemente, de um número muito grande de outras iguarias, que encontram nas próprias crianças seus principais e assíduos compradores.

Quando não estão vendendo esses produtos ou realizando um trabalho remunerado, as crianças se

⁵ Zaidée Machado Neto, "Mulher; dimensão de sobrevivência/dimensão de existência", Salvador, Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, UFBA, agosto 1984, caderno 1. Os trabalhos sobre pobreza e diferentes formas de economia marginal são abundantes na literatura brasileira. Ênfase maior tem sido dada aos estudos sobre o papel da mulher na força de trabalho. Aqui prestamos homenagem póstuma a Zaidée Machado Neto, uma das pioneiras na Bahia dos estudos sobre o papel da mulher na sociedade brasileira. A prof^a Cecília Sardenberg, da UFBA, prepara atualmente uma dissertação de doutorado sobre a redefinição do papel da mulher em famílias de classes trabalhadoras de Salvador. Acreditamos que o trabalho trará novos elementos analíticos para melhor compreensão da participação da mulher na sociedade brasileira. Agradecemos à prof^a Cecília Sardenberg algumas achegas que nos foram úteis na compreensão da situação específica do papel da mulher em Ponta de Areia.

encarregam de diferentes tarefas domésticas, o que possibilita às mulheres realizarem certas atividades lucrativas, como lavar roupa de ganho, carregar água para moradores em melhor situação financeira ou, então, venderem elas próprias suas mercadorias.⁶ Ao falharem todas as tentativas de angariar recursos para a compra de alimentos, as crianças se deslocam para os mangues adjacentes ao povoado, em busca de toda espécie de moluscos e crustáceos que possam ser capturados. Nesse trabalho são de uma habilidade extrema, sendo capazes de aprisionar grande quantidade em pouco espaço de tempo. Basta vê-las, por exemplo, no trabalho coletivo e cuidadosamente organizado de captura do guaiamu, servindo-se de rústicas e engenhosas armadilhas, tipo ratoeira, espalhadas por toda a área de mangue propícia a esse tipo de mariscagem, ou acompanhá-las no astucioso aprisionamento do caranguejo arrancado de sua toca, sem que se façam vítimas desses crustáceos.⁷

Entre os habitantes de Ponta de Areia, é considerado chefe da casa aquele que traz o alimento básico, “aquele que bota a comida na mesa”, para usar expressão muito comum entre os informantes. Alba Zaluar, em seu trabalho *As mulheres e a direção do consumo doméstico*, identificou uma expressão bem próxima da usada em Ponta de Areia. Na Cidade de Deus, onde realizou sua pesquisa

⁶ Muitas mulheres de Ponta de Areia conseguem renda complementar tomando conta de casas de veranistas durante o inverno. O trabalho consiste basicamente em abrir as janelas nos dias ensolarados, fazer regularmente a limpeza e informar ao proprietário a respeito do estado geral da casa. Esse trabalho pode se estender até o verão, quando passam a auxiliar nas atividades domésticas, ajudando na cozinha, botando água ou lavando roupa.

⁷ Para uma descrição da captura do caranguejo e do guaiamu, ver Júlio Santana Braga, “Subsistência e vida cotidiana em Ponta de Areia”, 27 p., mimeo.

de campo, é chefe de casa aquele que “bota comida dentro de casa”.⁸

Quando é a mulher a responsável por este encargo, o grupo doméstico se redefine em função da inversão de papéis que disto resulta. O homem, nessa circunstância, ocupa posição marcadamente inferior a sua mulher em termos de mando, embora essa inferioridade fique quase sempre restrita às relações intragrúpis.

O cuidado que se exerce em manter a situação de superioridade da mulher nos limites das relações internas do grupo doméstico proporciona ao homem continuar gozando de certo prestígio entre os demais membros da comunidade.

Esta situação é em parte facilitada pela própria mulher que, ao agir com discrição, impede que seu companheiro seja vítima da maledicência geral. Em se tratando de um oje, tal atitude altera sua posição de prestígio enquanto sacerdote do culto de babá egum, não sendo bem visto no grupo doméstico. Outra não poderia ser a reação dos membros deste grupo religioso, ainda mais se levarmos em conta o fato de que o culto de babá egum é meio extremamente eficaz de que se servem os homens de Ponta de Areia para manter sua posição de mando e prestígio social.

Em Ponta de Areia, assim como em outras zonas de pobreza da Bahia, a cesta básica é constituída de carne,

⁸ “A pressão exercida sobre os filhos menores para que se empreguem não é a mesma em famílias chefiadas por homens e famílias chefiadas por mulheres. Nestas, o investimento na busca de emprego para o jovem é bem maior e existe a clara tendência a torná-lo o chefe da casa, isto é, aquele que faz as compras mensais ou semanais no supermercado e “bota a comida dentro de casa”. Alba Zaluar, “As mulheres e a direção do consumo doméstico; estudo de papéis familiares nas classes populares urbanas”, in: *Colcha de retalhos; estudos sobre a família no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 167.

feijão, farinha, café e açúcar, adquirida, em geral, aos sábados, nas duas principais vendas do povoado, que pertencem a pessoas diretamente ligadas ao culto de babá egum. Essas vendas estão localizadas em pontos estratégicos do povoado e correspondem, de certa forma, à descrição feita por Ângela Ramalho Vianna, das vendas encontradas num bairro pobre de Salvador.⁹ Essas pequenas casas de negócio estão diretamente ligadas à vida da comunidade, e seus proprietários contam com a ajuda de parentes, quase sempre os filhos, que percebem apenas pequena remuneração semanal, chamada de “o dinheiro do bolso” ou “uns trocados”.

Há, porém, os que preferem fazer compras nos mercados populares de Salvador. Atualmente, com as facilidades criadas pela instalação de um supermercado no povoado vizinho de Bom Despacho, muitos preferem fazer ali mesmo a feira semanal. Contudo, existem os que continuam a fazer suas compras nas vendas, alegando a distância, as despesas com transporte coletivo e outras inconveniências. A realização das compras nas vendas e quitandas de Ponta de Areia cria e mantém um sistema especial de relacionamento entre proprietários e fregueses, estendendo-se além da simples relação de negócio. Esse tipo de comércio é personalizado e reproduz, em termos dos contatos entre indivíduos, as relações sociais típicas da vida comunitária local. Assim é que

⁹ “Estas minúsculas vendas de bairro têm uma história tão antiga quanto a própria história do bairro; a grande distância dos centros de comércio garante desde logo o sucesso do negócio. Instaladas no próprio local de moradia, prosperam graças ao trabalho familiar. É comum que se divida o trabalho de tal forma que o homem se encarregue das compras por atacado e a mulher e as crianças das vendas ao público, pois não é raro o homem ter uma outra atividade.” Ângela Ramalho Vianna, “Estratégias de sobrevivência num bairro pobre de Salvador”, in: Guaraci Adeodato Alves de Souza (org.), *Bahia de todos os pobres*, Petrópolis, Vozes, 1980, p. 193.

a venda ou quitanda se transforma em espaço social e socializante e o ato da compra serve de motivo para o encontro e a troca de informações. Dificilmente uma pessoa se desloca até a venda para realizar o ato simples da compra, aproveitando dessas ocasiões para discutir problemas de toda natureza, sem faltar a crônica de costumes da população.

A venda é um lugar de socialização para o homem e interdito à mulher, que não se deve demorar além do tempo indispensável à realização das compras. “Não fica bem, uma mulher ficar sentada na porta de uma venda”, disse-nos um informante; interrogado sobre a razão da censura, foi incisivo: “Porque não fica bem, cada qual no seu cada qual”. Essas respostas evasivas dão a medida exata de como se estrutura o dualismo de uma comunidade que divide por sexo seu espaço social. Outro informante completou essa noção de distribuição do espaço, afirmando que “lugar da mulher é dentro de casa”, tido como lugar sagrado e respeitoso, em oposição à rua, incluindo-se aí a porta da venda, que é profana e imoral na visão de mundo daqueles habitantes.

Ainda no que se refere à realização das compras do alimento básico, existem aqueles que, dispondo de maiores recursos financeiros, preferem fazê-las nas feiras populares de Salvador, preferencialmente na de São Joaquim, por estar situada próximo ao terminal do *ferry-boat*. Ao voltarem, são vistos a carregar seus grandes balaies, engenhosamente equilibrados em cima da cabeça, ou então, trazendo nos ombros grandes cestas contendo as compras. Dentro delas se encontram, invariavelmente, a carne verde – carne de boi, abatido na noite anterior – feijão, farinha, café e açúcar e, nas semanas mais folgadas, frutas e verduras, alguma roupa ou utensílio doméstico.

Fazer a feira, “trazer a comida para dentro de casa”, para a população de Ponta de Areia é mais que um dever de chefe da casa. Isso adquire importância capital na afirmação de liderança no grupo doméstico, pressuposto da identidade social do bom chefe de família. Para tanto, não basta apenas responsabilizar-se pela compra da comida. É necessário dar prova pública de sua condição financeira, trazendo as compras efetuadas ou, então, pagando um carregador, que deve acompanhá-lo a poucos passos de distância. A comunidade, por seu turno, coloca-se na expectativa de sua chegada, quando as vendas se transformam em verdadeiro observatório da vida alheia, de onde se mede a maior ou menor quantidade de mercadoria levada para dentro de casa. Em geral, as pessoas observadas não se sentem ofendidas com isso, mas, ao contrário, comprazem-se em exibir sua condição de responsáveis pela compra de mantimentos e ressaltam a quantidade trazida, reclamando insistentemente dos imprevistos da viagem e fazendo alarde do peso transportado.

Uma parcela considerável dos habitantes de Ponta de Areia não dispõe de suficientes recursos para compras semanais nos supermercados ou feiras livres de Salvador. Como estratégia de subsistência, recorre ao expediente do fiado, comprando quase diariamente o que necessita para comer. O dono da venda toma nota em um caderno de sua propriedade e anota também na caderneta do comprador, atualizando o saldo a cada nova compra ou pagamento. Essas anotações são sempre feitas à vista do cliente, para que não pare dúvida quanto à honestidade do negócio. Em rodas de compradores de fiado, é comum discutir acerca da honestidade desses pequenos comerciantes, resultando em acalorados debates.

O comprador de fiado, se, por um lado, defende seu direito de não ser lesado, por outro, evita indispor-se com o dono da venda, a fim de assegurar o crédito para futuras compras. Esses desentendimentos são facilmente contornados, vez que envolvem pessoas ligadas por laços de parentesco por consaguinidade, afinidade, compadrio ou por parentesco religioso, vínculo moderador de eventuais atritos.

As duas principais vendas de Ponta de Areia, na época de nossa pesquisa de campo, pertenciam a dois membros da família Daniel de Paula, ambos iniciados no culto à ancestralidade. Domingos dos Santos, é, sem dúvida, um dos mais importantes líderes do grupo religioso e detém, atualmente, o mais alto título hierárquico, de alabá (chefe do culto), uma das mais proeminentes figuras do terreiro-de-egum, pelo seu tempo de iniciação e incontestável capacidade de liderança.¹⁰ Essas características pessoais e funcionais dentro do grupo religioso dão a dimensão exata de seu prestígio e servem de alicerce à sua projeção social, fortemente facilitada pelo seu poder econômico, comparado com o do restante da população de Ponta de Areia.

O tipo de relacionamento entre Domingos e seus fregueses era marcado por características que refletem o intercruzamento das estruturas social e religiosa. Quando um membro da família Daniel de Paula comprava em sua venda, ele interagía como proprietário de armazém, líder religioso e ainda como parente, aproveitando

¹⁰ Atualmente, ele é a figura mais importante de Ponta de Areia e um dos líderes sacerdotais de melhor reputação, freqüentemente convidado a realizar serviços religiosos em outros estados. Os filhos, muitos deles iniciados também no culto de babá egum, ajudam-no nas tarefas sacerdotais e são auxiliares na venda.

dessas ocasiões para inteirar-se do que se passa a nível da família e dos problemas da comunidade.

Desta maneira, o ato de compra deixa de ser relação puramente comercial para se transformar num momento de atualização dos acontecimentos locais, e a venda se transforma em lugar ideal de convivência social entre os homens. Aquele que compra em uma venda torna-se amigo íntimo do proprietário, criando uma cadeia de relações de amizade que se estende a outros clientes, de tal forma que o grupo de amigos de uma venda pode ser facilmente identificado.

Os proprietários das duas principais vendas de Ponta de Areia serviam a diferentes membros da família Daniel de Paula. A preferência por uma ou outra venda envolve questões de natureza financeira, religiosa e de parentesco. A transferência de uma venda para outra é acompanhada de perto pela comunidade, pois implica, quase sempre, numa redefinição ainda que episódica, das relações sociais, revelando publicamente a figura do mau pagador. Em que pese a competição comercial entre os donos dessas vendas, em defesa de seus próprios interesses, em geral eles entram em acordo para dificultar o acesso do devedor às compras, mantendo bastante restrito o crédito, até o pagamento total da dívida. Entre os itens que estão sob restrição de venda está, essencialmente, o pão, alimento de consumo diário.

Tendo em vista as limitações próprias desse sistema de vendas, sem outros recursos que compensem as altas inflacionárias, com a conseqüente perda de poder aquisitivo da moeda, os créditos estão cada vez mais restritos a uma pequena clientela, formada principalmente de parentes mais próximos.

Essa situação reflete diretamente na estrutura de poder local, resultando em perda do prestígio que

antes desfrutavam os negociantes, dos quais dependia o restante da população. Contudo, esses proprietários continuam entre as pessoas mais importantes do povoado, não apenas em razão do seu poder econômico, mas também em razão de sua liderança religiosa no culto aos ancestrais, o que lhes assegura posição de destaque na estrutura social da comunidade de Ponta de Areia.

A compra a crédito inclui itens considerados básicos da dieta do pobre, tais como a carne, o feijão, a farinha, o café e o açúcar. Em situações de extrema dificuldade, reduz-se a compra a “um peso de carne e o resto... vai se arranjando com o que aparecer durante a semana”. O peso de carne, geralmente uma quantidade pequena, é componente básico da alimentação, conhecido pelo termo “conduto”. É sempre a parte mais cara, “a que comanda o resto da alimentação”. Mas a carne pode ser substituída por outro gênero alimentício, como o peixe – o que freqüentemente acontece em Ponta de Areia –, que passa a ocupar lugar de prestígio na dieta local. “Na ideologia dos pobres urbanos do Rio de Janeiro, como de outras áreas do Brasil – escreve Alba Zaluar –, a categoria comida é fundamental na articulação de seu pensamento sobre alimentação. Existem alimentos que são comida e outros que não são. Comida é basicamente feijão, arroz e carne. As verduras, os legumes, as frutas, no seu discurso, aparecem sempre como alimento que serve para ‘tapar’ e freqüentemente vêm na forma diminutiva: ‘saladinhas’, ‘verdurinhas’, ‘coisinhas’, que ‘não dá’, que ‘não satisfaz’”.¹¹

A descrição acima aplica-se de modo quase perfeito a Ponta de Areia, não fosse a presença do arroz, que está excluído da dieta de base daquela população, por tratar-

¹¹ Alba Zaluar, *op. cit.*, p. 175.

se de “coisa que não dá sustança”, cedendo lugar à farinha, parte fundamental da dieta de todo nordestino. É em torno da comida que se desenrola toda uma cadeia de atitudes e comportamentos que marcam sua importância como fator de identificação do lugar que o indivíduo ocupa na unidade doméstica. Em geral, durante as refeições, uma discreta competição parece existir para se saber a quem deve ser atribuída a maior parte do conduto. A rigor, deveria ser distribuído com equidade, guardadas as proporções entre adultos e crianças. Porém, isto não acontece, porque o critério utilizado para sua repartição não leva em conta as necessidades alimentícias das diferentes faixas de idade, exceção feita apenas às crianças nas primeiras fases de vida, que têm dieta especial. A repartição é definida, sobretudo, em função dos papéis econômicos que as pessoas desempenham no grupo. Assim, terá direito a receber porção maior do conduto aquele que gerou os meios para adquirí-lo, ou quem “botou comida na mesa” e que, em razão disso, assume a posição de chefe da casa, podendo ser o homem, a mulher ou, mais raramente, uma criança.

Em tempos não muito distantes, essas mudanças pouco aconteciam, porquanto os homens se ocupavam, na maioria das vezes, da plantação de suas próprias roças ou das pescarias, produzindo, com o seu trabalho, parte considerável da alimentação necessária ao sustento da família. As transformações operadas no setor básico da economia de subsistência local, sem adequada alocação da mão-de-obra em atividades produtivas, geraram uma estrutura transitória, com prejuízo da ordem social.¹²

¹² Meillassoux observou que “a preservação de uma zona de auto-subsistência conservada mais ou menos artificialmente numa economia capitalista em expansão só pode ser transitória e crítica. Os limites de tal situação aparecem localizados em zonas de emigração de duração mais

Quando a mulher ocupa posição de liderança na unidade doméstica, a comunidade tende a minimizar a importância do fato, considerando-o transitório. E na medida em que a mulher tenta participar do processo de decisão da vida comunitária, encontra resistência por parte dos homens, que não querem ceder nenhum de seus privilégios. Com o intuito de reduzir ou minimizar os efeitos da dominação da mulher, o homem tende a apoiá-la nas suas decisões, evitando atritos que poderiam expor mais ainda sua situação de inferioridade dentro do grupo. A comunidade, ao se inteirar da situação, aciona mecanismos de preservação de seus valores, criticando abertamente aquele que se deixa dominar por sua companheira.

Tais críticas são veiculadas muitas vezes através de expressões jocosas, provocando reações de agressividade, sem, contudo, gerar maiores transtornos nas relações sociais. As mulheres que se encontram na posição de mando são enaltecidas pela comunidade, que não poupa elogios às suas qualidades. Esses elogios públicos, geralmente permeados de ironia, visam, por antinomia, à depreciação moral de seus companheiros que, nesta situação, contrariam a expectativa da comunidade.

ou menos longa e em circunstâncias diferentes, quer tratando-se de reservas limitadas territorialmente, nas quais o acesso à terra é fechado pela exigüidade do território, quer tratando-se de zonas abertas”. Claude Meillassoux, “Os limites da superexploração do trabalho”, in: *Antropologia econômica*, Rio de Janeiro, Ciências Humanas, 1978, pp. 223-235. As observações de Meillassoux são extremamente pertinentes para a compreensão da situação específica de Ponta de Areia. Ver, por exemplo, o declínio da pesca em geral e do guaiamu em particular, cujos espaços são agora freados pela ocupação sistemática de pequenos proprietários de terra, que impedem o acesso das crianças aos locais antes reservados a essa atividade, como na região do Mocambo, ou de terras agora ocupadas com roçados e plantações.

A mulher jamais se coloca no mesmo nível de igualdade em relação ao homem, seu companheiro, e tudo parece ser arquitetado para obter uma convivência harmoniosa, o que nem sempre é alcançado. Ainda que em posição de comando, a mulher procura minimizar sua importância como líder, o que reforça o estatuto de dominação do homem na unidade doméstica.

Todo esse sistema de conduta está submetido ao jogo das relações sociais mais amplas, determinadas por regras preestabelecidas de uma comunidade fortemente marcada por atitudes e comportamentos machistas. Em linhas gerais, a trama consiste no exercício pleno do poder pela mulher, sem contudo explicitá-lo, e na submissão real do homem, mantendo, esse último, as aparências sociais de chefe da casa. É nessas oportunidades que a estrutura religiosa do culto à ancestralidade é acionada através de seus atores para o restabelecimento da ordem e a volta à harmonia.

Como já afirmamos, a maioria da população permanente de Ponta de Areia está direta ou indiretamente comprometida com o culto de babá egum, e muitos dentre eles ocupam destacadas posições na hierarquia religiosa. Em razão disso, as relações intergrupais são fortemente influenciadas pelo grau de participação dessas pessoas na estrutura religiosa do culto de egum e na organização sócio-religiosa de alguns candomblés da Bahia. A estrutura religiosa do culto à ancestralidade parece reforçar o sistema de dominação do homem na unidade doméstica, mas certamente assegura seu prestígio social na comunidade. Assim, transfere-se para o interior do grupo doméstico a noção segundo a qual um membro iniciado do culto é visto como superior à mulher, ainda que esta seja filha-de-santo. Para não perder de todo sua liderança nos períodos em que ela

se encontra à frente do grupo doméstico, especialmente quando não está contribuindo com as despesas da casa, o ojú procura exibir sua condição de líder sacerdotal, de modo hábil e sutil, lembrando seus compromissos sagrados, falando do respeito que se deve ter aos espíritos ancestrais. Ser mulher de ojú é também uma posição de prestígio dentro da comunidade, e as mulheres disso tiram proveito. Elas são procuradas por pessoas que precisam de aconselhamento religioso para seus companheiros, ou de outro serviço religioso do terreiro-de-egum. Nas festas públicas, as mulheres dos ojús geralmente se colocam em lugar de destaque, revelando-se, assim, certas noções de hierarquia entre a população feminina.

Em síntese, a organização religiosa parece estabelecer certo equilíbrio nas tensões e conflitos sociais, garantindo um espaço de convivência relativamente estável entre as pessoas que ali residem.



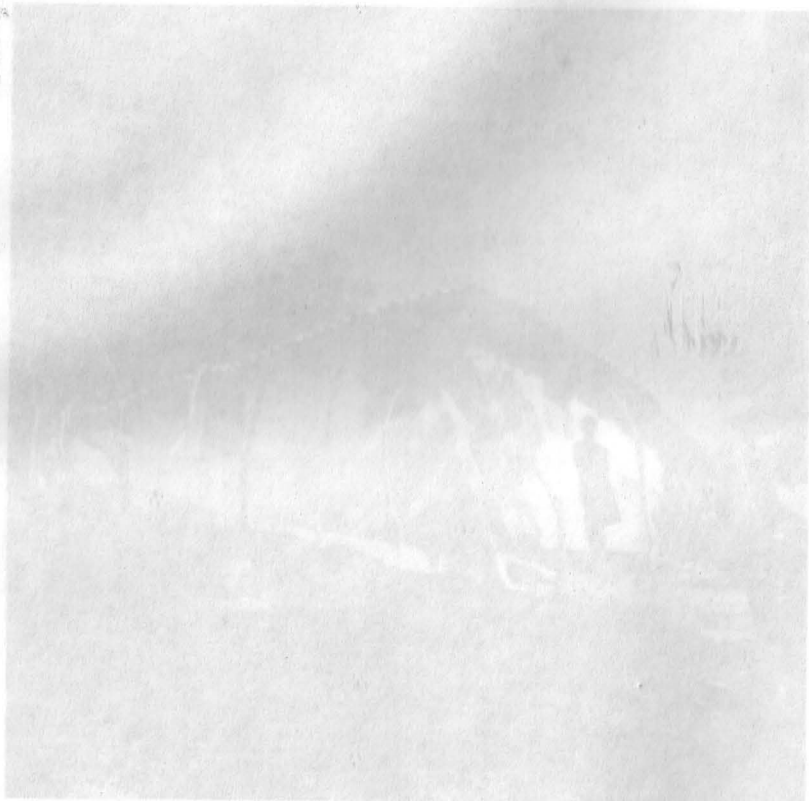
Imagem: Festa Yemanjá - Foto: Paulo Lacerda (1972)

se encontra frente do... quando não está... a este processo... modo hábil... estado falando do... acastar, se... preçgio de... tiram proçio... de cian de... rlicos ou de... cum, as... mente se... aqui, de... tempo... que... fazer... gando um... estável entre...

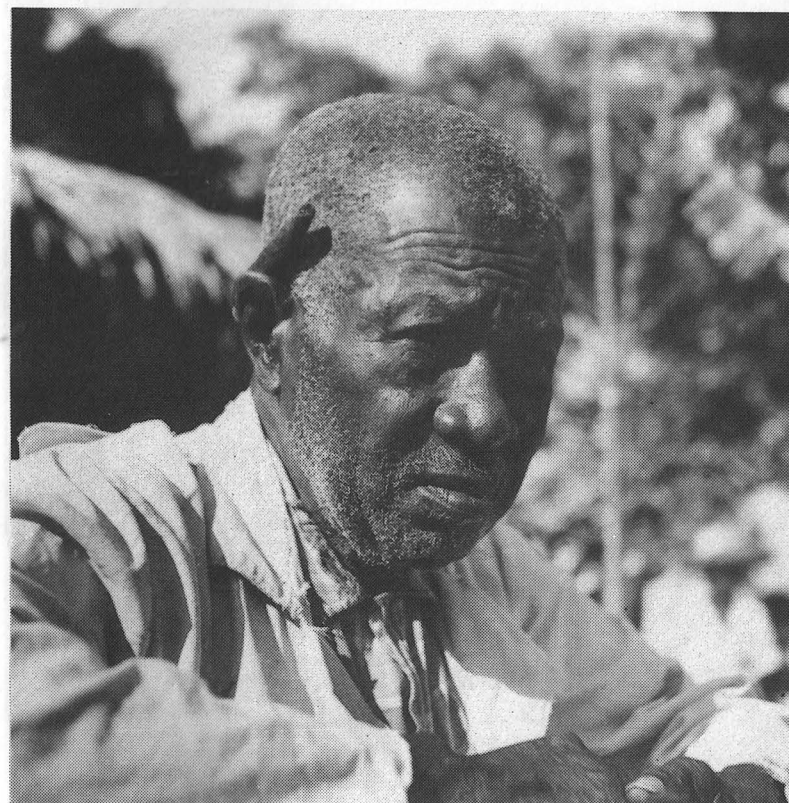
Como afirmam a maioria da população permanentemente de Ponta de Arcaia esta direta ou indiretamente comprometida com o culto de habá egum, e muitas dentro delas ocupam destacadas posições na hierarquia religiosa. Em razão disso, as relações intergrupais são fortemente influenciadas pelo grau de participação dessas pessoas na estrutura religiosa do culto de egum e mais do que isso, na organização sócio-religiosa da comunidade. A estrutura religiosa do culto de egum parece reforçar o sistema de dominação do homem na unidade doméstica, mas certamente assegura seu prestigio social na comunidade. Assim, o interesse para o homem a obtenção do status de egum é o primeiro passo para a obtenção de um membro como ovis é o primeiro passo para a mulher, ainda que esta seja filha-de-ano. Para não perder os benefícios dos períodos no período que ela



Antigo Barro Vermelho – Foto: Pierre Verger (1958) Pierre Verger (1942)



Alguns Bantu em um dia - Foto: Pierre Verger (1958)



Eduardo Daniel de Paula, alabá babá mariô - Foto: Pierre Verger (1942)



Edifício da Praia de Ponta Alabá, Alabá, Alagoas - Foto: Pierre Verger (1942)

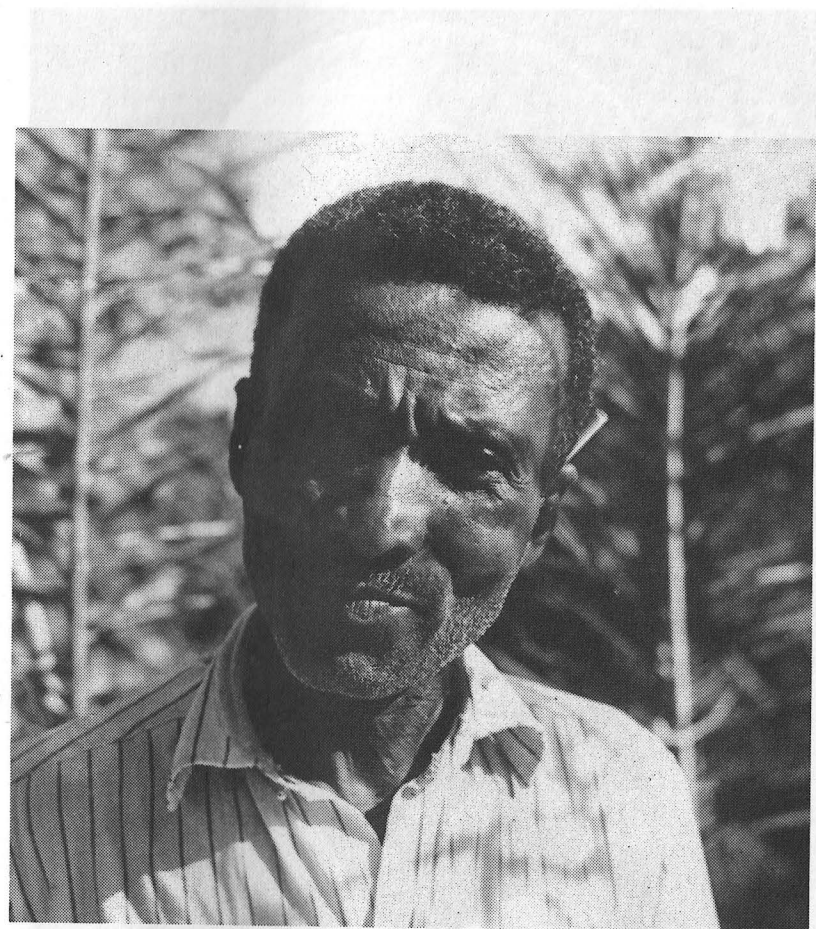


Paizinho, otum alabá - Foto: Pierre Verger

Edifício da Praia de Ponta Alabá, Alabá, Alagoas - Foto: Pierre Verger (1942)



Voluntários, alabá babá - Foto: Pierre Verger

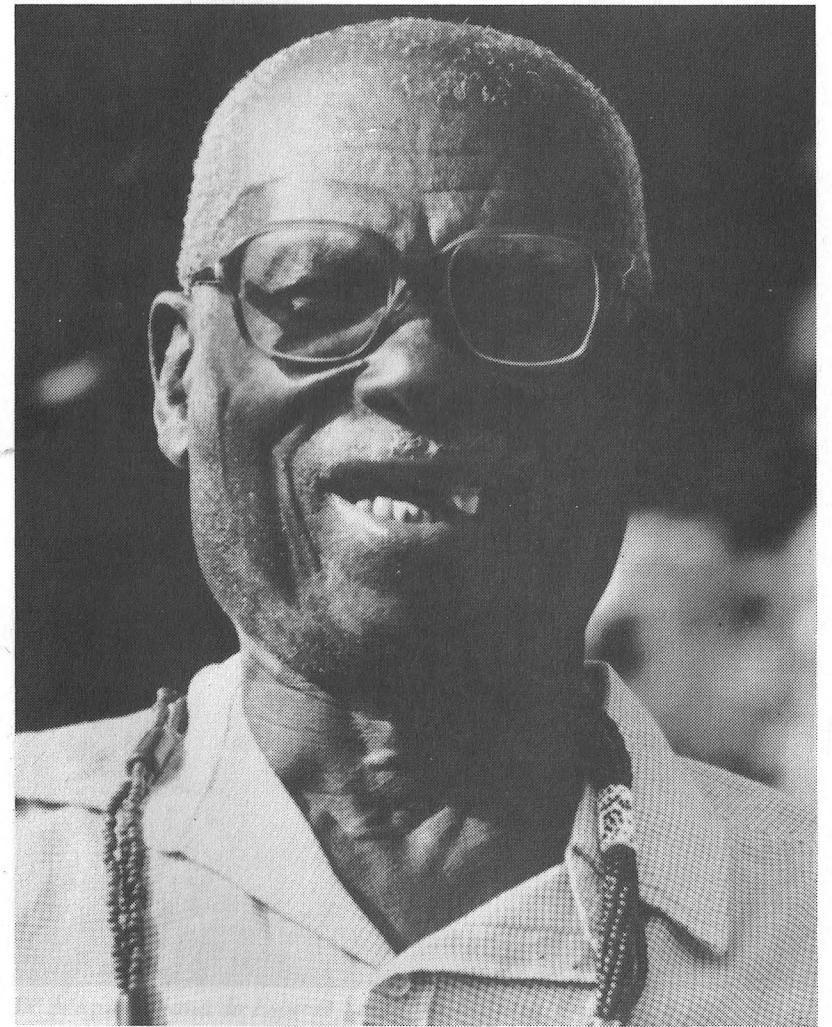


Antonio Daniel de Paula, alabá babá mariô - Foto: Pierre Verger (1942)

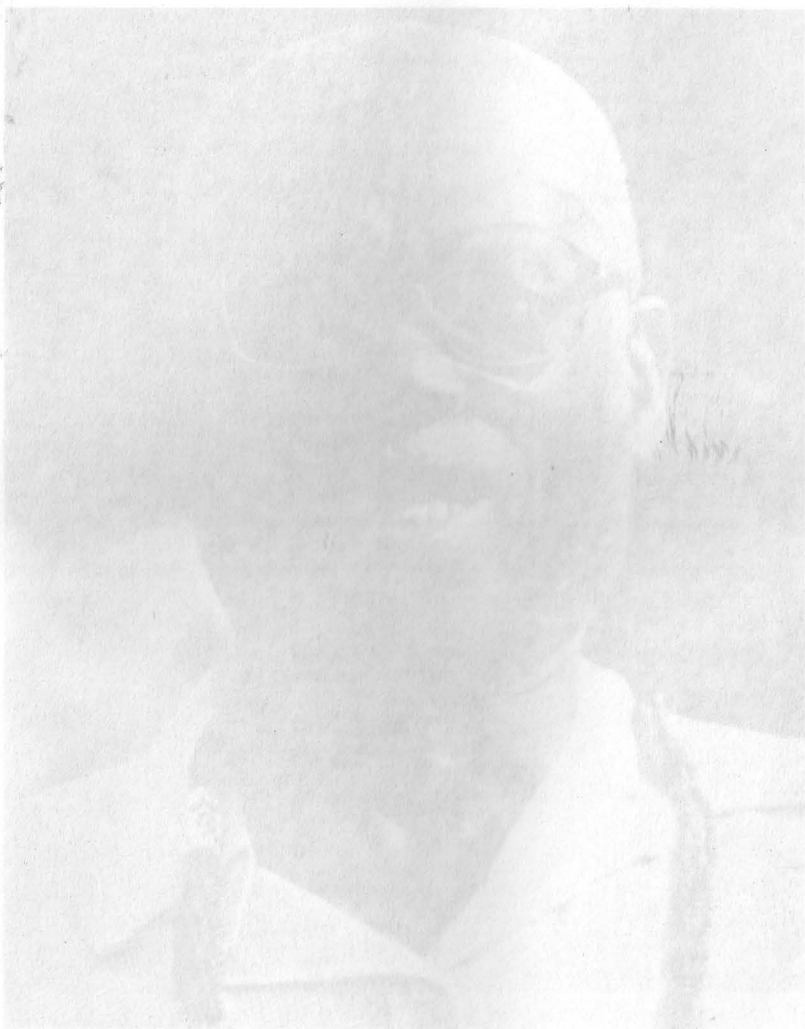
Voluntários, alabá babá - Foto: Suby Miller



Antonio Daniel de Paula, líder do Ilê Oiá - Foto: Pires Yager (1912)



Tolentino Daniel de Paula, líder do Ilê Oiá - Foto: Suky Miller



Talento Dourado de Paula, líder do Ilê Ojú – Foto: Sany Miller

"ANCESTRALIDADE AFRO-BRASILEIRA"



D.ª Maria Bibiana do Espírito Santo, do Axé Opô Afonjá, antiga iá-ebé do Ilê Aboulá – Foto de Katarina Real (1957)

...idade de filosofia
...todos quantos
...para o melhor aproveitamento das reflexões, aqui apenas
...delimitadas. A Waldelair Rego, a quem devo prestimosas referências
...ethnográficas concernentes às questões rituais funerárias dos rãndombés.
...A Visão da Costa Lima, matriz referencial de inteligência e dignidade.
...Ambas "sabedoras das coisas de santo", o meu melhor agradecimento

ANCESTRALIDADE AFRO-BRASILEIRA*

A estruturação de nítida consciência ancestral afro-brasileira elabora-se em oposição a diferentes mecanismos de resistência processados por outros componentes étnicos face à presença dessa ancestralidade, geradora e mantenedora de valores culturais específicos e particularizantes da cultura negra no cenário nacional.¹

A noção de ancestralidade, problematizada na reflexão sobre o conteúdo e significado das culturas africanas no processo civilizatório brasileiro, tende a evidenciar, e até mesmo resgatar, a totalidade contínua da presença e participação do negro na formação de uma sociedade

* Este texto, na sua versão original, foi publicado em Júlio Braga, *Religião e Cidadania*, Salvador, EGBA/UFBA, 1990, pp. 11-28.

¹ O presente trabalho resulta basicamente da observação do comportamento de membros efetivos dos candomblés da Bahia e dos que compõem o quadro sacerdotal (ojés) do culto aos antepassados, o culto de babá egum. Evidentemente complementado pela bibliografia referente às diferentes formas de manifestação da ancestralidade, o nosso trabalho é a versão preliminar de pesquisa que estamos realizando pelo Programa de Estudo do Negro na Bahia (PENBA), da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA. Queremos agradecer a todos quantos colaboraram para a melhor apresentação dessas reflexões, aqui apenas delineadas. A Waldeloir Rego, a quem devo prestimosas referências etnográficas concernentes às questões rituais funerárias dos candomblés. A Vivaldo da Costa Lima, matriz referencial de inteligência e dignidade. Ambos "sabedores das coisas de santo", o meu melhor agradecimento.

marcada pela assimilação de contribuições étnicas as mais diversas.

Do ponto de vista teórico, essa ancestralidade, construída a partir de especificidade cultural e psicossocial que tem por base ideal uma figura ancestral, se manifesta em dois campos bem distintos da sociedade. Primeiramente, no campo objetivo da formação social, através da herança reconhecida e recriada no segmento das comunidades religiosas. Acrescentem-se, ainda, neste mesmo plano, outros rituais mais herméticos nos quais se veneram também os ancestrais afro-brasileiros. Em seguida, no campo subjetivo das representações coletivas da herança africana, reivindicada e redefinida na ação sociopolítica como pressuposto fundamental da identidade do negro na Bahia.²

Na discussão da ancestralidade manifestada pela herança reconhecida e culturalmente processada no interior dos candomblés, a noção de parentesco permite a reconstrução da trama genealógica ancestral até a matriz referencial de origem, sendo redimensionada no campo simbólico do parentesco religioso, o que facilita o agrupamento, no mesmo segmento linear, de vivos e mortos ilustres, podendo retroceder até ao ego referencial do fundador de uma comunidade afro-brasileira. Esse tipo de genealogia religiosa se intercruciza com o

² Em recente conferência no Centro de Recursos Humanos da FFCH da UFBA, durante seminário sobre "As formas sociais e políticas da identidade negra na Bahia" (março/dezembro de 1990), enfatizei a necessidade de se problematizar a noção de ancestralidade, contextualizada na história da presença do negro na Bahia, como capaz de recuperar certos aspectos ideológicos da construção ou da busca de uma etnicidade negro-baiana. Sobre isto, remetemos o leitor à obra de Jeferson Bacelar, *Etnicidade: ser negro em Salvador*, Salvador, Ianamá/Penba, 1989. O livro de Jeferson Bacelar é, certamente, um marco importante na compreensão dos intrincados meandros da luta do negro na busca da identidade étnica e de sua projeção no contexto da sociedade brasileira.

parentesco por consangüinidade e afinidade, para não citar as vezes em que a sua construção transcende os limites das informações sobre o fundador da comunidade, visando alcançar, no tempo e no espaço, ascendentes africanos mantidos na memória coletiva através de mecanismos próprios da tradição oral, veiculados, assim, no interior dessas comunidades.

Como exemplo dessa capacidade que possuem as comunidades, ou seja de preservar intrincadas relações de descendência, alinhando seu mortos ilustres a um ancestral remoto, temos o caso típico do terreiro de Olga Francisca Regis, Olga do Alaketo, onde se guarda com muita nitidez, a lembrança de seus vínculos com a família real Arô, da cidade de Ketu, no Benim.

A Vivaldo da Costa Lima, autor do diagrama genealógico da família de Olga do Alaketo, coube a tarefa de identificar as relações de parentesco de Olga com a citada família africana:

Ainda sobre a genealogia da mãe-de-santo do terreiro, quanto ao rapto das duas irmãs – pelos fins do século XVIII –, a tradição oral encontra um apoio cronológico nas guerras intertribais daquele tempo, freqüentes entre daomeanos e nagôs. O nome Ojarô, uma abreviatura de ojê Arô, é nome de uma das cinco famílias reais conhecidas em Ketu, e de onde ainda hoje são escolhidos os Alaketu, num sistema rotativo. O nome Ojarô é conhecido em Ketu e em 1963 o Alaketu de então, de nome Adegbité, confirmou o fato relatado pela informante, isto é, que na família Arô – ao tempo do rei Akebiuru – que reinou entre cerca de 1780 e 1795, os daomeanos “roubaram pessoas da família do Alaketu, inclusive uma filha de um seu filho de nome Ojeku, chamada Otankpe Ojarô” (Otampe Ojarô).³

³ “A família-de-santo nos candomblés jêje-nagôs da Bahia; um estudo de relações intragrupo”, Salvador, 1977, p. 28, dissertação de mestrado em Ciências Humanas, FFCH/UFBA. Citamos o caso de Olga de Alaketo, por bem exemplificar a maneira como essas estruturas religiosas são capazes de preservar, com muita nitidez, situações relacionais de parentesco que dificilmente seriam conhecidas não fosse a necessidade que tem o

No que se refere à ancestralidade que se projeta no campo subjetivo das representações coletivas, parece ser excludente a noção de parentesco formal, religioso ou por consangüinidade. Contudo, está presente a construção ideal de parentesco fictício, de natureza difusa, sem contextualização no campo social. Esta situação tem sido ideologicamente utilizada, servindo indubitavelmente aos interesses de instalação de uma ancestralidade formal e de extrema elasticidade operacional no campo das investidas políticas, no "assentamento" e na projeção de elementos fundamentais à elaboração teórica da identidade do negro na Bahia.

Neste amplo quadro elaborador da noção de ancestralidade, a morte, sua representação e significado no campo das práticas rituais, é o elemento decisivo na fundamentação e edificação da matriz referencial. Conceituamos matriz referencial, para efeito de nossa análise, como o ego definido simbolicamente ou identificado na história da comunidade. A pessoa que se encontra nessa situação deve ser, necessariamente, portadora de atributos e qualidades invulgares, testadas e reconhecidas no contexto grupal e, sobretudo, veiculadas através da memória coletiva.⁴ Alguém que assim é considerado

povo-de-santo de manter vivas, às vezes recriadas, suas ligações com o passado. Evidentemente, muitas famílias brasileiras conhecem seus ascendentes africanos; e muitas dentre elas mantêm estreitas relações e contatos, através de correspondências e visitas freqüentes. Mas, o que importa nos limites deste trabalho, é enfatizar o papel da organização religiosa nesse processo de atualização de referências e circunstâncias especiais de famílias de um lado e outro do Atlântico.

⁴ Utilizo aqui o conceito de memória coletiva na acepção de Bastide, isto é, "um conjunto de imagens mentais ligadas, de um lado, a mecanismos motores, os ritos, se bem que os ultrapassando, e de outro às estruturas morfológicas e sociais. Ora, isso determina que as imagens sejam lembradas cada vez que a comunidade africana reunida encontra sua estrutura e retoma, em ligação com as intercomunicações dos papéis,

deve ter assumido compromissos ou responsabilidades sociais e funcionais dentro e fora do seu grupo de origem, qualificando-se dessa maneira à vigência ancestral após sua morte. Não é suficiente, portanto, ser detentor de qualidades pessoais ou ter demonstrado, na prática, excelente desempenho na estrutura do grupo. Faz-se imprescindível o reconhecimento público desses atributos, processados nas relações intragrupo, devendo o que se encontra neste caso ter demonstrado publicamente sua capacidade de liderança e conseqüente prestígio social.

Entretanto, é o ritual funerário que dignifica o morto enquanto elemento indissociável da estrutura religiosa e do próprio sentido da permanência e elaboração do sistema de transferência do poder para a nova liderança que se instala na direção do grupo religioso.⁵

O ritual funerário permite, para além de suas funções imediatas, a elaboração social do ancestral coletivo, toda vez que estiver em jogo o interesse de um dignitário do grupo religioso. Esta ação é "possibilitada pelas cerimônias funerárias, que são definidas como aqueles atos eficazes através dos quais a sociedade manipula a imortalidade do homem com o pressuposto de inserí-lo no país dos ancestrais que é a sua massa privativa de uma determinada sociedade que com ele mantém relações privilegiadas".⁶

os mecanismos motores ancestrais. Lugar, sociedade, gestos e memórias constituem uma só unidade". Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil; contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, São Paulo, Pioneira, 1971, vol. 2, p. 344.

⁵ Sobre o problema de liderança e sucessão no grupo de candomblé, consultar Vivaldo da Costa Lima, *op. cit.*, pp. 119-183.

⁶ Fábio Leite, "A questão ancestral", *África*, São Paulo, CEA/USP, n° 7, pp. 133-135, 1984. A propósito do ritual funerário nas comunidades religiosas afro-brasileiras, remetemos o leitor para as seguintes obras: José Lima, "A festa de egum, Bahia", in: *Folclore baiano; três ensaios*; Juana Elbein

O CULTO AOS ANTEPASSADOS

O culto aos antepassados, na sua dimensão ritual, é a experiência mais dramática do componente ancestral afro-brasileiro. Os ancestrais cultuados, matrizes referenciais no plano da fixação do conteúdo divino e mágico da existência humana, foram trazidos de diferentes regiões da Nigéria, no país iorubá, e aqui são adorados e invocados no interior de rígidas estruturas religiosas nos terreiros-de-egum, hoje já numerosos na Bahia.⁷

Nesses últimos anos, surgiu grande número dessas comunidades especializadas na veneração e invocação dos espíritos ancestrais afro-brasileiros.

Ao nível da organização religiosa, não parece existir impedimento religioso formal a um ojú de abrir o seu próprio terreiro, caso ele se considere capaz de assumir as responsabilidades inerentes ao cargo de dirigente sacerdotal. A rigor, ele não depende de consentimento prévio do seu grupo de referência para se instalar como sacerdote do culto de egum. O mais comum é a existência de consenso ou, pelo menos, do apoio da maioria do

dos Santos, *Os nagô e a morte; pade, asese e culto de egum na Bahia*; —, "O culto dos ancestrais na Bahia; o culto de egum", in: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (coord.), *Oloorisá: escritos sobre a religião dos orixás*; Pierre Verger, *Notes sur les cultes des orisa et vodum*; Roger Bastide, "L'Axêxê", in: Pierre Verger et alii, *Les Afro-Américains*, Dacar, IFAN, 1952, pp. 105-110; Júlio Braga, "Gente de Ponta de Areia; ancestralidade na dinâmica da vida social de uma comunidade afro-brasileira"; —, *Ancestralité et vie quotidienne: le culte de babá egum à Ponta de Areia*, Strasbourg, Reproduction Moderne, 1986; Jean Ziegler, *Os vivos e a morte; uma sociologia da morte no ocidente e na diáspora africana no Brasil*; Waldeloir Rego, "Mitos e ritos africanos da Bahia", in: H. Carybé, *Iconografia dos deuses africanos no candomblé da Bahia*, Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia e UFBA/São Paulo, Instituto Nacional do Livro, 1980.

⁷ Para uma breve introdução histórica aos antigos terreiros de egum, especialmente daqueles que por razões diversas angariaram notoriedade na memória coletiva afro-brasileira, ver Juana Elbein dos Santos, *Os nagô e a morte: pade, asese e o culto de egum na Bahia*, p. 119.

seu grupo religioso, mas isso nem sempre acontece. A implantação de novo terreiro, em geral, provoca grande celeuma na comunidade religiosa. A reação inicial é de total desaprovação, sobretudo por parte dos mais idosos, menos receptivos ao surgimento de novos terreiros-de-egum. Com o passar do tempo, e dependendo da maneira como o sacerdote conduza sua comunidade religiosa, o novo grupo poderá ser reconhecido e, assim, termina por ser freqüentado até mesmo por aqueles que inicialmente se opuseram à sua criação.

O terreiro de Babá Aboulá, fundado por Eduardo Daniel de Paula, alabá babá mariô, está localizado na Bela Vista, em Ponta de Areia.⁸ Atualmente dirigida por Domingos, Oluidê, neto de Eduardo, atual alabá,⁹ é esta comunidade, pelo menos para este século, a casa matriz de onde saíram praticamente todos os ojes que se instalaram com suas próprias casas de culto. Observa-se, também, que a grande maioria dos novos líderes religiosos pertence à família consangüínea de Eduardo Daniel de Paula, permanecendo, de certa maneira, vestígios das relações de linhagens que marcam a estrutura desses grupos na Nigéria e no antigo Daomé.

⁸ Devido à grande especulação imobiliária que campeia as terras da ilha de Itaparica, a família Daniel de Paula que outrora residia à beira da praia, está sendo "empurrada" para o interior da ilha, deixando aquela área, para se reagrupar nas encostas situadas entre Ponta de Areia propriamente dita e o lugar denominado Bela Vista onde se encontra o terreiro-de-egum. Essa forçada relocação espacial da população nativa para o local onde está o terreiro de Babá Aboulá, possibilitou o reagrupamento daquela família em torno da comunidade religiosa que se beneficia de maior assiduidade às festas públicas, reanimando cada vez mais a sua vida religiosa. Sobre este assunto, ver Júlio Braga, "O dinheiro do chão e o sentido da hierarquia: aspectos da organização sócio-econômica do culto de babá egum".

⁹ O ojú, ao assumir a liderança do grupo, é automaticamente chamado de alabá babá mariô. Mas o título de alabá não faz desaparecer e nem desmerecer o nome iniciático do ojú, que permanece como referencial taxinômico por excelência, especialmente nos rituais mais reservados do culto.

Não muito distante do terreiro de Babá Aboulá, no Barro Branco, existe o Ilê Oiá, no mesmo local onde outrora existiu o famoso terreiro do Tuntum, de Marcos Teodoro Pimentel, filho do legendário Marcos-o-Velho, responsável pela transferência do assentamento (elementos simbólicos que personalizam o ancestral) do Egum Olocotum, trazido da África quando de sua viagem àquele continente.

O Ilê Oiá foi fundado por Olegário Daniel de Paula, Ojeladê, irmão de Eduardo. Olegário considerava-se herdeiro do cargo de alabá, após a morte de seu irmão. Entretanto, observando que o poder estava sendo paulatinamente transferido para Antonio, filho de Eduardo, portanto seu sobrinho, e não para si, irmão mais velho, resolveu fundar seu próprio terreiro no local denominado Barro Branco. Ao fazê-lo, manteve naquela área a tradição do culto aos antepassados. Porém, desde muito cedo, Olegário contou com a ajuda de seu filho Tolentino Daniel de Paula, mais conhecido por Roxinho, Faboum, que o auxiliava na alta administração da comunidade.

Mais recentemente, outro descendente de Eduardo Daniel de Paula, também de nome Eduardo, Ojeladê, fundou e dirige o terreiro-de-egum Ilê Opô Obaladê, não muito distante do terreiro Ilê Oiá, no Barro Branco. Eduardo tem recebido muito apoio e adesão de velhos sacerdotes (ojés) que lhe prestam colaboração extremamente importante para a consolidação do seu prestígio pessoal, fator imprescindível à condução de um grupo religioso.

No bairro popular de Itinga, nos arredores do Aeroporto Internacional Dois de Julho, em Salvador, funciona regularmente, há algum tempo, o terreiro fundado e dirigido por outro descendente dos Daniel de Paula, Manuel Bonfim dos Santos, Barué. No início, como era

de se prever, este terreiro encontrou certa dificuldade em consolidar-se, em face da sistemática oposição que lhe foi feita, durante muito tempo, por grupos resistentes à expansão dessas casas na Bahia. Mas, atualmente, Barué angariou certa simpatia de velhos membros do culto, estando seu terreiro definitivamente legitimado.

Há alguns anos, foi solenemente inaugurado o terreiro Babá Nilá, no Rio de Janeiro, na Baixada Fluminense, fundado e dirigido por Laércio dos Santos, Otum Oluidê, neto de Eduardo Daniel de Paula.

Também na Ilha de Itaparica, em Amoreiras, instalou-se mais recentemente, o terreiro de Budijó, Nivaldo Daniel de Paula, ossi olubojô, outro neto de Eduardo Daniel de Paula. Como acontece freqüentemente, Budijó ainda é alvo de severa oposição de um grupo que resiste à idéia de criar-se novos candomblés-de-egum. Mas, aos poucos, Budijó vem administrando a contento seu terreiro, apesar da oposição que lhe vem sendo feita. A pertinência com que vem conduzindo o destino da sua casa de culto será certamente fundamental para a consolidação do grupo religioso.

O mais recente avanço nas instalações dessas novas casas de culto foi, sem dúvida, a inauguração do terreiro Ilê Axipá, de Deoscóredes M. Santos, Didi, alapini, um dos mais antigos ojés do terreiro-de-egum, na Bahia. Detentor de grande saber iniciático e de experiência ímpar no campo do culto aos ancestrais, a liderança de Didi certamente marcará momento significativo em termos de uma redimensão do contexto desse culto ancestral, reanimando o seu papel como força motriz da ancestralidade afro-brasileira.

Referindo-se aos diferentes mecanismos que ampliam a base clânica dos Daniel de Paula, ampliação que serve aos interesses da continuação do culto de babá

egum no Brasil, Jean Ziegler especifica a razão pela qual Didi se iniciou e se integrou à família religiosa do terreiro-de-egum:

O caso do Deoscóredes dos Santos e de sua cura pelos eguns é disso um exemplo explícito. Deoscóredes não é parente, nem consanguíneo, nem por aliança, e nem mesmo é ligado por um pacto de fraternidade ao clã de Paula, de Itaparica. Recordemos os elementos da biografia que o ligam ao candomblé das almas.

Deoscóredes, filho de Senhora, ialorixá (falecida) poderosa da casa de Opô Afonjá, teve uma infância atormentada. Conseqüentemente doente, sofria dores atroztes. Ninguém sabia identificar a sua doença. Ninguém conseguiu curá-lo. A mãe estava persuadida de que seus inimigos, não podendo atingi-la diretamente por causa de seus elos privilegiados com os orixás, castigavam-na na pessoa do filho único.

Um dia, ela o levou à ilha de Itaparica e o apresentou aos que consultam os mortos. Deoscóredes curou-se em poucos dias. Após aquela noite nunca mais adoeceu. Para agradecer às almas, a ialorixá entregou-lhes seu filho.¹⁰

Todavia, Ziegler não dimensiona a força do parentesco religioso que, na configuração da comunidade, é prevalente e regulador maior das relações sociais inclusivas entre seus membros. Assim é que Didi, por todos os títulos, está intrinsecamente associado à família Daniel de Paula, através do parentesco religioso. Sobre as tramas parentais no interior do grupo religioso, já tive oportunidade de referir-me, em trabalho anterior, nos seguintes termos:

Acrecentem-se, ainda, os que se associam a essa família por laços de parentesco religioso que se inter cruzam com os de parentesco civil para garantir-lhe praticamente o mesmo nível de aceitação no grupo familiar extenso. Ademais, o parentesco religioso desempenha papel importante nas relações sociais e se mantém como força dinâmica, geradora e restauradora de certas tramas parentais só identificáveis pela intermediação do culto à ancestralidade.¹¹

¹⁰ *Op. cit.*, p. 42.

¹¹ "O culto de egum em Ponta de Areia", in: João José Reis (org.), *Escravidão & invenção da liberdade; estudo sobre o negro no Brasil*, p. 200.

Mas, esse parece ser o caso de Didi, detentor do título de alapini e que preenche, por várias circunstâncias, todas as qualidades e méritos que o fazem dos mais ilustres sacerdotes do culto de egum no Brasil, sendo paradigma das observações de Elbein:

Não é fácil se fazer aceitar e ser iniciado ao auô, o secreto mistério do culto. Outrora, na Bahia, os mais eminentes representantes da religião e das tradições nagô, isto é, os que tinham o conhecimento mais profundo, pertenciam a esse culto. Ainda hoje, o fato de conseguir ser aceito no culto egum representa um grande privilégio, obtido por herança ou em virtude de excepcional mérito pessoal. A tradição oral sustenta que apenas as pessoas bem nascidas, os omo-bibi, têm o direito de ser atoque e de materializar os eguns.¹²

Não é nossa intenção delinear a história de vida de Didi, que, aliás, bem o merece tão grande é o significado de sua presença e participação na condução do culto e na transmissão às novas gerações de um saber iniciático, alinhados a elementos basilares da cultura afro-brasileira. É nosso propósito, apenas, realçar a maneira com que a comunidade estabelece os parâmetros de continuidade da vida religiosa, de como surge um novo terreiro-de-egum, e como um novo sacerdote é capaz de imprimir dinâmica revitalizadora da noção de ancestralidade afro-brasileira.

OS ESPÍRITOS ANCESTRAIS (OS EGUNS)

Vários são os mitos, entre os iorubás, que mencionam a transformação da morte – enquanto circunstância individual – e sua transmutação em espírito ancestral coletivizado, no caso o egungum, ou simplesmente egum, como é mais comumente conhecido na Bahia. Entre

¹² *Os nagô e a morte: pade, asese e o culto de egum na Bahia*, p. 128.

os mais divulgados, encontra-se o recolhido por William R. Bascon que relata o fato de que a morte invadia regularmente a cidade de Ifé:

De quatro em quatro dias, ela descia do céu e invadia o mercado de Ojalfé; matava, ela e sua gente, tantas pessoas quantas conseguia, com a ajuda de grandes cajados. A maioria dos habitantes de Ifé foi em breve massacrada. Os sobreviventes voltaram-se então para os orixás, invocando Lafogido (que nessa época se chamava Oni), Oduá, Orixalá, Ijugbe, Alass e todos os demais orixás existentes, para que viessem salvá-los. Mas os orixás não podiam contra a morte.

Finalmente, um cidadão chamado Ameiyegun prometeu salvar os homens. Arranjou tecidos coloridos para confeccionar uma roupa, com a qual se cobriu completamente. As mangas eram como luvas que ocultavam até os dedos, as calças eram tão compridas que escondiam os dedos dos pés.¹³

O mito continua a expor as peripécias utilizadas por Ameiyegun para ludibriar a morte, até deixá-la aterrorizada ao ponto de nunca mais querer voltar ao mercado de Ifé. E assim, nasce a figura de egum, como a morte ritualizada e posta na cultura iorubá como espírito ancestral, que é a chama da imortalidade do homem, princípio restaurador e continuador da vida.

Os egungum, babá egum, ou simplesmente babá, espíritos daqueles mortos do sexo masculino especialmente preparados para ser invocados, aparecem de maneira característica, inteiramente recobertos de panos coloridos, que permitem aos espectadores perceber vagamente formas humanas de diferentes alturas e corpo.¹⁴

A roupa do egum, o opá, como é mais comumente conhecida entre todos, é o elemento visível da repre-

¹³ "The Sociological Role of the Ioruba Cult Group", *American Anthropologist*, vol. XXX, nº 1, 1944.

¹⁴ Juana Elbein dos Santos, *op. cit.*, p. 120.

sentação do ancestral coletivizado. A ela se atribui poder mágico, por excelência, e durante as festas públicas, quando o egum dança no barracão, no espaço sagrado que lhe é reservado, ninguém, nem mesmo os ojés, deve se aproximar da vestimenta sagrada, muito menos pode tocá-la, sob pena de sofrer eventuais sanções. O espírito ancestral, representado pela roupa, é expressão simbólica de um mundo inatingível pelos vivos. Por isso, comporta mistério sagrado e profundo, só alcançado após a morte. Entretanto, em situações específicas durante o desenvolvimento do ritual, o egum pode tocar numa pessoa, entendendo-se ter sido concedido um privilégio a quem recebe as bênçãos mediante este gesto de indiscutível poder da morte sobre os vivos.

Na roupa do egum, os abalás, isto é, o conjunto de tiras de pano de várias cores, fixadas numa estrutura resistente que encima a vestimenta, é peça fundamental na configuração do vestuário. Mas é o banté, uma estrutura trabalhada em tecido, quase sempre veludo, na qual se aplicam muitos búzios, guizos, pequenos espelhos e contas, que adornam a frente da roupa, a face a que se empresta maior sacralidade. É através do banté, sacudindo-o em direção da pessoa, que o egum transmite ao vivo a força que emana do além, e que dela necessita o homem para dar sentido à continuidade da vida e reforçar as relações mágico-simbólicas com o universo sagrado dos ancestrais.

Ao culto dos ancestrais oriundos da África foram sendo acrescidos os já afro-brasileiros, representados pelos altos dignitários sacerdotais e personalidades destacadas associadas à estrutura das comunidades religiosas.

De acordo com os méritos e exigências sagradas, essas personalidades mereceram os rituais secretos, como o acu, o apelo primeiro à imortalidade, através do qual

se inicia a passagem do ancestral individualizado para o ancestral coletivizado, guardião do saber tanatológico, o babá egum. A transmissão deste saber, do qual dependem as pessoas para darem curso à sua existência finita no mundo dos vivos, é realizada em circunstâncias especiais, quando os eguns são invocados durante cerimônias específicas.

Na estrutura do grupo religioso, existe sempre um ojú especializado na decodificação da linguagem sagrada, beneficiando aqueles que não estão familiarizados com a voz rouca e cavernosa dos eguns, nem com as diferentes expressões arcaizantes da linguagem ritual nagô.

*Essa linguagem, rica em imagens e significados simbólicos do mundo ancestral, realiza e veicula o saber tanatológico afro-brasileiro. E, diferentemente do que se possa imaginar, não se trata de um saber cristalizado e imutável, como pode parecer à vista das rígidas fórmulas lingüísticas ritualizadas, que sedimentam e transmitem um conteúdo de origem africana. Na prática, o que ocorre nessas cerimônias é uma atualização permanente, que incorpora e redefine, a nível ritual, as experiências de morte e ancestralidade tais como são vividas e sentidas pela comunidade no momento. Essa dinâmica de atualização do saber exige uma ação competente da pessoa encarregada de transmitir aos circunstantes, as mensagens dos eguns, através de um discurso inteligível e funcional.*¹⁵

Mas, o ciclo da passagem do ancestral individualizado para o de ancestral coletivizado, na qualidade de egum, morte ritualizada, só termina com a celebração de uma festa pública em que se lhe dá uma roupa e um nome ritual, que se associam a outras características emanadas do contexto sagrado mais profundo,

¹⁵ Júlio Braga, "O culto de egum em Ponta de Areia", in: João José Reis (org.), *op. cit.*, pp. 209-210.

construídas nos atos litúrgicos realizados no interior do lessém, onde são guardadas as representações simbólicas (assentos) dos espíritos ancestrais. Porém, somente os ojes são detentores da totalidade de todos esses símbolos, indispensáveis à veneração e invocação ritual. Cada egum tem o seu responsável imediato, ou seja, aquele que cuida diretamente da sua parafernália e de seu culto, devotando-lhe o melhor de sua existência. É o atoque. Este personagem

*(...) detém o saber litúrgico e conseqüentemente, o poder formal de convocar determinado egum, sendo responsável pelo seu culto. Compete-lhe, ainda, a responsabilidade maior de cuidar do axó, a roupa sagrada com a qual o egum se apresenta nas cerimônias públicas. O atoque é, assim, o ojú especializado no culto a um egum específico, e deve possuir conhecimento profundo de tudo quanto lhe diz respeito.*¹⁶

Por essas características, o atoque é figura permanente na estrutura interna do grupo e imprescindível na preservação do saber ancestral. Por conseguinte, constitui-se em peça fundamental no processo alimentador da ancestralidade. Em nível mais restrito, é o elemento que se coloca entre um segmento do universo tanatológico e a comunidade religiosa, desempenhando papel destacado na conciliação de dois mundos aparentemente dissociados.

Em síntese, é um decodificador do enunciado ancestral, de cuja competência, na observância da totalidade dos anseios ancestrais, depende a comunidade em termos de sua continuidade e na preservação de normas e valores que lhe emprestam um conteúdo e significado específicos. Contudo, para o pleno exercício de sua competência ele tem:

¹⁶ Júlio Braga, *loc. cit.*, p. 204.

(...) a obrigação formal de conhecer, praticamente, todos os toques de atabaques, assim como as cantigas que estão ligadas ao (seu) culto particular (de um egum). Ao ataque, cabe a responsabilidade de levar ao interior do ilê auô (casa do segredo), as oferendas feitas pelos acólitos, especialmente nos dias de ossé além de entregá-las solenemente ao egum em causa, de acordo com o restrito respeito às normas rituais.¹⁷

A ele cabe igualmente a tarefa, se assim for indicado pelo líder do grupo, de trazer a resposta do egum agraciado com a oferenda. Cumpre-lhe comunicar, à pessoa que fez o ossé, a receptividade do egum homenageado, suas respostas às perguntas que lhe foram formuladas; as recomendações e preceitos que devem ser observados, os conselhos freqüentes enviados aos membros de sua família. Finalmente, o cumprimento desta tarefa é geralmente procedido com um certo interesse, porquanto ela traduz uma relação “procêmica” com o universo sagrado, da qual tira proveito na consolidação do seu prestígio pessoal, na qualidade de condutor último dos enunciados ancestrais. Por fim, o ataque participa de outras tarefas mais profundamente relacionadas com a dinâmica do ritual invocatório do egum. Neste sentido, não participa ele apenas como figura ativa do ritual, mas nele se insere, de maneira integrante, no processo de chamamento do espírito ancestral, restaurando o elo entre os vivos e os mortos.

CULTO AOS MORTOS ILUSTRES

Ainda nos limites da ancestralidade vinculada ao contexto religioso, há que se considerar o culto não menos importante às grandes personalidades que desempenharam significativos papéis na fundação dos primeiros

¹⁷ Júlio Braga, *loc. cit.*, pp. 204-205

candomblés, como também o culto aos mortos que desenvolveram papéis relevantes na hierarquia iniciática dessas comunidades, tendo sido autoridades de maior realce. Esses cultos à memória dos mortos ilustres de uma casa de candomblé, não devem ser confundidos com o culto de babá egum, espírito ancestral ritualmente preparado para a veneração e invocação em cerimônias públicas e privadas nas quais surge corporificado e delineado pela roupa sagrada, o opá.

Essas personalidades que estão na base da idealização da estrutura religiosa dos primeiros candomblés, são conhecidas pelo nome de uessa.¹⁸ Face a importância intrínseca enquanto reserva de valores morais, a elas é destinado um lugar especial na cerimônia do padê em que se evocam, a começar por Exu – e a quem é dedicado esse ritual – os membros, vivos e mortos ilustres e divindades que compõem, *latu sensu*, a comunidade religiosa.

Assim é que os uessas, aqueles que vieram de longe, da África, os ancestrais fundadores dos primeiros terreiros de candomblé no Brasil são evocados durante o padê, neste segmento dos cânticos:

¹⁸ Essas personalidades “conhecidas pelo nome *Esá*, são os primeiros ancestrais coletivos dos afro-brasileiros. São venerados durante o *Pade* ou *Ipade*, cerimônia propiciatória, e ‘assentados’, juntamente com outros ilustres mortos da seita em uma casa especial”. Juana Elbein dos Santos, “O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos eguns”, *op. cit.*, p. 156. Aventamos a possibilidade de que a palavra *uessa* provenha do iorubá *owesa* (“He’s a globe-trotter”, cf. R.C. Abraham, *Dictionary of Modern Yoruba*, London, University of London Press, 1958), numa possível alusão nominativa aos que vieram da África e aqui ajudaram na implantação dos primeiros terreiros de candomblé. Todavia, deixamos a última palavra aos especialistas em etnolinguística que poderão explicar, à luz de uma quase transcrição fonética – *uessa* – do que se ouviu, e do contexto ritual que se tentou explicar, o étimo iorubá e suas possíveis realizações semântica e fonética quando em contato com outras influências léxico-gramaticais.

Oni Uessa Arole
Ina mi simi ba oni ê
Babá Uessa k'eran
Olomo mi simi ba bo delé

No sentido que parecem entender os velhos sábios dos candomblés, este cântico faz um apelo para que os uessas aceitem de bom grado as premissas votivas que lhes são entregues. E o cântico prossegue:

Oni Uessa k'eran arêrê
Babá Uessa Asika
Uessa k'eran
Arêrê onilé

Que os uessas se apressem em receber as oferendas, na qualidade de donos da terra. E a cada vez que se repete o refrão vai-se colocando o nome de um outro uessa, cuidando o sacerdote de lembrá-los a todos. Para tanto, pode contar com a ajuda dos seus auxiliares imediatos, que se sentem prestigiados em poder participar ativamente dessa cerimônia de grande significado simbólico. De um ritual onde os neófitos somente podem assistir com as cabeças voltadas para o chão, evidente sinal de humildade e respeito pela comunidade ancestral que está sendo homenageada.

Em síntese, os uessas são venerados como uma espécie de reserva de envolvimento ancestral, a partir da qual se estabelecem os limites entre os espíritos ancestrais africanos e os afro-brasileiros que, pelo envolvimento na estruturação dos primeiros candomblés, perpetuaram-se, através dos ritos, na memória do povo-de-santo da Bahia. Mas, esse culto singular, aos que auxiliaram na fundação dos primeiros templos, parece acompanhar a dinâmica do desdobramento desses terreiros. Can-

domblés recentemente fundados, incluem, na cerimônia do padê, nomes dos seus ancestrais imediatos, isto é, dos fundadores falecidos das casas de onde, são originários. Tal fato ocorre após a cerimônia funerária do axexê, em que se implantam, na casa dos mortos, o ibó, venerando-se os mortos ilustres da casa, seus assentos, as representações simbólicas que o distinguirão como ancestrais, aos quais se recorrerá toda vez que a comunidade depender de um aconselhamento, nos momentos de crise.

No ibó, a casa de veneração dos mortos, interdita-se o acesso às mulheres. Situação idêntica ocorre com o lessém, no terreiro-de-egum, embora, neste último, tenham elas, em contrapartida, uma participação efetiva na estrutura religiosa, em que se destaca a figura da iá-ebé, a mãe que cuida dos assuntos relacionados com o culto aos orixás.

Como é sabido, as mulheres não têm acesso aos segredos do culto dos eguns. Apesar deste impedimento não se pode prescindir da participação ativa de um grupo de mulheres, indispensáveis na execução dos rituais públicos. Encarregam-se elas, quase sempre, da cozinha sagrada e profana, dividindo com os homens a responsabilidade da boa execução das festas, além de cantarem e dançarem em situações bem definidas. Na verdade, sempre existe uma mulher na liderança das atividades religiosas relacionadas com os orixás. Cumpre-lhe dar assistência às filhas-de-santo (iniciadas no culto dos orixás) em estado de possessão, além de cuidar de seus orixás. Coloca-os para dançar e decide sobre o momento de "mandá-los embora" (despachar o santo).¹⁹

Porém, no ibó, é indireta a participação das mulheres, que se limitam a responder os cânticos litúrgicos tirados pelos oficiantes que se encontram no interior daquele templo. Outrossim, nos candomblés dirigidos

¹⁹ Júlio Braga, *loc. cit.*, p. 210.

por mães-de-santo, existe sempre uma pessoa do sexo masculino, na maioria das vezes um ogã, que se encarrega de tarefas rituais, como a limpeza periódica (ossê), e eventuais oferendas e sacrifícios votivos aos ancestrais da casa. Mas é durante as cerimônias do axexê em que se evidencia a importância funcional do ibó, de onde emanam as determinações mais gerais que orientam e dão sentido ao andamento do ritual funerário, a partir do qual se estabelecem as estruturas simbólicas que permitem a continuidade e atualização das relações mágico-religiosas entre vivos e mortos de uma determinada comunidade. Porém, é a partir desse ritual que se implantam, na sua fase final, no interior do ibó, as raízes emblemáticas processadoras do encontro entre passado e presente e geradoras grandiloqüentes da ancestralidade afro-brasileira.

Deve ser ressaltado que a ancestralidade afro-brasileira, de que aqui esboçamos apenas a contingência ritual, é elemento imprescindível na configuração da identidade do negro na Bahia. Ela transporta para o espaço social, destacando do contexto litúrgico, um sentimento profundo de diferenciação cultural que contrasta com outros componentes étnicos responsáveis pela formação de uma sociedade eminentemente heterogênea. Essa ancestralidade é capaz, também, de construir, no plano ideológico, os alicerces indispensáveis à identificação de sujeitos sociais com identidade própria a percepção diferenciada do mundo, a partir de um sistema de valores que lhes são familiares. Por conseguinte, a ancestralidade afro-brasileira deflagra, subjetivamente, um processo de sustentação política a esses mesmos sujeitos sociais, que os incita a empreender uma luta continuada em defesa do seu espaço social já conquistado.

A DINÂMICA DA ANCESTRALIDADE AFRO-BRASILEIRA*

No ensaio precedente¹, esbocei algumas reflexões sobre a ancestralidade afro-brasileira, objetivando a compreensão da presença e significado das diferentes culturas africanas na dinâmica da formação sócio-cultural do Brasil. Usei o expediente de considerar o caso da Bahia como exemplar, devido a singularidade com que essa situação ali se apresenta. Para tanto, considere o fato de que na cidade do Salvador se concentra grande população de origem africana e onde são mais evidentes as influências que produziram e sedimentaram uma cultura eminentemente afro-brasileira.²

* Este texto, na sua versão original, foi apresentado à XVIII Reunião Brasileira de Antropologia, Belo Horizonte, 12 a 15 de abril de 1992.

¹ "Ancestralidade afro-brasileira", in: Júlio Braga (org.), *Religião e cidadania*. Este texto, assim como o presente trabalho são partes integrantes de pesquisa mais ampla sobre o fenômeno da resistência cultural negro-baiana que estamos realizando, com o apoio da Fundação Ford. Na verdade, o referido trabalho faz parte de um vasto programa de pesquisa, tendo como eixo central a presença do negro na Bahia, na primeira metade do século XX. Pretende-se, também, com este projeto, implantar um banco de referência, cujo material informatizado será colocado à disposição da comunidade.

² De acordo com o censo demográfico de 1980, a população de pretos e pardos, correspondia a 78% da população da Bahia. Além disso, são os elementos culturais africanos introduzidos no Brasil que efetivamente definem a identidade cultural baiana.

Na avaliação do ato de construir objetivamente a ancestralidade, o culto especificamente dedicado aos ancestrais, a veneração ao babá egum, deve ser considerado fonte e reserva de valores civilizatórios que alimentam permanentemente um sentimento de "africanidade" de quantos mantêm, com aquele culto, algum tipo de compromisso religioso, seja no plano formal da iniciação, ou na simples freqüência às festas públicas realizadas naqueles terreiros.

Mas, essas relações desdobram-se numa espécie de interação secundária, para alcançar parcela ponderável de indivíduos que, mesmo não mantendo relações mais estreitas com o culto aos ancestrais, nos níveis assinalados, consideram-no uma instituição de grande relevância mágico-religiosa. Nesse ponto, o culto de babá egum se confunde com a própria idéia de África, que permanece, para muitos afro-baianos, um lugar sagrado, a morada dos deuses venerados e cultuados nos candomblés. Finalmente, o culto aos ancestrais é, por excelência, um organismo armazenador e distribuidor de valores revitalizadores do sentimento de possuir uma origem africana para muitos afro-brasileiros.

Essa noção é fruto de uma elaboração simbólica, tanto quanto o é a visão que se tem da África, na medida em que se perderam, ao longo do tempo, os laços e os contatos mais freqüentes com aquele continente e, como conseqüência, com os povos que estiveram diretamente relacionados à história do tráfico de africanos para o Brasil. Desta maneira, os contatos com parentes que lá ficaram foram brutalmente interrompidos durante o longo período da escravidão, criando-se, assim, sérios entraves à formação de uma memória efetiva capaz de preservar, no Brasil, lembrança mais nítida ou, pelo menos, mais abrangente da história das famílias de tantos quantos aqui chegaram na condição de escravos.

Poucos foram os que conheceram ou tiveram relação mais estreita com seus parentes africanos, ao ponto de poderem identificá-los e com eles manterem relações mais continuadas. Isto só foi possível, e assim mesmo em escala reduzida, muito tempo depois do período da escravidão.³

Nesse sentido, o candomblé, na sua expressão de África revisitada, reconstruída e revivida no contexto do sagrado, desempenha papel fundamental como referência cultural capaz de identificar certas tramas de complicados parentescos longínquos que, uma vez restabelecidos, são eficazes ao processo de reaproximação entre parentes que viveram, ou ainda vivem, de um lado e do outro do oceano. É que o candomblé dispõe de mecanismos eficientes que ajudam à preservação da memória, de que se valem as pessoas para garantir, de alguma forma, ligação mais visível com a África, a partir de relações de parentesco e, o que é muito importante, o refortalecimento dos esquemas de prestígio social dentro do grupo religioso.⁴

³ A partir de determinada época, algumas pessoas conseguiram estabelecer contatos com seus parentes residentes na África. Citamos, aqui, a título de exemplo, as famílias Rocha e Alakija. Verger, na sua obra clássica, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*, São Paulo, Corrupio, 1987, registra a vinda ao Brasil, em 1965, de Maria Romana da Conceição, uma das passageiras do bergantim "Aliança", que fez a travessia Bahia-Lagos em 1899. Em 1968, Américo Bispo da Silveira, presidente da irmandade que acolheu Romana Conceição no Rio de Janeiro, realizou, por seu turno, o sonho de visitar a África, de onde partiram seus antepassados. Cf. *op. cit.*, p. 631. A partir de então, vários descendentes de africanos realizaram viagens à África em busca de maiores informações sobre suas origens e sobretudo a respeito das divindades africanas cultuadas no Brasil. Posteriormente, isto foi facilitado com a criação da linha aérea internacional Rio-Lagos.

⁴ Vários são os trabalhos escritos sobre o candomblé. Aqui indicamos apenas alguns mais divulgados: Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia*, Rio, Edições de Ouro, 1976; Roger Bastide, *O candomblé da Bahia* (rito

Não é descartável a hipótese de que tenha acontecido ou que ocorra certa fantasia na reconstrução dos laços de parentesco ao se incluir – especialmente quando a memória coletiva não foi capaz de assegurar uma precisão linear de informações – nomes de pessoas ou de figuras notáveis que se inter cruzam na trama do parentesco verdadeiro. Nesse sentido, a noção de parentesco fictício se estabelece e desempenha papel relevante na idealização de um passado dignificado e até glorioso, a que se recorre com frequência, toda vez que está em jogo a necessidade de um referencial étnico de origem.

Ambas as estruturas, a do candomblé e a do culto aos ancestrais, podem facilitar a identificação de nomes de parentes ascendentes que se localizam em gerações bem afastadas das atuais, e tal circunstância reveste-se de importância fundamental na evolução da idéia de ancestralidade.

No candomblé, por exemplo, guarda-se na memória coletiva, e, às vezes, anotados em pequenos cadernos que funcionam como *aide-mémoire*, nomes de filhos e filhas-de-santo que se iniciaram há muito tempo. Ao proceder uma investigação, através dos mais complicados sistemas de parentesco civil e religioso, pode-se chegar com relativa facilidade a determinado ascendente familiar. Certo é que tal busca se torna mais fácil quanto mais notoriedade tenha alcançado a pessoa na estrutura hierárquica dos candomblés. Mas, essa notoriedade pode também ser alcançada por outros meios, a exemplo da maior capacidade em deter um conheci-

mentado), São Paulo, Nacional, 1978; —, *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira/Universidade de São Paulo, 1971, 2 vol. Para estudo mais detalhado sobre as relações inclusivas do candomblé, ver a excelente obra de Vivaldo da Costa Lima, “A família-de-santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia; um estudo de relações intragrúpis”.

mento acima da média, uma excepcional facilidade de memorizar os cânticos litúrgicos ou, até mesmo, ser dotado de personalidade marcante capaz de se impor no grupo muito além das hierarquias de mando.

As cerimônias funerárias, como o axexê⁵, além da função precípua de homenagear uma pessoa iniciada no candomblé, quando do seu falecimento, realizam, também, a transferência da existência individualizada para a coletivizada. Isto só é possível com a ocorrência da morte de alguém e, com isso, a perpetuação de sua lembrança no contexto da comunidade religiosa. Nesses casos, durante determinadas cerimônias internas dos candomblés, os mortos ilustres são reverenciados no espaço sagrado que lhes é determinado, o ibó⁶, um dos locais mais bem preservados do terreiro, ao qual têm acesso apenas aqueles que são detentores de autoridade funcional para tanto.

Em relação ao culto dos ancestrais, o de babá egum,⁷ a identificação de ascendentes longínquos é bastante

⁵ Para uma descrição do axexê, consultar Roger Bastide, *L'Axexê*, e Juana Elbein dos Santos, *Os nagô e a morte; pade, asese e o culto de egum na Bahia*.

⁶ Sobre o ibó, local sagrado onde são venerados os mortos ilustres da casa de candomblé, ver Júlio Braga, *op. cit.*, pp. 24-25.

⁷ A propósito do culto aos ancestrais, o culto de babá egum, seus rituais e importância no contexto da religiosidade afro-brasileira, sugerimos ao leitor os seguintes trabalhos: José Lima, “A festa de egum, Bahia”, in: *Folclore baiano; três ensaios*; Juana Elbein dos Santos, *Os nagô e a morte; pade, asese e o culto de egum na Bahia*; —, “O culto dos ancestrais na Bahia; o culto de egum”, in: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (coord.), *Oloorisá; escritos sobre a religião dos orixás*; Pierre Verger, *Notes sur les cultes des orisa et vodum*; Júlio Braga, “Gente de Ponta de Areia; ancestralidade na dinâmica da vida social de uma comunidade afro-brasileira”; —, *Ancestralité et vie quotidienne; le culte de babá egum à Ponta de Areia*; — (org.), *Religião e cidadania*; Jean Ziegler, *Os vivos e a morte; uma sociologia da morte no Ocidente e na diáspora africana no Brasil*; Waldeloir Rego, “Mitos e ritos africanos na Bahia”, in: H Carybé, *Iconografia dos deuses africanos no candomblé da Bahia*.

facilitada por tratar-se de um culto à ancestralidade. Os ancestrais divinizados, especialmente o contingente afro-brasileiro, são facilmente identificados por quantos freqüentam com assiduidade a comunidade religiosa. O babá egum, por uma característica qualquer, um cântico especial, o nome que se lhe atribui, a maneira peculiar de se apresentar ou de dançar no barracão nas festas públicas, ou certos símbolos que não são facilmente compreendidos por qualquer estranho, todos esses fatores facilitam a sua identificação pela assistência, durante a realização de uma festa pública.

Ocorre, porém, que essa assistência é, na maioria das vezes, formada por descendentes desses mesmos ancestrais que esperam de seus ascendentes divinizados um conselho, uma bênção, enfim, um lenitivo para suas dores, e uma mensagem de paz. Essas pessoas que freqüentam o terreiro-de-egum, especialmente os mais velhos, sabem quem foram aqueles ancestrais em vida. Dessa forma, o que acontece, nas cerimônias públicas, é a comunicação transcendental, um diálogo entre parentes que ocorre numa dimensão de encontro entre vivos e mortos. A idéia de parente é aqui tomada em conotação semântica mais ampla e operacional, para que possam ser incluídos na mesma esfera parental não somente aqueles que estão ligados a um ancestral qualquer, pela via da consangüinidade, mas todos os que direta ou indiretamente se consideram membros da comunidade religiosa.

A cerimônia do acu, em que se faz o apelo, a evocação e invocação primeira do espírito do morto, conclamando-o e preparando-o para sua coletivização, ao tempo em que formaliza e fixa sua participação naquela comunidade, possibilita o rompimento definitivo dos laços individuais de parentesco do morto com segmentos da sociedade, para formalizar e estabelecer um outro,

mais sagrado, mais extensivo e permanente. De certa maneira, a partir do acu, o espírito está preparado para tornar-se egum, após a cerimônia de consagração que termina com a entrega do axó, a roupa sagrada com a qual ele retornará à comunidade para exercer suas funções precípua de ancestral, entre outras, a de conselheiro permanente da comunidade⁸. Isto explica, sem dúvida, o interesse que desperta na comunidade uma festa de entrega da roupa a um novo egum. É, na verdade, a consagração de um membro da família na sua dimensão sagrada e o sentido dinâmico da noção de continuidade da vida na esfera da eternidade.

O culto de babá egum exerce ação extremamente poderosa na elaboração da ancestralidade afro-brasileira. Trata-se, efetivamente, de culto ainda muito reservado e, até mesmo, bastante preservado da curiosidade pública, vez que a ele têm acesso os que são convidados por um de seus membros, o que lhes obriga a respeitar as normas internas do terreiro.

Na Ilha de Itaparica, onde se concentra o maior número desses terreiros, tem o culto aos ancestrais merecido, por parte dos sacerdotes, cuidados redobrados quanto ao seu caráter secreto. Mas, nem sempre obtêm resultados satisfatórios, sobretudo quanto ao propósito de mantê-lo distante do grande público. Tal fato é dificultado pela especulação imobiliária que, compulsoriamente, aproxima estranhos a essas comunidades religiosas, até poucos anos atrás fisicamente mantidas afastadas das aglomerações urbanas.

⁸ A cerimônia do acu ainda não foi devidamente estudada. Aliás, seu estudo será sempre dificultado pelo fato de ser um dos mais reservados rituais dos terreiros-de-egum. Ademais, esse cerimonial é apenas assistido pelos sacerdotes mais antigos, os agbás, que realizam o ato litúrgico de acordo com a mais rígida observância dos preceitos tradicionais.

Esse distanciamento, sempre desejado pelos líderes religiosos, aliado à característica intrínseca de culto à morte, na sua expressão mais simples, parece afastar considerável parcela de pessoas, até mesmo as mais ligadas aos candomblés da Bahia. Ouvi, em diferentes ocasiões, alguns dignitários dos candomblés da Bahia expressarem o receio, ou quase temor, de que algo lhes pudesse ocorrer, caso fossem assistir a uma festa de babá egum. Alguns sacerdotes, se não proibem seus acólitos de freqüentarem tais terreiros, ao menos não os animam a assistir as cerimônias em que se evocam e se cultuam os ancestrais africanos e afro-brasileiros.⁹

Assim é que grande parcela do chamado povo-de-santo da Bahia,¹⁰ não se faz presente nos terreiros-de-egum e tem desse culto conhecimento às vezes muito limitado. Na verdade, essa situação que poderia ser vista como uma espécie de distanciamento entre dois grupos que preservam interesses religiosos comuns, é, ao contrário, de grande utilidade no delineamento dos espaços e dos universos em que eles atuam. Tal reserva, em campo fortemente marcado por conteúdo mágico, que se produz na própria ação ritual, é de capital importância na elaboração de símbolos que se projetam na base da construção da ancestralidade afro-brasileira.

É sabido que esse culto, na dimensão de sua estrutura formal e sagrada, constrói uma espécie de síntese entre

⁹ Tal não impede, entretanto, que um número cada vez maior de filhos-de-santo visite esses terreiros nos dias de festas. Nessas ocasiões, revelam-se curiosos, desejando tudo conhecer. Todavia, encontram firme resistência por parte dos sacerdotes, que exercem vigilância constante a fim de que ritos essenciais não sejam presenciados.

¹⁰ A expressão povo-de-santo refere-se àquelas pessoas que estão diretamente ligadas à organização sócio-religiosa dos candomblés da Bahia. Usada de maneira chistosa, parece revelar atitude de desprezo em relação àqueles que têm no candomblé sua religião.

o conteúdo tanatológico e a noção de procedência. E, assim, aproxima, a partir do culto à morte, ancestrais africanos e afro-brasileiros. Passa, pois, a funcionar como espelho que, ao mesmo tempo, reflete uma África eternamente imaginada, sonhada como berço comum, onde habitam os ascendentes divinizados ou não. Mantém ainda, o sentido da continuidade perene, perpetuada no anseio da definição de alteridade, como postulado ideal de uma identidade negra que entremeia e sustenta a busca permanente da cidadania plena. A partir daí, o universo sagrado cede espaço ao universo do real e, nessa circunstância, a noção de ancestralidade passa a ser tratada na sua angulação político-funcional.

Na avaliação teórica dos diferentes modos pelos quais se evidencia a noção de ancestralidade afro-brasileira, obviamente construída a partir de uma especificidade étnica, no campo objetivo das representações coletivas do negro na Bahia, a herança cultural religiosa, mantida e permanentemente recriada no interior dos candomblés, deverá merecer atenção e tratamento especiais por constituir-se em fonte permanente de revitalização dessa mesma noção de ancestralidade afro-brasileira.

Uma dessas sólidas estruturas de sustentação sócio-cultural do negro na Bahia e, também, em outras regiões do país, tem sido, efetivamente, a comunidade religiosa afro-brasileira. Esta tem servido de suporte permanente ao processo de construção e revitalização da identidade do negro, através da apreensão e reelaboração de um vasto e complexo conteúdo simbólico que, via de regra, remete aos mitos pretéritos que subjazem na consciência coletiva e que se encontram detrás da conceituação e assentamento de uma ancestralidade afro-brasileira.

Mas, entendemos, também, que a ancestralidade articula-se para além dos limites do território sagrado dos candomblés, visando a alcançar o campo subjetivo de representação coletiva. É neste terreno que se projeta a herança africana reclamada e que se contextualiza nas ações políticas mais amplas, nas quais estão em jogo a noção de pessoa e de identidade étnica.

A rigor, a herança africana utilizada na construção do quadro de referência capaz de projetar uma etnicidade politicamente consistente, não existe no plano da realidade sócio-histórica. Ela existe, se assim podemos expressar, apenas no campo puramente ideológico, edificada a partir da imagem simbolicamente representada por uma África, como já esboçamos em outro trecho, misticamente ideal e misticamente perdida no tempo e no espaço. E, talvez por isso mesmo, extremamente dinâmica e constantemente revitalizada pelas ações que dela dependem para terem vigência multiplicadora de resultados objetivos.

Entretanto, a construção de uma herança ideal – e por isso mesmo projetada como bem simbólico, além de trabalhada nas relações sociais e de trocas específicas entre a sociedade maior e a comunidade negro-baiana – surge, ou ganha significado próprio, a partir de determinadas contextualizações históricas e culturais. Mas, essas referências são rapidamente afastadas, ou discretamente isoladas, na medida em que não produzem resultado prático imediato, ou ainda, são afastadas como uma espécie de reserva de domínio a que se pode recorrer e utilizar a qualquer instante, quando se fizer necessário suporte de natureza historiográfica.

Aliás, a população negro-baiana, pelo menos a que já alcançou razoável nível de conscientização política, busca, por todos os meios ao seu alcance, informar-se,

cada vez mais sobre suas lutas, seus sucessos, enfim, seu cotidiano na história e a história do seu cotidiano. Frequentemente, com assiduidade, as instituições que promovem eventos acerca da cultura negro-brasileira, procura ler trabalhos especializados no campo dos estudos afro-brasileiros e participa ativamente dos foros em que se discutem políticas públicas empenhadas em encontrar soluções para as questões do negro.

O negro busca a superação de suas limitações; é bom que se acentue, restrições que foram impostas por uma sociedade que, em todos os momentos, o marginalizou, recusando-lhe a condição de sujeito da história.

Nos dias que correm, o negro já não se contenta em ser simples objeto de análise. Ao contrário, participa ativamente das discussões a seu respeito e, o que é importante, traz para a reflexão, para além de suas posições e contribuições teóricas, o peso de sua experiência acumulada nas ações concretas em direção a uma revisão da ordem social e econômica para que possa ser construída uma sociedade justa e igualitária em todos os planos. Enfim, colocando-se numa posição crítica, o negro colabora no desvendar e no resgatar a verdade de eventos que passaram à história como epifenômenos de menor importância.

Nesse sentido, a ancestralidade afro-brasileira passa a ser construída a partir de parâmetros, até então, não operacionalizados pelo negro. Na medida em que ele se afasta do referencial africano, aproxima-se cada vez mais do referencial que toma por base sua vivência na sociedade brasileira sem, contudo, desprezar o contingente da história que o leva constantemente à exaltação de sua origem africana.

O conhecimento da história, ainda que não seja necessariamente articulado no discurso da ancestralidade,

quando aparece, pode até prescindir de nitidez e consistência científica, sendo elemento de certa maneira inovador na conceituação e na construção dessa ancestralidade, considerada na sua vertente não sagrada.

Nos dias atuais, esse conhecimento torna-se, cada vez mais, necessário à estruturação de estratégias intrinsecamente relacionadas com a formulação de um discurso político capaz de considerar a história como fonte de interpretação do cotidiano do negro. Quando tal circunstância torna-se árdua, o universo sagrado, que comporta uma simbiose entre o real e o propriamente mágico, é particularmente importante na elaboração do contexto social onde o real e o imaginário têm consistência de experiência vivida. Uma mãe-de-santo pode incluir na sua genealogia, sem que isso possa configurar inverdade ou atitude de má fé, um ascendente divinizado, um orixá, vodum ou inquice. Ela está apenas elaborando, com os dados de que dispõe, os caminhos da ancestralidade pessoal que comporta, no plano a que aqui me refiro, a presença de qualquer elemento capaz de lhe oferecer maior significado e operacionalidade em termos de segurança psicológica e de prestígio social.

Nesse sentido, a relação dos afro-brasileiros com o mundo sagrado, além do envolvimento religioso, *strictu sensu*, é também construída na direção de poder identificar, no universo socialmente reconhecido, um referencial a partir do qual se elabora a noção de pessoa culturalmente definida.¹¹

¹¹ A questão da etnicidade do negro no Brasil, sua conceituação e sua expressão social, tornou-se objeto de calorosas discussões nos diferentes foros acadêmicos e reuniões de cientistas sociais. Uma das mais valiosas contribuições para a compreensão de como se constrói a etnicidade num contexto social bem preciso, é o trabalho do professor Jeferson Bacelar, *Etnicidade: ser negro em Salvador*.

GLOSSÁRIO

- Abalá** – Tiras de pano de várias cores que formam a parte central da roupa de egum.
- Abará** – Bolinho de feijão-fradinho, cozido em banho-maria, envolto em folha de bananeira.
- Aboulá** – Nome do egum agbá protetor do terreiro da Bela Vista, em Ponta de Areia.
- Acaçá** – Bolo de arroz ou de milho, moído em pedra e cozido em ponto de gelatina, servido em folhas verdes de bananeira dobradas em forma retangular.
- Acarajé** – Hoje, prato da cozinha típica baiana, é iguaria de origem africana. Comida sagrada dos orixás, trata-se de uma massa de feijão-fradinho, frita em azeite de dendê.
- Acu** – Cerimônia inicial de coletivização de um ancestral.
- Agbá** – O mais velho, o mais respeitado; ex.: *egum agbá, ojé agbá*.
- Alabá** – Sacerdote-chefe de um terreiro-de-egum.
- Alabá babá mariô** – Título honorífico do sacerdote-chefe do terreiro-de-egum.
- Alabê** – Tocador de atabaque; iniciado integrante da orquestra ritual.
- Alapini** – Sacerdote supremo de uma comunidade em que se cultuam os espíritos ancestrais.
- Amuixá** – Primeiro estágio de iniciação ao culto de babá egum.
- Assento** – Representação simbólica de uma divindade.
- Atabaque** – Instrumento de percussão usado nos candomblés.
- Atoque** – Responsável por um egum.
- Axé** – Força, energia.
- Axé Opô Afonjá** – Famoso terreiro de candomblé no bairro de São Gonçalo, em Salvador, atualmente dirigido pela ialorixá Stela de Oxossi.

- Axêxê** – Cerimônia funerária entre os iorubás.
- Axó** – Roupas ritual dos eguns.
- Axogum** – Ogã encarregado do sacrifício ritual.
- Babá** – Pai; refere-se aos ancestrais.
- Babá Aboulá** – Ver *Aboulá*.
- Babá egum** – Nome ritual de egum.
- Babá Iaô** – Nome de egum cultuado na Bela Vista, Ilha de Itaparica.
- Babalaô** – Sacerdote do culto de Ifá, o mesmo que olhador.
- Babalorixá** – Pai-de-santo.
- Babá Nilá** – Nome do egum protetor do terreiro de Baba Nilá, na Baixada Fluminense.
- Banté** – Parte da roupa de egum na qual se aplicam búzios, guizos, espelhos e contas.
- Barracão** – Local onde são realizadas as cerimônias públicas dos cultos afro-brasileiros.
- Caboclo** – Entidade indígena cultuada no Brasil.
- Candomblé** – Nome pelo qual é conhecida, na Bahia, a comunidade religiosa afro-brasileira.
- Candomblé-de-caboclo** – Terreiro onde se cultuam as entidades indígenas.
- Candomblé-de-egum** – Terreiro onde se cultuam os espíritos ancestrais.
- Candomblé-de-orixá** – Candomblé onde se cultuam os orixás nagôs.
- Despachar o santo** – Ritual de mandar o santo embora.
- Egum** (var.: *Egungum*) – Espírito ancestral.
- Egum agbá** – Ancestrais, espíritos antigos, fundadores e líderes do povo nagô.
- Egum caboclo** – Ver *Babá Iaô*.
- Exu** – Orixá das encruzilhadas.
- Filha-de-santo** – Iniciada no candomblé.
- Filho-do-terreiro** – Membro iniciado da comunidade-terreiro.
- Fundamento** – Conjunto de elementos secretos da organização de um candomblé.
- Iá-ebé** – Título feminino de grande significação dos terreiros-de-egum.
- Ialorixá** – Principal líder sacerdotal do culto aos orixás.
- Iansã** – Prestigiada divindade do panteon afro-brasileiro; deusa dos ventos e das tempestades.

- Ibó** – Espaço onde se cultuam os mortos ilustres do terreiro de candomblé.
- Iemanjá** – Guardiã do rio Ogum. No sincretismo afro-brasileiro virou sereia, patrocinando o mar e a pesca.
- Ifá** – Deus da adivinhação.
- Ifé** – Terra sagrada dos iorubás, Nigéria.
- Igbalé** – Casa de culto dos eguns.
- Ilê** – Casa.
- Ilê Aboulá** – Ver *Omo Ilê Aboulá*.
- Ilê auô** – Casa do segredo.
- Ilê Azipá** – Terreiro-de-egum fundado e dirigido pelo alapini Deoscoredes M. dos Santos, Didi.
- Ilê Oiá** – Casa de Oiá, nome do terreiro-de-egum dirigido por Roxinho, Faboum.
- Ilê Opô Obaladê** – Terreiro-de-egum situado no Barro Branco, Ilha de Itaparica, dirigido por Eduardo Daniel de Paula.
- Iluaiê** – África mítica.
- Iniciado(a)** – Pessoa que passou por rituais de iniciação que integram ao corpo e hierarquia das irmandades das comunidades da religião tradicional africana.
- Inquices** – Santos no candomblé de Angola.
- Iorubá** – Nome moderno da nação nagô.
- Iroco** – Divindade do culto fitolátrico na Bahia.
- Ixá** – Instrumento ritual do culto aos eguns usado pelos seus sacerdotes, amuixá e ojé; vara que mantém os limites entre os vivos e os ancestrais.
- Jeje** – Povo fon do Benim.
- Jeje-nagô** – Nação do culto tradicional afro-brasileiro.
- Jogo de búzios** – Prática divinatória.
- Kori koiê** – Título honorífico do escrivão no terreiro-de-egum.
- Lessém** – Parte interna do terreiro-de-egum a que têm acesso somente os ojés.
- Mãe-de-santo** – O mesmo que *ialorixá*.
- Maioiô** – Título honorífico do terreiro-de-egum.
- Mariô** – Peça ritual feita do dendezeiro. Chama-se também de *mariô*, as pessoas confirmadas no terreiro-de-egum.
- Matança** – Nome pelo qual é conhecido o ato de sacrificar animais vivos.
- Nagô** (Var.: *nagô-iorubá*) – Refere-se aos povos do antigo império africano cuja capital política era Oyó.

- Naná** – Divindade mãe de Obaluaê, Oxumaré e Exu, esposa de Oxalá.
- Obrigaçãõ** – Realização de preceitos e cerimônias litúrgicas da religião afro-brasileira.
- Odu** – Caminho, destino.
- Ogã** – Título honorífico de protetor do candomblé podendo ter funções rituais específicas.
- Ogum** – Filho de Oxalá com Iemanjá; deus da guerra.
- Ojé** – Sacerdote do culto aos eguns.
- Ojé agbá** – Velho sacerdote do culto aos eguns.
- Olocotum** – Nome de egum agbá.
- Olocum** – Orixá patrono do oceano.
- Olori Egum** – O cabeça dos eguns, o mais antigo dos ancestrais; é nome atributivo do afamado Egum Agbá Babá Olocotum.
- Olubojô** – Nome de famoso babá egum cultuado no Ilê Babá Aboulá.
- Omo bibi** – Pessoas bem nascidas.
- Omo ilê** – Filho da casa, membro de um terreiro.
- Omo Ilê Aboulá** – Terreiro-de-egum localizado em Ponta de Areia, Ilha de Itaparica, que tem o Egum Babá Aboulá como patrono.
- Opelê Ifá** – Instrumento divinatório do jogo de Ifá.
- Orixá** – Entidades que governam as forças da natureza.
- Orixalá** – O grande orixá; o mesmo que *Oxalá*.
- Ossãe** – Deusa das folhas e das ervas medicinais.
- Ossé** – Preceitos semanais feitos aos orixás e aos eguns.
- Ossi** – Lado esquerdo, em oposição a otum, lado direito; aquele que vem depois do otum, isto é, o vice do vice.
- Otum** – Lado direito.
- Otum alabá** – Substituto do alabá.
- Otum oluidê** – Substituto da direita do oluidê.
- Padê** – Cerimônia propiciatória de encontro da comunidade religiosa afro-brasileira sob a proteção de Exu.
- Pai-de-santo** – Líder sacerdotal; o mesmo que *babalorixá*.
- Pé de Iroco** – Ver *Iroco*.
- Quartinha** – Pequeno vasilhame de barro.
- Quarto de santo** – Local onde se encontram as representações simbólicas dos orixás.
- Roda dos santos** – Dança coletiva dos orixás.
- Santo** – O mesmo que *orixá*.

- Terreiro** – Todo o espaço da comunidade religiosa afro-brasileira; o mesmo que *ilê axé*, casa de axé.
- Terreiro-de-egum** – Ilê axé onde se cultuam os espíritos ancestrais.
- Tio** – Expressão de respeito aos velhos iniciados.
- Tirar (cantiga)** – Começar um canto litúrgico.
- Tomar roupa** – Referência a um egum que vai receber o traje ritual (axó).
- Toque** – Som que determina a execução de certos atos litúrgicos através da percussão.
- Uessa** – Ancestrais coletivos que ajudaram na edificação dos cultos afro-brasileiros.
- Vodum** – Entidade da tradição religiosa jeje.
- Xangô** – Orixá patrono do fogo e das dinastias reais do antigo império jêje-nagô, marido de Iansã.

BACELAR, Jefferson. *Êtnologia dos negros em Salvador*. Salvador, Itapicuma, 1990.

BAHIA, CONDOR. "Termos de Referência para Elaboração do Plano Diretor da Ilha de Itaparica". Salvador, Condor, 1978.

———. "Relatório Preliminar do Município de Itaparica". Salvador, Condor, 1977.

BASCON, W.R. "The Sociological Role of the Yoruba Cult Group". *American Anthropologist*, vol. XXX, nº 1, 1944.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil, contribuição a uma etnologia das interpretações de civilizações*. São Paulo, Pioneira/Universidade de São Paulo, 1971, 2 vol.

———. *O candomblé de Bahia: um nagô*. São Paulo, Nacional, 1978.

———. "L'Axé", in: VERGER, Pierre et alii. *Les Afro-Américains*. Dakar, IFAN, 1952 (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 27), pp. 105-110.

BRAGA, João. *Ancestralidade e vida social: o culto de babá egum à Ponta de Areia*. Strasbourg, Éditions Médecine, 1980.

———. "Ancestralidade afro-brasileira", in: ——— (org.), *Religião e cidadania*. Salvador, EGBA/UFBA, 1980.

———. "Gente de Ponta de Areia: ancestralidade na dinâmica da vida social de uma comunidade afro-brasileira". *Cadernos de Etnologia UFBA*, vol. 1, nº 1, pp. 19-37, 1984.

———. "O significado do culto de babá egum em Salvador"

BIBLIOGRAFIA

- ABRAHAM, R.C. *Dictionary of modern yoruba*, Londres, University of London Press, 1958.
- AGOSTINHO, Pedro. *Embarcações do Recôncavo; um estudo de origem*, Salvador, Museu Wanderley de Pinho, 1973.
- BACELAR, Jeferson. *Etnicidade: ser negro em Salvador*, Salvador, Ianamá, 1990.
- BAHIA. CONDER. "Termos de Referência para Elaboração do Plano Diretor da Ilha de Itaparica", Salvador, Conder, 1978.
- . "Relatório Preliminar do Município de Itaparica", Salvador, Conder, 1977.
- BASCON, W.R. "The Sociological Role of the Ioruba Cult Group", *American Anthropologist*, vol. XXX, nº 1, 1944.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil; contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, São Paulo, Pioneira/Universidade de São Paulo, 1971, 2 vol.
- . *O candomblé da Bahia; rito nagô*, São Paulo, Nacional, 1978.
- . "L'Axêxê", in: VERGER, Pierre et alii, *Les Afro-Américains*, Dacar, IFAN, 1952 (Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 27), pp. 105-110.
- BRAGA, Júlio. *Ancestralité et vie quotidienne: le culte de babá egum à Ponta de Areia*, Strasbourg, Reproduction Moderne, 1986.
- . "Ancestralidade afro-brasileira", in — (org.), *Religião e cidadania*, Salvador, EGBA/UFBA, 1990.
- . "Gente de Ponta de Areia; ancestralidade na dinâmica da vida social de uma comunidade afro-brasileira", *Gente*, Salvador, FFCH/UFBA, vol. 1, n. 1, pp. 19-37, 1984.
- . "O dinheiro do chão e a hierarquia; aspectos da organização

- sócio-econômica do culto de babá egum”, *Padê*, Salvador, CERNE, n. 1, pp. 37-44, jul. 1989.
- (org.). *Religião e cidadania*, Salvador, EGBA/UFBA, 1990.
- . “Ancestralidade em ponta de Areia; mulheres, crianças e o exercício da autoridade”, *Revista da Bahia*, n. 14, set./nov. 1989, pp. 29-34, Salvador.
- . “O culto de egum em Ponta de Areia, Itaparica”, in: REIS, João (org.), *Escravidão & invenção da liberdade; estudo sobre o negro no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1988.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1976.
- FORTES, Meyer. “O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico”, trad. de Alcida Rita Ramos, *Cadernos de Antropologia*, Brasília, Editora da UNB, n. 6, 1974.
- HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Novo dicionário da língua portuguesa*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1975.
- KOPYTOFF, Igor. “Ancestors as elder in Africa”, *Africa*, Londres, Oxford University, 41, n° 2, apr. 1971, pp. 129-142.
- LEITE, Fábio. “A questão ancestral”, *África*, São Paulo, CEA/USP, n. 7, pp. 133-135, 1984.
- LIMA, José. “A festa de egum, Bahia”, in: —. *Folclore baiano; três ensaios*, Salvador, s.c.p., 1952.
- LIMA, Vivaldo da Costa. “A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia; um estudo de relações intragrúpis”, Salvador, 1977, dissertação de mestrado em Ciências Humanas, FFCH/UFBA.
- . “Os obás de Xangô”, in: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (coord.), *Oloorisa; escritos sobre a religião dos orixás*, São Paulo, Ágora, 1981, pp. 87-126.
- MACHADO NETO, Zaidê. “Mulher; dimensão de sobrevivência/dimensão de existência”, Salvador, Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher/UFBA, 1984 (Caderno 1).
- MEILLASSOUX, Claude. “Os limites da superexploração do trabalho”, in: *Antropologia Econômica*, Rio de Janeiro, Ciências Humanas, 1978.
- MENDONÇA, Cleonice Pitangui. “Santos, orixás e caboclos; uma introdução ao mundo do candomblé”, dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, 1982.

- OSÓRIO, Ubaldo. *A Ilha de Itaparica: história e tradição*, 4 ed., rev. e ampl., Salvador, Fundação Cultural do Estado, 1979.
- OTT, Carlos. “Os elementos culturais da pescaria baiana”, *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 4, pp. 1-67, 1944.
- REGO, Waldeloir. “Mitos e ritos africanos da Bahia”, in: CARYBÉ, H., *Iconografia dos deuses africanos no candomblé da Bahia*, Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia e UFBA/São Paulo, Instituto Nacional do Livro, 1980.
- REIS, João José (org.). *Escravidão & invenção da liberdade; estudos sobre o negro no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1988.
- RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife; um estudo de ajustamento social*, Recife, I.J.N., 1952.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*, São Paulo, Nacional, 1932.
- SANTOS, Juana Elbein dos. “O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos Egum”, in: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (coord.), *Oloorisa; escritos sobre a religião dos orixás*, São Paulo, Ágora, 1981.
- . *Os nagô e a morte: pade, asese e o culto de egum na Bahia*, Petrópolis, Vozes, 1975.
- . e SANTOS, Deoscóredes M. dos. “O culto dos ancestrais na Bahia: o culto de egum”, in: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (coord.), *Oloorisa; escritos sobre a religião dos orixás*, São Paulo, Ágora, 1981.
- SANTOS, Descóredes M. dos. “Festa de Mãe d’Água em Ponta de Areia, Itaparica”, *Revista Brasileira de Folclore*, Rio de Janeiro, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, vol. 6, n° 14, pp. 65-74, 1976.
- . *Axé Opô Afonjá*, Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962.
- THOMAS, L.V. *Le cadavre; de la biologie à l’anthropologie*, Bruxelas, Editions Complexe, 1980.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*, São Paulo, Corrupio, 1987.
- . *Notes sur les cultes des Orisa et Vodum à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil, et à l’ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, Dakar, Ifan, 1957 (Mémoires de l’Institut Français d’Afrique Noire, 51).

- VIANNA, Ângela Ramalho. "Estratégias de sobrevivência num bairro pobre de Salvador", in: SOUZA, Guaraci Adeodato Alves de (org.), *Bahia de todos os pobres*, Petrópolis, Vozes, 1980.
- ZALUAR, Alba. "As mulheres e a direção do consumo doméstico; estudo de papéis familiares nas classes populares urbanas", in: *Colcha de retalhos; estudos sobre a família no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1982.
- ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte; uma sociologia da morte no Ocidente e na diáspora africana no Brasil*, Rio de Janeiro, Zahar, 1977.