

A CADEIRA DE OGÃ E OUTROS ENSAIOS

Analisando o universo do povo do santo, o autor redigiu quatro ensaios. O primeiro deles aborda as dificuldades de se estudar o outro; o segundo recupera as funções dos ogãs — defensores político-sociais dos terreiros e detentores de tarefas vitais durante as cerimônias; no terceiro relata perseguições e represões aos terreiros e praticantes; e, por último, estuda o culto aos caboclos, enquanto mito de brasilidade e em sua consagração oficial e popular.

Julio Braga, Oyatunde, babalorixá do Terreiro Axeloia, em Salvador, é licenciado em Filosofia, Mestre em Ciências Humanas e Doutor em Antropologia. Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Estadual de Feira de Santana e Coordenador do Centro de Estudos do Recôncavo CER — UEFS.



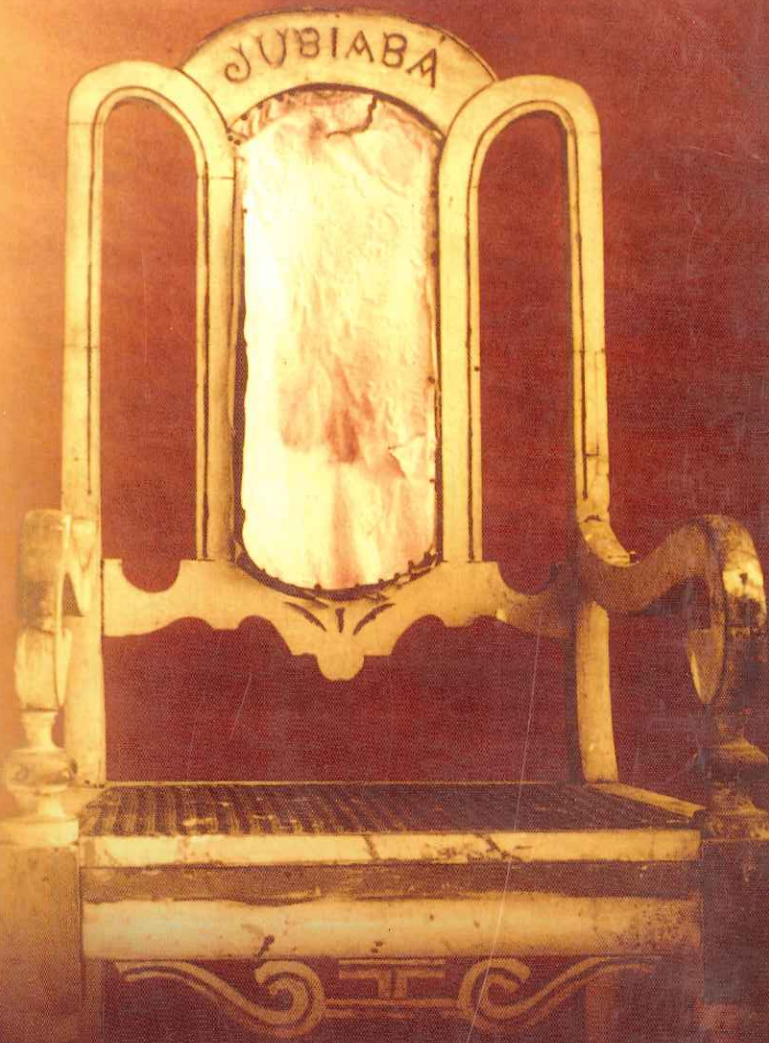
ISBN 978-85-347-0165-5



9 788534 701655

JULIO BRAGA

A CADEIRA DE OGÃ E OUTROS ENSAIOS



JULIO BRAGA

A CADEIRA DE OGÃ

e outros ensaios



JULIO BRAGA
A Cadeira de Ogã
e Outros Ensaios



Sinto-me muito feliz em poder escrever estas linhas sobre o sacerdote Julio Braga e este seu trabalho, *A Cadeira de Ogã e outros ensaios*. Nossa convivência já data de muitos anos, e, por isso, o tenho como um irmão de Axé da mesma maneira que considero os membros do terreiro de Olga de Alaketu, em Salvador, onde fui iniciada.

Tendo consciência do papel imprescindível dos Ogãs nos terreiros, Julio Braga não me surpreende quando decide escrever este livro sobre o Ogã, sua importância e deveres hierárquicos, sem se descuidar dos diferentes rituais necessários para que alguém possa se tornar um ogã confirmado.

Como ele, acho necessário exaltar e apontar a importância do papel desempenhado pelo ogã na rígida estrutura interna dos candomblés e seu papel na transmissão do saber religioso para as novas gerações. Este livro, além de evidenciar as pro-

Julio Braga

A CADEIRA DE OGÃ E OUTROS ENSAIOS

1ª edição
2ª reimpressão



PALLAS

Rio de Janeiro
2009

© 1998 Julio Braga

Editor

Cristina Fernandes Warth

Copidesque

Wendell S. Setúbal

Revisão tipográfica

Heloisa Brown

Gisele Barreto Sampaio

Alda T. Ferraz Sodré

Diagramação e editoração eletrônica

Esteio

Capa e concepção gráfica

Leonardo Carvalho

Foto de capa

Célia Aguiar (A cadeira de Jubiabá)

Todos os direitos reservados à Pallas Editora e Distribuidora Ltda.
Não é permitida a reprodução por qualquer meio mecânico, eletrônico,
xerográfico etc. de parte ou da totalidade do conteúdo e das imagens contidas
neste impresso sem a prévia autorização por escrito da editora.

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

B749c Braga, Julio.
1ª ed. A cadeira de Ogã e outros ensaios / Julio Braga.
2ª reimpr. Rio de Janeiro : Pallas, 2009.

Inclui bibliografia
ISBN 978-85-347-0165-5.

1. Candomblé – Bahia. 2. Poder (ciências sociais).

98-0513

CDD 299.6
CDU 299.6

Pallas Editora e Distribuidora Ltda.
Rua Frederico de Albuquerque, 56 - Higienópolis
21050-840 - Rio de Janeiro - RJ
Tel.: [21] 2270-0186
pallas@alternex.com.br
www.pallaseditora.com.br



SUMÁRIO

<i>Prefácio</i>	
Baianos, candomblés & vivências	07
Estudando o Outro	17
A cadeira de Ogã	35
Feitiçaria e credulidade pública	111
O candomblé de caboclo	149
<i>Bibliografia</i>	169

In Memoriam

Para Pierre Fatumbi Verger e
Zeferino Santana Braga

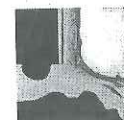
Olossãe -

PREFÁCIO

Baianos, Candomblés & Vivências

Boas etnografias são necessárias. Sim; são fundamentais para análises dos entornos culturais, e, de acordo com o desejo, incursões antropológicas mais acuradas conforme o repertório teórico do autor aparecem, na mesma medida sensível do olossãe, que escolhe e coleta folhas segundo saber iniciático e vivencial, ou do alabê, que cuida do seu atabaque enquanto instrumento sagrado.

É assim a reunião de boas etnografias que faz a publicação de Julio Braga — *Cadeira de Ogã e outros ensaios* — trazendo como tema central um estudo de caso sobre o poder/religião do personagem ogã e um dos seus símbolos de mando, a cadeira. Recorro ao meu imaginário e trago a cadeira de Jubiabá, diria *cadeira-trono*, que



integra a coleção de objetos religiosos africanos e afro-brasileiros do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia registrados no livro *Um documento do candomblé na cidade do Salvador* (Salvador, I.G.H.B.A./Funarte, 1985). Assim, pude trazer ao público um preciso conjunto de representações materiais que identificam momentos históricos do candomblé, da cidade do São Salvador, da vida cultural do povo baiano. Um repertório de objetos que atesta, especialmente, relações sociais dos terreiros.

8



A cadeira de ogã é um marco visual do homem enquanto provedor natural do terreiro, devendo honrar compromissos firmados com deuses tutelares e ancestrais que integram linhagens e que constroem identidades comunais e de indivíduos.

Ainda por meio de boas lembranças que chegam dos candomblés baianos e seus rituais públicos, seguidores de diferentes estilos e formatos, segundo matrizes denominadas *Nações* — construções etnoculturais em permanente

processo mantenedor de memória e provedor de adaptações criativas —, recupero exemplos de cadeiras e de rituais de entronização — confirmação de ogã.

As cadeiras são personalizadas, algumas têm elaborados entalhes na madeira, recebem titulações, de acordo com o *cargo* de seu ocupante, deus tutelar; outras são forradas com tecido ou outros materiais nas cores votivas dos deuses. Cadeira forrada de azul é para o povo de Oxóssi; de vermelho, para o povo de Iansã; de branco, para o povo de Oxalá.

9



Julio Braga relata com olhar acadêmico e vivencial particulares que fazem o ogã importante personagem social do terreiro, recorrendo também a autores clássicos, etnógrafos da vida baiana, como se estabelecesse uma conversa em tempo mágico, atualizado pelo observador permanente; o bom etnógrafo.

Ao resgatar Manuel Querino, o autor traz um dos mais notáveis intérpretes da Bahia, cuja

obra foi reunida por Arthur Ramos e publicada em *Costumes Africanos no Brasil* (1ª edição, 1938). Querino, com coração tão africano, mistura-se no coração geral da gente do São Salvador e por todo o Recôncavo, revelando cotidianos e festas atestadoras de diferentes Áfricas no Brasil, especialmente na Bahia.

Particularmente, tenho olhar afetivo sobre Manuel Querino. Por ocasião do I Centenário da Abolição da Escravidão no Brasil (1988), pude promover a segunda edição, revista, com notas de atualização e bibliografia complementar de *Costumes Africanos no Brasil*, que recebeu introdução de Thales Azevedo.

O livro de Querino apresenta a vida metropolitana com seus componentes sociais, culturais e religiosos, que permanecem especialmente no âmbito do candomblé, além de descrever festas e jeitos de ser e de representar do homem africano na Bahia e também do baiano. Verdadeira celebração de um éthos afro-brasileiro.

10



Julio Braga, como todo bom autor baiano, sabe citar e recorrer às fontes de maior baianidade e mergulhar com intimidade e respeito nos segredos que fazem um *típo de proteção dos terreiros e do próprio povo do santo, povo do azeite*, entre outras autodesignações.

As habilidades e habilitações dos ogãs, funções prescritas pelo mando do terreiro e pelas notícias dos búzios, do Ifá, e pelos sonhos, contatos com deuses e ancestrais, servem para construir funções, desempenhos litúrgicos na vida religiosa do terreiro, e ampliar relações com a sociedade complexa.

Integrados ao mesmo mundo sagrado e social, os terreiros têm formas muito evidentes de se auto-representar. São elaborações materiais, *ebós, sacrifícios, feitiços*, ganhando emoções correlatas com outros imaginários conviventes e que dialogam entre si.

Assim, no capítulo *Feitizaría e Credibilidade Pública*, Julio retoma análises de diferentes meios

11



repressores dos terreiros e seu povo, apontando um momento histórico que expressava amplo e contundente conjunto de preconceitos.

Sem preconceito, sem preconceitos? Na Bahia, no Brasil, imperam preconceitos sociais, religiosos, raciais, de gênero, de cultura.

Preconceitos agudamente formalizados pela polícia, em evidente desrespeito pelo outro, pela diferença, pela fé do outro.

Julio Braga novamente recorre aos documentos para ilustrar como o *não-oficial*, o *popular*, o especialmente vindo e marcado por presença africana foi foco de tantos desmandos e violências para com o candomblé.

E encerra o livro com Candomblé de Caboclo, essa expressão *abrasileirada*, nacionalizando estéticas, rituais, mitologias, reinventando conceitos de ancestrais, dos índios do Brasil.

Retorno à publicação sobre a coleção de objetos africanos e afro-brasileiros do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, que apresenta escul-



turas em *papier maché* de figuras que representam caboclos, emblematicamente portando as cores verde e amarelo, além de outros objetos característicos do candomblé de caboclo.

O Caboclo arquétipo da valentia e coragem sobrevive na memória popular, fixando os valores da nacionalidade e da defesa do patrimônio nativo.

A concepção do Caboclo como mito-herói é facilmente observada na produção do lendário popular, nas práticas dos terreiros de Candomblés de Caboclo, nas letras dos Sambas de Caboclo e em outras tradições orais pertinentes à divulgação da imagem do Caboclo como aquele que veio para defender e lutar.

Assumindo as funções de divindade, o Caboclo é encarado e interpretado pelo povo como um semideus que veio ajudar e aliviar as pessoas dos seus problemas, fazendo o dia-a-dia mais ameno, humano e melhor. Intimamente relacionado com os Inquices cultuados nos terreiros Angola-Congo e Moxicongo, o Caboclo assimilou valores pertinentes às divindades africanas, estabelecendo intercâmbio de influência quando as divindades dos terreiros também foram transformadas em função da imagem do Caboclo e sua forte penetração.

Dentro desse processo de deificação, a origem do Caboclo foi dimensionada e adequada às



necessidades dos cultos. Grande gama de Caboclos pode ser observada e os processos de criação continuam atualmente.¹

Numa abordagem *purista*, o povo do santo africano não encontra vínculos com os caboclos; contudo, quase todos os adeptos dos terreiros, informalmente, têm seus caboclos, cultuam os donos da terra, os donos do Brasil.

Na cidade da Cachoeira e outras do Recôncavo, o 2 de Julho provoca forte comoção popular, reunindo lembranças históricas e cívicas, ampliadas pelas atividades dos muitos terreiros, festejando e tocando para os caboclos.

14



Júlio Braga dá ênfase toda especial ao caboclo enquanto personagem emblemático do *ser brasileiro*, considerando, contudo, a amplitude conceitual sobre um mito e suas diferentes formas de consagração *oficial e popular*.

Formado por quatro capítulos, *Cadeira de ogã e outros ensaios* é um livro de evidente vocação etnográfica que nosso prezado Júlio Braga soube traduzir de maneira própria e permeada

por suas experiências de antropólogo e de sacerdote.

Nele, o autor apresenta-se como intérprete *do outro*, colocando-se, porém, muitas vezes, no *lugar do outro*.

É um exercício de auto-olhar, de recolher olhares contrastantes dos entornos, dos momentos históricos, recorrendo a laços de amizade, de família, de família de santo.

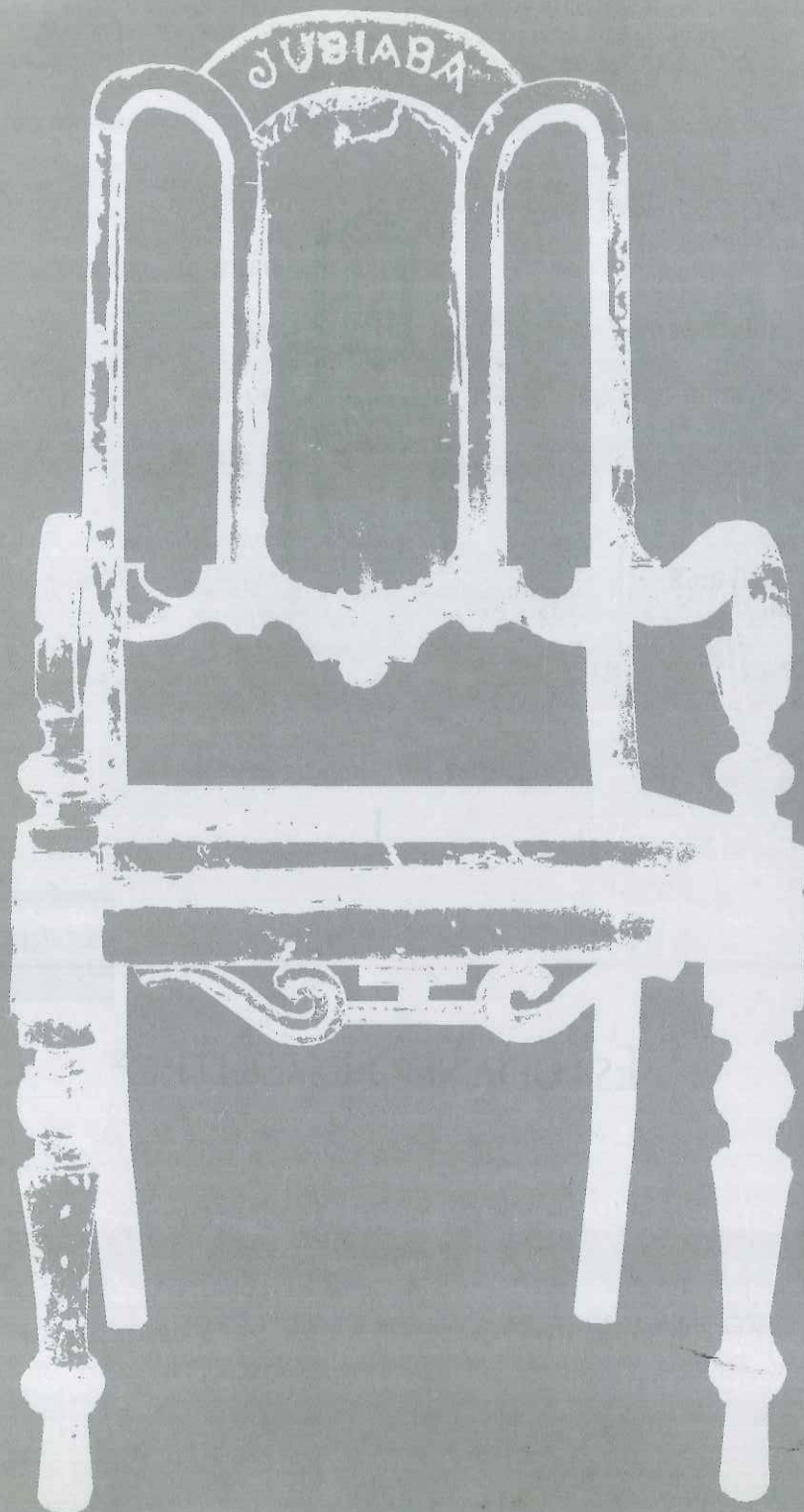
Ao introduzir o livro, aliás, no primeiro capítulo, Júlio Braga oferece ao leitor ampla reflexão teórica sobre as relações da pesquisa, e a interpretação do lugar do outro, como se também anunciasse *seu lugar* vivencial no meio do povo do candomblé.

Todas essas relações se dão por uma *mélange* de métodos, de técnicas das ciências sociais e antropológicas e, especialmente, pelas incursões de Júlio Braga aos terreiros da Bahia.

Seu livro é, antes de tudo, uma celebração do candomblé e, certamente, também, uma cele-

15





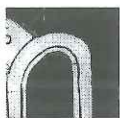
ESTE TEXTO RETOMA A DISCUSSÃO sobre o problema do etnocentrismo como entrave na percepção dos fenômenos culturais. Sem pretender esgotar o estudo dos fatores intervenientes que definem essa problemática de cunho epistemológico, busca-se analisar alguns aspectos ligados ao trabalho de campo, com ênfase nas dificuldades interpostas pelo possível etnocentrismo cultural do pesquisador.

Malinowski, no seu clássico *Uma teoria científica da cultura*, informa que o antropólogo estuda as realidades da cultura sob as mais diferentes condições ambientais, o que lhe permite observá-las com base em uma teoria, cujo resultado de suas observações conduzirá o pesquisador à confirmação ou rejeição empírica dos problemas teóricos levantados. Desse modo, afirma: “o antropólogo forneceu a maior parte da inspiração no sentido das tendências realmente científicas da sociologia moderna, análise dos modernos fenômenos culturais e da observação



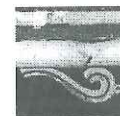
direta convincente, e não intuitiva, das revelações de pura elucubração.”³

Com efeito, trabalho de campo, para qualquer ciência social, pode ser definido, grosso modo, como uma tentativa empírica de buscar as respostas teoricamente formuladas pelo pesquisador que interessam à compreensão do fenômeno por ele estudado. No caso especial da antropologia, o trabalho de campo, além de permitir o exercício metodológico ao antropólogo em formação, constitui-se também em uma maneira de responder perguntas, cujas respostas quase sempre ele mesmo responderia com relativa facilidade, por meio do senso comum. Isto implica afirmar que ele, ao formular uma pergunta, o faz em termos das categorias que lhe são familiares, produto de sua própria cultura. Naturalmente esta situação não é perigosa para outras ciências sociais, pelo menos em termos teóricos, mas constitui um sério entrave para o trabalho de campo em antropologia, já que tem-se admitido como tarefa específica desta ciência “o estudo dos povos exóti-



cos, aqueles que praticam costumes e possuem cultura diferente em que se situa o antropólogo, mesmo quando esses povos são encontrados na próxima esquina”, para ficarmos apenas com a definição de Paul Bohannan.⁴

Parece-nos, portanto, que uma das fórmulas encontradas pelos antropólogos, visando amenizar os perigos que representam a transposição de categorias e valores da sua própria cultura, quando da análise do objeto específico de estudo, tem sido a de recomendar aos que se iniciam na pesquisa, como condição indispensável para o trabalho de campo, ir ao campo efetivamente, e, como afirma Cazeneuve, “ali permanecerem o bastante para adquirir uma certa familiaridade com a população e também que se livrem dos preconceitos próprios da civilização moderna”⁵. Ou, como recomenda Marcel Mauss, deve o antropólogo de campo “aprender a observar e classificar os fenômenos sociais; ter preocupação de ser exato, completo; ter o sentido dos fatos e as rela-



ções entre eles; o sentido das proporções e de suas articulações”⁶.

Os antropólogos estão inclinados a admitir que suas análises da cultura só poderão ser perfeitamente realizadas a partir do contato direto com o material de estudo, por meio da observação em profundidade, eliminando o perigo da observação superficial, bem como se exercitando na imparcialidade da compreensão dos fatos e suas intrínsecas relações, tais como ocorrem, sem formular juízo de valor. Quando tudo isso não ocorre, o antropólogo, muitas vezes sem se dar conta, se afasta do fenômeno estudado, avança o horizonte semântico para além dos limites da aceitabilidade científica e, como num passe de mágica, volta-se cada vez mais para dentro da própria cultura.⁷ Naturalmente, para alcançar o conhecimento de uma determinada cultura, o antropólogo “participa da vida cotidiana do grupo, aprende o mais que pode de sua língua, participa de atividades familiares, da coleta de víveres, dos festivais e funerais, faz perguntas e escuta con-



versas, fica conhecendo seus melhores informantes” intimamente.

Essas atividades desenvolvidas no campo permitem, como assegura Keesing, que o antropólogo estabeleça classes de comportamento com base principalmente nos termos lingüísticos usados pelo povo e à luz deles explore o âmbito e a frequência dos comportamentos: “passo a passo suas anotações de campo vão-se acumulando nos materiais com os quais ele elabora proposições gerais sobre normas de comportamento e com os quais por sua vez ele se sente capaz de prever o modo de pensar e de agir do povo.”⁸

O que se questiona, contudo, é até que ponto esta visão de conjunto da cultura em estudo, vivenciada pelo pesquisador, não estaria comprometida com um modelo teórico preestabelecido que resulta do processo aculturativo a que esteve submetido, de forma inconsciente, em sua cultura de origem. Por exemplo, ao abordar a vida religiosa de um povo dito ‘primitivo’, até que ponto



a análise estaria isenta das categorias utilizadas no estudo das religiões de povos ocidentais. Poder-se-ia mesmo questionar se a construção teórica de um modelo de análise, decorrente do estudo empírico de uma realidade cultural divergente da do pesquisador, não envolveria variáveis intervenientes da sua cultura de referência. Isto poderia explicar a visão deformada que se teve ou se tem das religiões tradicionais africanas, especialmente quando se sabe que as análises realizadas nesse sentido estiveram profundamente marcadas por um comparativismo exagerado na sua formulação teórica, comparando estruturas religiosas de sociedades distanciadas do ponto de vista da formação cultural, para não falar de níveis diferentes de complexidade ideológica.

Não se trata de supor que não haja regras universais de comportamento, definidas por um certo estilo de vida que parece comum a todos os povos, tampouco que essas regras universais não possam ser detectadas, já que a análise estrutura-



lista caminha nessa direção, “quando ela se propõe a descer até os fundamentos da cultura e encontrar todos os modelos das sociedades, partindo da natureza ou antes do ponto de emergência da cultura”, como bem define Cazeneuve a antropologia cultural de Lévi-Strauss.⁹ O que se pretende deixar claro é que a visão deformada de determinado segmento de uma cultura parece resultar, quase sempre, de categorias analíticas provenientes de outra cultura, as quais parecem ser um acompanhante insistente do antropólogo, quando realiza trabalho de campo.

Parece-nos, entretanto, que mesmo um estágio de dois a três anos no campo, submetendo-se de forma consciente aos valores que lhe são estranhos, não permite ao antropólogo desvincular-se dos seus próprios padrões e preconceitos culturais. Os compromissos culturais a que está sujeito o antropólogo, em relação à sua própria cultura, poderão ser entendidos dentro da evolução da ciência antropológica, de resto muito bem definida por Copans, quando afirma: “A hetero-



geneidade da vida em sociedade foi sendo progressivamente constatada com a descoberta e a ocupação colonial das sociedades não-européias. Percebeu-se, então, que as sociedades da América, da Ásia e da África não eram feitas à imagem da sociedade européia. Esta constatação começa por fazê-las um objeto de reflexão filosófica ou política antes mesmo de se tornarem objeto da ciência. A sistematização destas reflexões sob forma científica tornou-se possível a partir do momento em que se constituem as ciências das formações sociais e históricas.”¹⁰

26



A percepção da diversidade cultural entre os povos fora do circuito europeu, embora tenha fortalecido a noção de relativização do comportamento humano, não desviou a projeção que sempre foi feita da civilização ocidental como matriz referencial e privilegiada das reflexões comparativistas. Ao contrário, a possibilidade de constatar nessas novas sociedades descobertas paralelismos nas diferentes formas de viver e se relacionar em

sociedade acentuou bastante a visão da sociedade européia como detentora das melhores condições que o homem tem para resolver seus problemas e atender suas necessidades fundamentais; deve ser considerada modelo inigualável, a ser, portanto, imitada.

Copans chama atenção para o seguinte fato: “A descoberta intelectual das sociedades não-européias põe em destaque a diversidade das formas sociais de pensamento e comportamento e das instituições a que elas correspondem. Mas é difícil, em primeiro lugar, separar o *approach* científico, ideológico ou moral desse fenômeno. A reação instintiva do Ocidente em face das humanidades exóticas é o etnocentrismo, que julga implicitamente ou mesmo explicitamente as sociedades não-européias segundo as normas européias.”¹¹

27



A análise de Copans se encaixa como uma luva para elucidar a situação que o antropólogo tem de enfrentar durante o trabalho de campo. Por mais que lhe seja dada a oportunidade de vivenciar, durante

muito tempo, os momentos, especialmente os mais críticos, da vida sociocultural de um povo — transformado em objeto de estudo —, dificilmente conseguirá se ajustar completamente àqueles *estranhos* padrões culturais distintos da sociedade que lhe moldou o caráter e a personalidade. Esta situação coloca-o diante da dualidade fundamental que sempre surge quando o pesquisador depara com um grupo estranho: uma admiração e aceitação do outro ou uma reação de desprezo e rejeição.¹² Em nenhuma dessas situações o antropólogo se ajusta de forma a compreender plenamente os novos valores e aceitá-los em detrimento dos seus. Não estamos falando aqui de uma impossibilidade científica de compreensão da sociedade por meio das reflexões que são montadas a partir de um conjunto de elementos captados na pesquisa de campo. É evidente que isto é possível, até porque as ciências sociais, e a antropologia em particular, para realizar seus intentos analíticos, podem prescindir de dados exaustivos para trabalhar apenas elementos essenciais da formação



sociocultural de uma sociedade. Uma etnografia densa, indispensável às construções teóricas na antropologia, não significa necessariamente uma dissecação minuciosa do tecido social. O que se quer acentuar é que o antropólogo, ao aceitar como verdade os valores do outro, no plano de suas elaborações teóricas, sente o indizível prazer do caçador que aprisionou sua presa na armadilha cuidadosamente construída. Mas não consegue alcançar totalmente o que se passa no plano mais profundo das reações humanas, a menos que se entregue ou se integre para além da pesquisa e se coloque também na possibilidade de caça e não de caçador.

Definida sua posição em termos de admiração e aceitação do grupo que pretende estudar — o que geralmente ocorre —, aliada à necessidade do ponto de vista de sua ciência, de levar em consideração a situação social total com a qual trabalha, poderá limitar suas observações aos aspectos puramente intrínsecos da cultura em questão, sem considerar não só sua própria



presença, que por si só já modifica, em graus diferenciados, o comportamento de seus exóticos, mas também situações novas resultantes de contatos que, porventura, tiveram aqueles indivíduos com estrangeiros que o precederam. É ilusório imaginar que o pesquisador não altere de alguma forma as relações sociais na comunidade que está sendo estudada. Na comunidade religiosa afro-brasileira isto é tanto mais verdade quanto mais o pesquisador vive intensamente esse cotidiano. E essas interferências continuam a existir à medida que a comunidade se dá conta das pesquisas e dos estudos feitos e publicados. Essa questão, no entanto, que não cabe nos limites deste trabalho.

30



Beattie lembra que: “em várias comunidades ‘nativas’ atuais da África e alhures, administradores distritais e estrangeiros, missionários e, algumas vezes, comerciantes e colonizadores desempenham ou desempenharam papéis importantes nos assuntos da comunidade, e qualquer estudo social que

omita referência a eles está fadado a distorcer a realidade. Todo antropólogo deve fornecer uma descrição dos valores e instituições tradicionais da sociedade que está estudando, na medida em que estes ainda sejam fatores viáveis. Mas ele precisa tomar cuidado para não permitir uma nostalgia vicariante de um passado tribal perdido ou de um desgosto pessoal pelas implicações freqüentes do ‘contato cultural’, que o levassem a ignorar os papéis geralmente vitais desempenhados pelos agentes de mudança.”¹³ Em seguida ele esclarece que o sentimentalismo pode ser o pior inimigo do antropólogo: “E o leitor das descrições antropológicas de alguns povos da África e outros lugares poderá ficar admirado ao saber que o povo sobre o qual está lendo tem funcionários distritais europeus, cortes do tipo ocidental, missionários europeus de várias seitas e vendedores já há meio século ou mais.”¹⁴

31



O sentimentalismo de que fala Beattie pode ser entendido aqui como uma espécie de etno-

centrismo, movido pela aceitação de valores culturais diametralmente opostos aos do antropólogo e que, do ponto de vista da pretensão científica, é tão prejudicial quanto se ele estivesse em uma atitude de desprezo pela cultura que estuda. O etnocentrismo, qualquer que seja a posição em que se encontra o pesquisador, isto é, a de superestimar sua cultura ou “às avessas”, por meio da superestimação da cultura do outro, pode se constituir em sério entrave para o trabalho de campo, devendo o antropólogo se despojar de suas certezas, relativizar seus valores éticos, para poder se aproximar de outras experiências de vida social e cultural, podendo melhor compreendê-las de um ponto de vista analítico. O desgaste do etnocentrismo cultural, como acertadamente comentou W. Thomas, “... tem como resultado prático o de permitir ao antropólogo a sua movimentação através de categorias culturais familiares a outros povos. Aprendendo a responder a novas fontes de emoção, a apreciar comidas exóticas, a ficar acostumado a entonações e preocupa-



ções que lhe são estranhas, os antropólogos adquirem, face ao homem e à cultura, uma atitude relativista que é vital para suas investigações.”¹⁵

A experiência tem mostrado a dificuldade da imparcialidade total, quando se analisa uma determinada cultura, sobretudo se se trata da nossa. Mas, o esforço intelectual orientado para atingir esta isenção já se nos afigura como atitude verdadeiramente científica, que deve ser o melhor auxiliar do antropólogo quando se encontra com seus exóticos, mesmo quando estão ali na esquina, e somos nós mesmos.



NOTAS

2 — Este artigo, na sua versão original, foi publicado com o título “Etnocentrismo: um problema teórico para o trabalho de campo em antropologia”, In: Revista *Uníversitas*. Salvador, (33):77-84, jul./set., 1985.

3 — MALINOWSKI, Bronislaw. *Uma teoria científica da cultura*. Rio de Janeiro: Zahar. 1970. p. 21.

4 — BOHANNAN, Paul. *Social anthropology*. New York: Rinehart and Winston, 1963. p. 7.

5 — CAZENEUVE, J. *L'Ethnologie*. Paris: Librairie Larousse, 1967. p. 9.

6 — MAUSS, Marcel. *Manuel d'ethnographie*. Paris: Payot, 1969. p. 7.

7 — O texto *A cadeira de Ogã* mostra, de certa maneira, um pouco dessas distorções e seus prejuízos analíticos quando se pretende alcançar o objeto de estudo pela sua aparente visibilidade, sem se dar conta dos profundos compromissos do que se vê com o que não está exposto, principalmente quando se trata do campo religioso. Os etnólogos quase redefiniram as funções do ogã, colocando-o na categoria de elemento de pouco significado ritual e praticamente sem compromissos sagrados com o candomblé ao qual pertence.

8 — KEESING, Felix. *Antropología cultural*. Rio: Fundo de Cultura, vol. 1, 1961. pp. 33-34.

9 — CAZENEUVE, J. *Op. cit.*

10 — *Idem. Ibidem*, p. 101

11 — COPANS, J. *Op. cit.*, p. 18.

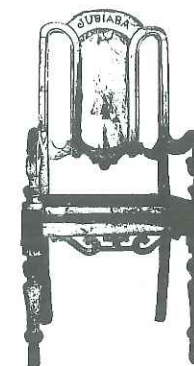
12 — Ver, sobre isto, LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1969. p. 11.

13 — BEATTIE, J. *Antropología social*. São Paulo: Editora Nacional, 1971. p. 98.

14 — BEATTIE, J. *Op. cit.*, p. 98.

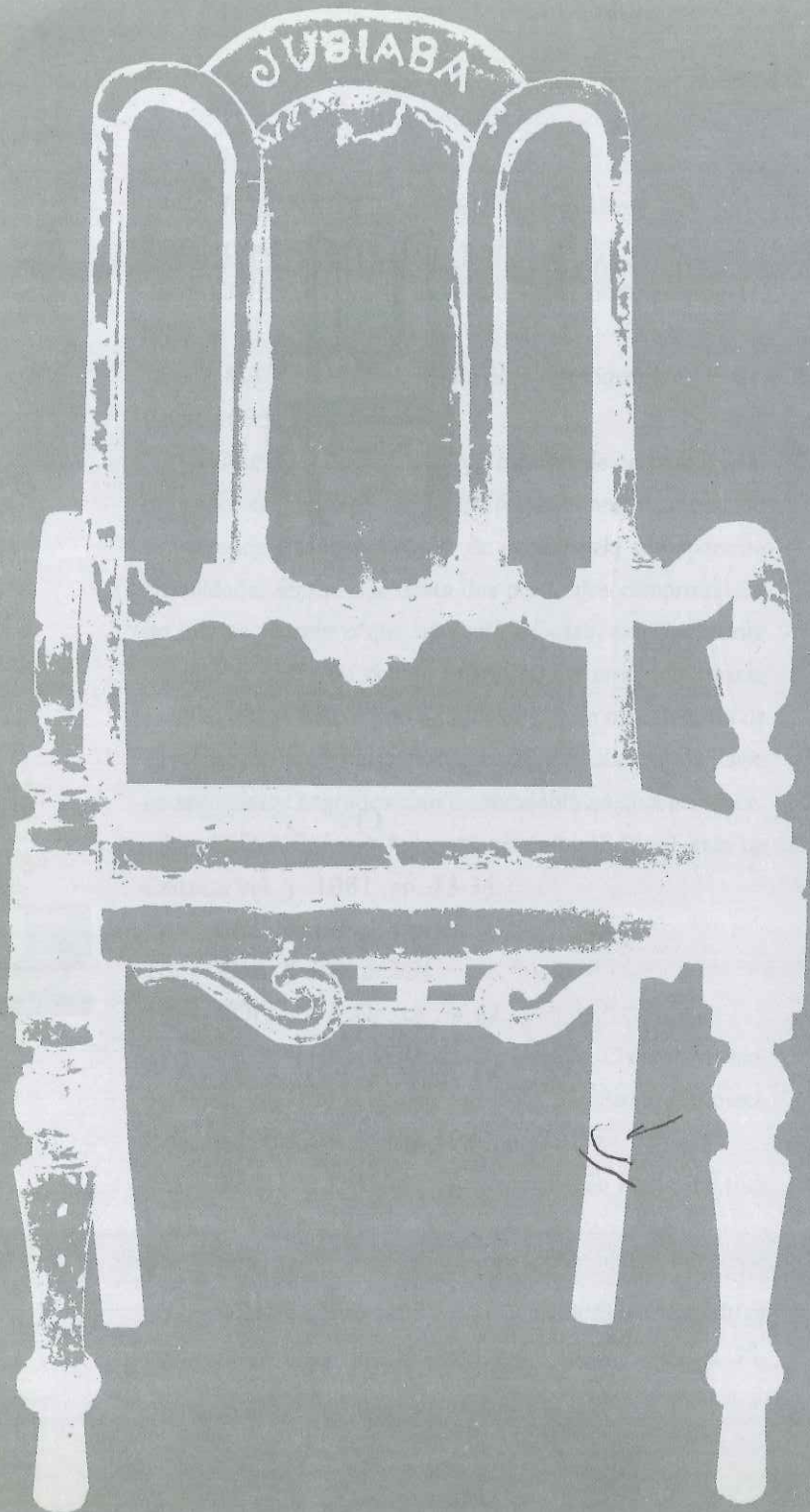
15 — WILLIAM, Thomas Rhys. *Field methods in the study of culture*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1967. p. 38.

34



2

A CADEIRA DE OGÃ¹⁶



“O ogã é tudo dentro do candomblé.
É pau pra toda obra.”
(De um informante)

NESTE TEXTO, PRETENDO DISCUTIR a presença do ogã¹⁷ nos candomblés da Bahia, especialmente no contexto religioso, e avançando na perspectiva de compreendê-lo em sua trajetória como elemento de grande significado no processo de resistência dos candomblés, explicitando algumas práticas de negociação utilizadas no confronto com a repressão policial e outras formas de rejeição à cultura religiosa afro-baiana. Por fim, e nem por isso menos importante, situá-lo em sua atual dimensão social, para compreender os novos papéis que desempenha, principalmente o de intermediador nas relações do candomblé com o poder e os organismos públicos da Bahia. Valho-me, para tanto, de algumas reflexões já aparecidas em Na gamela do feitício: repressão e resistência nos candomblés da Bahia¹⁸, onde examino de maneira mais ampla as reações e lutas dos candomblés contra diferentes



formas de rejeição da sociedade baiana, principalmente a partir da primeira metade deste século.

A repressão policial aos cultos afro-brasileiros, sem dúvida, a mais cruel entre tantas tentativas de exclusão de valores culturais negro-africanos, ainda não havia merecido maior atenção dos estudiosos, muito menos o desdobramento em termos de luta de afirmação de valores culturais negros numa sociedade que se pretendia herdeira de civilização exclusivamente ocidental. A abordagem tem sido bastante difícil, não só pela escassez da documentação — contamos praticamente com o material jornalístico e poucas referências bibliográficas —, sobretudo pela postura das pessoas dos candomblés quando chamadas a informar sobre a repressão policial. Geralmente se mostram extremamente reticentes, tendendo a minimizar as conseqüências daquele desrespeito aos espaços e objetos sagrados afro-baianos. Em termos gerais, a comunidade reage como se pretendesse esquecer os horrores das invasões aos templos sagrados.



Outros se vangloriam de jamais terem sido vítimas desses atentados, contrariando, às vezes, evidências reais. Almiro Miguel Ferreira, ao comentar a tentativa de invasão do terreiro Viva Deus pelo delegado Pedro Azevedo Gordilho, o famigerado Pedrito, o mais cruel de quantos praticaram a repressão policial aos candomblés da Bahia, chama a atenção para a aversão que as pessoas têm sobre esse tema:

Já falaram muito, já contaram muita coisa, mas isso não falaram. E talvez não esteja nem escrito. Muita gente de uma certa idade pode saber desse caso e, se quiser falar a verdade, fala, se não quiser... Bem, "seu" Pedrito já foi embora. Então, em virtude do que ele tinha feito, fizeram uma cantiga assim:

Sexta e sábado
Domingo é meu
— Cadê seu Pedrito?
— O gato comeu.
— Se ele era homem,
pra que correu?¹⁹

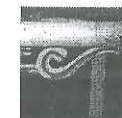
O texto de Almiro é um raro documento em que alguém de candomblé se refere à repressão policial como fato histórico que deve ser *falado*,





dito e pesquisado, insinuando que muita gente sabe daqueles acontecimentos, mas prefere não comentá-los. Nas minhas pesquisas de campo, pude constatar, por diversas vezes, certa reação às perguntas sobre as batidas policiais, com respostas evasivas formuladas até mesmo por pessoas que foram pessoalmente vítimas e tiveram suas casas invadidas de maneira brutal e arbitrária.²⁰

Não é propósito desmerecer a bravura de quantos resistiram, a partir dos candomblés, à repressão policial e eles foram muitos. Destaco nestas anotações, para fins de análise, a figura do ogã, que teve saliente papel na intermediação de conflitos entre o grupo religioso e a sociedade baiana, muitas vezes conseguindo desviar a atenção e, em certas ocasiões, abrandando a ira policial. É de se notar que muitos pertenciam às corporações policiais ou desempenhavam funções nos serviços públicos, o que lhes permitia, vez por outra, interceder junto às autoridades, evitando ações mais brutais. Os jornais de maior circulação



em Salvador, principalmente na década de vinte, quando a repressão foi mais intensa, trazem reportagens que mostram o papel dessas pessoas na prática de negociação com juízes, delegados e prepostos da polícia. A reportagem de *A Tarde*, de 16 de agosto de 1921, com o título "Pai-de-Santo foi bater no xadrez", é bem um exemplo da presença do ogã nessas corporações, e, nesse caso, ocupando posição hierárquica de destaque, como capitão-de-Brigada:

A Quinta da Barra vem de algum tempo sendo transformada no melhor local para os candomblés. Talvez pela escuridão que lá reina e por ser distante os ogãs lhe dão preferência. Mas, o subdelegado local em boa hora organizou uma "canoá".

Às 22 horas, recebendo queixa de vários moradores contra os incômodos que lhes causavam a prática da magia negra, foi ao local e deu um cerco, prendendo o pai de santo e doze fiéis. Chegando ao Posto Policial e como vissem que tinham mesmo de pernoitar ali, declararam que aquilo era uma injustiça, pois não acreditavam como a polícia perseguia-os se um capitão da Brigada era também ogã e na sua casa fazia batuques.

O jornalista parece confundir a figura do líder sacerdotal, no caso em apreço um pai-de-santo, com o ogã, que é um posto na hierarquia religiosa dos candomblés. É difícil, neste caso, saber se o capitão-de-Brigada era efetivamente ogã ou realizava, como pai-de-santo, culto religioso afro-brasileiro em sua casa. De qualquer maneira, seu envolvimento com a religião servira de argumento para o protesto contra a perseguição.²¹

Outro exemplo de interferência do ogã, desta feita tentando dificultar a ação da autoridade policial contra um candomblé, está na reportagem de *A Tarde*, datada de 24 de abril de 1922, com o título *Extinguindo a bruxaria. A polícia cerca uma casa no Retiro*, onde o inspetor de quartirão, *gente de santo*, tentou evitar a ação da autoridade policial. Eis o texto, na íntegra:

Na Fazenda Grande, Distrito de São Caetano, existe um feiticeiro de nome Lourenço José Mathias, que bem perto do posto policial reúne todas as noites os adeptos de sua pseudo-religião.



De algumas feitas, quando Lourenço era intimado pela polícia, declarava sempre que festejava ali São Cosme e São Damião. Era costumada cantilena. Para exercer com mais segurança a sua feitiçaria, Lourenço mandou pôr no umbral de entrada uma inscrição com o nome daqueles dois santos.

O subdelegado Abílio de Jesus, apesar de novato no cargo e no ofício, é que não se conformou com a história. Assim é que, à frente de algumas praças de polícias, deu um cerco à casa prendendo em flagrante muitas dezenas de adeptos e assistentes, inclusive o feiticeiro-chefe, os quais passaram a noite no posto policial.

O mais interessante da diligência é que o inspetor de quartirão, de nome João Rufino do Bonfim, também é ogã e, no momento do assalto, se rebelou, tentando frustrar a ação daquela autoridade. O delegado Lustosa de Aragão teve por ofício conhecimento do ocorrido.

Entre diversas funções e papéis intrínsecos às suas responsabilidades formais, os ogãs foram, além disso, importantes na intermediação de conflitos entre o grupo religioso e a sociedade baiana.

Antes de mais nada, quero deixar claro que os ogãs devem ser vistos na sua dimensão mais ampla, enquanto membros efetivos dos candom-



blés, com direitos, deveres e prerrogativas religiosas definidas no interior dessas comunidades. Há uma tendência generalizada a acreditar que o candomblé se valeu sempre do expediente de escolher pessoas importantes, de preferência de cor branca, para lhes conceder o título de ogã e fazê-las protetoras da comunidade religiosa. E essa escolha recaía sempre nas pessoas que desfrutavam de maior poder aquisitivo ou detinham algum tipo de poder na sociedade.

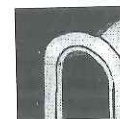
44



Ao analisar o grupo dos ogãs e suas atribuições específicas no interior dos candomblés, percebe-se certo exagero nessas afirmativas, que se tornaram, ao longo do tempo, lugar-comum nos estudos afro-brasileiros. O que parece mais freqüente, incluindo as casas mais bem articuladas com a mídia — para os leigos referência de qualidade e poder —, é a escolha de pessoas mais humildes que podem colaborar e participar dos serviços religiosos de maneira mais regular e que já são portadoras de alguma noção do universo

sagrado, do andamento de rituais e da própria vida da comunidade como um todo. É bem verdade que, em tais casos, a escolha recai nos que sinalizam potencialidades pessoais e sociais indispensáveis às funções extensivas de protetores dos candomblés. Mas, em linhas gerais, os ogãs, na sua maioria, são menos protetores, no sentido exclusivo que se quer, e muito mais auxiliares permanentes de pais ou mães-de-santo em seus afazeres religiosos. Esses colaboradores permanentes quase nunca aparecem nos lugares onde se discutem problemas da comunidade religiosa, tais como encontros e conferências; estão, essencialmente, ocupados com a luta pela sobrevivência, muitos deles operários, afastados das fofocas dos candomblés, dispondo de pouco tempo para aparições públicas.

45



Donald Pierson, estudando a composição de um terreiro de candomblé, na Bahia, na década de trinta, oferece um perfil do grupo de ogãs, que parece não ser tão distinto do grupo dos dias de

hoje, em relação aos estratos sociais em que se situam:

Os dezesseis ogãs tinham entre vinte e sessenta anos de idade, com exceção de um menino de cinco anos. 'O mais velho' fora 'confirmado' havia trinta e dois anos. Eram todas pessoas de classe 'inferior' que, com exceção do menino, tinham trabalho regular, havendo entre eles vendedores ambulantes, estivadores, um carroceiro, um funileiro, um pintor, um padeiro, um alfaiate, um linotipista. Apenas três (ou seja, menos de um quinto) moravam nas imediações do terreiro, vivendo os demais esparsos por nove diferentes zonas da cidade.²²

Eram e ainda são escolhidos na vasta rede das relações pessoais do líder religioso, onde se incluem: parentes de filhos-de-santo, vizinhos que prestavam, vez por outra, algum tipo de ajuda informal durante as festas públicas ou auxiliavam nos momentos de necessidade do terreiro, e por isto se agregaram à comunidade religiosa. Não é raro ser escolhido para o cargo de ogã uma pessoa da família, parente por afinidade ou consanguinidade. A compreensão que se tem é de que parece existir uma necessidade de o líder se cercar

46



de algumas pessoas de confiança a quem atribui, além das funções normais do cargo, outras tarefas do dia-a-dia que exigem grau maior de confiabilidade, como cuidar das economias pessoais e resolver outros tantos problemas específicos da comunidade religiosa. Alguns ogãs se fazem merecedores da confiança do pai ou mãe-de-santo, tornam-se confidentes e participam da vida íntima da comunidade religiosa, despertando o ciúme de outros que não desfrutam da mesma situação.

No interior dos candomblés, existe uma permanente rede de ajuda mútua, troca de favores, que termina por engendrar relações mais próximas, contatos mais efetivos e afetivos, muitas vezes consolidados pelo estabelecimento de laços religiosos duradouros. Assim, muitos se transformam em ogãs por terem antes protegido um determinado candomblé, tornando-se dessa forma, merecedores de tal honraria.

No plano das opções de escolha, merecem atenção especial os intelectuais, professores, médicos

47



ou alguém que tenha se notabilizado por alguma razão na sociedade. E evidentemente se fazem mais notados por suas qualidades pessoais ou conquistas, circulam nos meios sociais, são citados nas colunas sociais e parecem usufruir do *status* religioso, jactando-se de revelar a condição de possuidores de título honorífico no interior dos candomblés. Entre esses ogãs *de fora*, por oposição aos *de dentro*, isto é, escolhidos na malha interna da comunidade, Nina Rodrigues merece ser citado por tudo o que representou para a religião afro-brasileira.

48



“Médico por formação e etnólogo por gosto, (e que) teve de enfrentar a arrogância e a violência de senhores acostumados a oprimir, a explorar, a espancar os seres humanos que se encontravam a seu serviço,”²³ exatamente por se mostrar interessado pela cultura dos negros humildes na Bahia, em que pese sua dose de preconceito, tantas vezes denunciado em estudos posteriores, Nina Rodrigues terminou por ser escolhido como ogã de um dos mais prestigiosos terreiros da época,

o do Gantois. Ressalte-se o caráter humanístico de Nina Rodrigues, que provavelmente não se recusava a intermediar interesses de pessoas dos candomblés dentro da sociedade mais ampla, tampouco deixar de atender como médico um negro doente e prescrever-lhe algum tratamento, ou encontrar, com a ajuda de seus colegas de profissão, um apoio qualquer para atender a gente pobre de Salvador, aviando uma receita, facilitando um internamento na incipiente rede hospitalar da época.

É o próprio Nina Rodrigues, em seu livro *O animismo fetichista do negro baiano*, que fornece referências preciosas sobre a função política dos ogãs, os protetores dos terreiros, embora traga escassas notícias sobre suas principais atribuições religiosas.

A perseguição de que eram alvo os candomblés e a má fama em que são tidos os feiticeiros tornavam uma necessidade a procura de protetores fortes e poderosos que garantissem a tolerância da polícia. A estes protetores, que podem ser iniciados ou não, mas que acreditam na feitiçaria, ou têm um interesse qualquer nos candomblés, dão eles em recompensa o título e as honras de ogãs.²⁴

49



Ele comenta sucintamente as obrigações religiosas dos ogãs de um terreiro, como a de oferecer, ao santo protetor, animais para as festas e sacrifícios votivos, e fala dos direitos que têm, como o de serem cumprimentados pelos filhos-de-santo que lhes pedem a bênção; mesmo assim, garante que seria um equívoco imaginar que o título de ogã fosse espinhoso e pouco ambicionado.²⁵ Aqui, Nina Rodrigues trata de um aspecto até hoje pouco discutido. Se o candomblé se valeu e ainda se vale desse jogo de alianças em momentos de dificuldades, é igualmente verdadeiro que ser ogã de um candomblé, tanto no passado como nos dias que correm, significa deter um certo prestígio dentro e fora do grupo religioso, independentemente da situação social de quem é portador do título; preto ou branco, rico ou pobre. Não só as pessoas humildes se comprazem de seu *status* dentro do grupo, para muitos é tão-somente o único referencial de prestígio social. Outros, de situações privilegiadas, também se jactam desse posto e acenam como figuras



importantes por terem sido aceitos dentro do grupo; no lugar de serem protetores, são, sobretudo, protegidos, amparados pelas benesses das divindades. Muitos, e não são poucos, como os intelectuais, se valeram e ainda se valem da situação para terem acesso à comunidade e dali tirar algum proveito para elucubrações intelectuais ou inspiração para trabalhos escritos e obras de arte. É natural que isto aconteça, e se a utilização dos valores religiosos, signos, emblemas e dados etnográficos for feita de maneira consciente, sem prejuízo formal para a comunidade, não há problema.

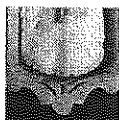
Os principais estudiosos do candomblé e da cultura negro-africana de maneira geral foram ou são ogãs e têm prestado relevantes serviços à preservação e valorização do aludido universo sociocultural.

Arthur Ramos, depois de criticar Étienne Brail, colocando-o entre os observadores apressados por ter este último confundido a figura do babalaô com a do ogã, tudo isto fruto de uma leitura rápida



de um trecho do *Anímismo fetichista do negro baiano*, garante que “entre os afro-brasileiros, o ogã não tem nenhuma função sacerdotal. Neste ponto, as observações de Nina Rodrigues e Manuel Querino foram confirmadas pelas minhas próprias, pois, para fins de pesquisa científica, nos submetemos, eu e meu prezado amigo, o Dr. Hosannah de Oliveira, docente da Faculdade de Medicina da Bahia, a cerimônias de iniciação de ogãs, no terreiro do Gantois.”²⁶ Em seguida, descreve a cerimônia de suspensão da qual participou:

52



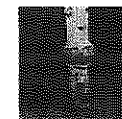
Conduzido pela mãe de terreiro, o aspirante a ogã é sentado numa cadeira de braços e sobre ele estende-se um pano-da-costa. Em seguida, levanta-se e dá uma volta completa na sala sob novo manto, seguro nas extremidades por quatro filhas-de-santo. Ao passar pelos tocadores de atabaques, deixa cair alguns níqueis num pequeno receptáculo. Finda esta cerimônia, que é acompanhada pelo pai e mãe de terreiro, que entoam cânticos africanos, senta-se na cadeira e recebe as homenagens dos presentes.²⁷

Mas toda vez que se fala de estudiosos, pesquisadores e intelectuais de maneira geral, que se

tornaram ogãs ou que tenham recebido outros títulos honoríficos nos candomblés, é como se esses indivíduos fossem absolutamente isentos de qualquer sentimento religioso, estando ali só para tirar proveito. Não são raros os que se aproximam do candomblé por motivos puramente religiosos. Eles buscam na participação comunitária explicações metafísicas para seus conflitos e, dão vazão à espiritualidade às vezes retida pelas pressões sociais, tornando-se crentes fervorosos dos orixás, sentindo-se religiosamente compensados e disso fazendo proselitismo.

Ainda hoje, na Bahia, em determinados círculos sociais mais sofisticados ou nos ambientes em que circulam intelectuais e pesquisadores sociais, ser ogã de candomblé é bem simbólico da extrema importância para afirmação pessoal, despertando, no mínimo, certa curiosidade naqueles que não estão familiarizados com os aspectos mais específicos da cultura religiosa afro-baiana. Mas existem os que confessam, sem qualquer cons-

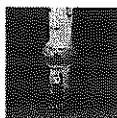
53



trangimento, terem se beneficiado de alguma maneira do *status* de ogã de candomblé.

Donald Pierson, que realizou pesquisa de contato racial na Bahia, diz ter entrado em contato com “cores e classes”. “Para melhor conhecê-las, escolhemos certas pessoas e famílias, que representavam essas diferentes cores e classes. Fizemos a escolha baseando-se na contribuição que pareceu poderem oferecer para a compreensão das ‘relações raciais’ do lugar.”²⁸ Pierson escolheu o babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim, o antigo auxiliar das pesquisas de Nina Rodrigues e uma das figuras mais proeminentes da comunidade religiosa afro-baiana da primeira metade do século. Escolheu também uma mãe-de-santo “de aparência majestosa, que nesse tempo era provavelmente a mais capaz e mais respeitada chefe de candomblé na Bahia.”²⁹ Dessas fontes, Pierson obteve informações preciosas para seu estudo das relações entre negros e brancos na Bahia. Em um parágrafo especial, afirma:

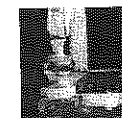
54



Tivemos a sorte de ser feito ogã num dos centros do culto afro-brasileiro, tornando-nos “ajudante” do sacerdote e “pai espiritual” das filhas-de-santo, com direito de admissão ao pegí (santuário) e de participar dos mistérios do culto.³⁰

Edison Carneiro foi outro que seguramente se beneficiou do fato de ter sido ogã ‘suspense’ no terreiro do Axé do Opô Afonjá da época de Aninha. Se, por um lado, a situação de ogã suspense limitava sua participação no interior do candomblé, por outro, este *status* certamente facilitou suas andanças, pesquisas e estudos na Bahia. No caso em apreço, é possível que a situação de ogã apenas suspense lhe permitisse transitar de um candomblé para outro, sem despertar as naturais reações de ciúme tão comuns, especialmente em se tratando de uma pessoa como Edison Carneiro, que se tornou um dos mais combativos defensores da religião do negro na Bahia. Era natural, portanto, que os candomblés que ele freqüentava desejassem tê-lo como ogã, para monopolizar suas atenções e sua proteção. Ruth Landes, que realizou pesquisas sobre

55



a Bahia dos anos trinta, ao comentar que o posto de ogã era oferecido àqueles que dispunham de boas condições financeiras e posição social, afirma: “Edison era ogã de Aninha e, no momento, no Engenho Velho, uma simpática sacerdotisa o pressionava para que protegesse o seu Xangô. Assim como qualquer pessoa tem um anjo da guarda ‘na vida católica’, tem na cabeça um deus ‘na vida africana’; e o ogã é solicitado a ajudar uma sacerdotisa dedicada ao mesmo deus que reside na sua cabeça. O deus de Edison era Xangô...”³¹ Mas Edison Carneiro não se confirmou e é ele mesmo quem diz, em nota de pé de página, no livro de Ruth Landes: “Eu era então disputado como ogã pelo Engenho Velho e pelos candomblés de Aninha e de Procópio, mas não me ‘confirmei’ em nenhum.”³¹

56



Nina Rodrigues, após lembrar que efetivamente os ogãs são recompensados pela proteção que dispensam ao terreiro, comenta o valor que tinha essa proteção, nos fins do século passado — mas que se prolongou por toda a primeira metade

deste século —, sobretudo enquanto durou a perseguição policial:

Em todo caso, esta proteção é real e efetiva. As proibições policiais mais terminantes e rigorosas desfazem-se por encanto diante dos recursos e empenhos que os ogãs põem em ação. A mola é sempre o interesse eleitoral, que neste país faz de tudo catavento e nas grandes influências políticas vão eles buscar os seus melhores protetores. Sei de um senador e chefe político local que se tem constituído protetor-chefe dos ogãs e pais de terreiro.³³

Ele acrescenta, às suas análises, um dado essencial bastante revelador da situação de troca simbólica que se estabelece entre o ogã, qualquer que seja ele, e o seu grupo de referência. Se o candomblé pode ser eventualmente beneficiário de uma ajuda, o ogã está permanentemente protegido do ponto de vista religioso, o que para muitos traduz-se em satisfação e recompensa indescrevíveis. Mas, sentencia criticamente: “E acrescenta-se aos interesses materiais e diretos a crença supersticiosa nas práticas fetichistas por parte de pessoas influentes e poder-se-á fazer uma idéia

57



do grau de proteção indireta de que hoje podem dispor os feiticeiros.”³⁴

Embora seja difícil acreditar que Nina Rodrigues comungasse da experiência religiosa afro-brasileira, tornou-se, pelo fato de ser pesquisador e, por força disto, freqüentador assíduo do candomblé, um de seus aliados políticos que podia, de certa maneira, tomar posições públicas contra as perseguições policiais. Isso lhe deu crédito na comunidade religiosa, que findou por estabelecer com ele laços mais sólidos de participação no contexto dos rituais. Como assinala Renato Silveira, “era o advogado que defendia diante do público bem-pensante, embora dentro de uma ótica evolucionista, a dignidade da cultura negra. Por esta razão, sempre foi recebido com estimas e honrarias pelo povo do candomblé, e terminou consagrado ogã confirmado para Oxalá do terreiro do Gantois.”³⁵ Isso se deu no tempo de Pulquéria, filha de Maria Júlia da Conceição que, com outros dissidentes do Ilê Iyá Nassô, fundou aquele terreiro.

58



O trecho seguinte ajuda a esclarecer o significado da presença de uma figura eminente da sociedade baiana, ainda que muitas vezes criticada por seus pares, na qualidade de ogã de um terreiro de candomblé:

Este fato é da mais alta importância no processo de constituição da religião afro-baiana e de uma sociedade civil em Salvador. No culto de origem africana, os ogãs compõem um sacerdócio específico; são os membros masculinos do candomblé que nunca entram em transe e se encarregam tanto de tarefas administrativas e diplomáticas, como da música e dos sacrifícios. Na estruturação dos cultos na Bahia, este sacerdócio foi mantido em toda sua complexidade, acrescentando-se um ramo especial: certos brancos que detinham um estatuto elevado no seio da sociedade oficial e que eram simpatizantes do candomblé receberam, enquanto ogãs, a função de protetores do culto.”³⁶

59



Na verdade, generalizou-se a idéia de que os ogãs têm no candomblé apenas uma função honorífica, servindo para aumentar o prestígio da casa e possibilitar a entrada de mais recursos que ajudam a cobrir as despesas com as cerimônias sagradas. Isto reduziria as funções do ogã a um papel

puramente social na estrutura do candomblé sem levar em consideração as diferentes responsabilidades religiosas que lhes são inerentes.³⁷ Na expressão de um informante, respeitado babalorixá na Bahia, está contida a melhor definição que se possa ter da figura do ogã:

Dá-se o nome de ogã a uma pessoa que se submete a grandes obrigações internas de um axé, para se confirmar a um determinado orixá. A estes, os portadores do santo tomam como Pai, tendo ele autoridade sobre o santo e muito mais ao filho do tal orixá. Têm a obrigação de zelar pelo orixá ao qual foi confirmado, especialmente nas suas obrigações. Existem os ogãs de sala, que são os responsáveis pela ornamentação e disciplina do barracão.³⁸

Manuel Querino, em *A raça africana e os seus costumes*, descreve o ogã como pessoa de candomblé que, embora não tome parte nos preceitos religiosos, goza de inestimável regalia:

Ao penetrar na casa do Candomblé, os tabaques (sic) dão sinal de cortejo, conforme o santo a que ele é consagrado; as mulheres prestam-lhe reverência, têm o direito de transpor a porta de chapéu na

60



cabeça, percorrer toda a casa sem autorização especial, e se lhe reservam os melhores lugares, nas ocasiões de festa. As mulheres que têm o mesmo santo são chamadas — suas filhas, ao verem o ogã curvam os joelhos e lhe pedem a bênção, em qualquer lugar.³⁹

Querino assinala que o ogã toma posse duas vezes: na primeira, é escolhido em dia de festa pública, ocasião em que é apresentado aos circunstantes pelo líder religioso, dentro de um cortejo em que todos exteriorizam alegria e júbilo pela nova escolha. Efetivamente, nesse dia o neófito senta-se em uma cadeira, às vezes posta de última hora, já que de uma maneira geral o ato de suspender um ogã não é premeditado. Posteriormente, realiza-se a confirmação:

O ogã oferece um animal de quatro pés para o sacrifício, concorre com as despesas de modesto banquete, destina certa quantia para o irmão sacrificador do animal oferecido, dá espórtulas aos músicos ou tocadores de tabaques, e a algumas de suas filhas. Se o ogã dispõe de recursos e pretende dar certo relevo, pois se prolonga por muitos dias em que sobressai a matança de um bovino ou caprino.⁴⁰

61



Mas é absolutamente necessária, para que seja aceito e respeitado como ogã, a sujeição aos rituais próprios dessa iniciação, incluindo-se sempre a cerimônia do Bori,⁴¹ além de outros andamentos rituais complementares e igualmente importantes na liturgia de consagração. Caso não se submeta a essa iniciação, permanecerá na categoria de ogã suspenso, sem merecer os benefícios e o tratamento que têm aqueles que assim procederam.

Edison Carneiro descreve com riqueza de detalhes, no seu *Candomblés da Bahia*, o procedimento de suspender ou levantar uma pessoa para ser ogã de um terreiro, incluindo também algumas justificativas da razão de a escolha recair sobre uma determinada pessoa.

Certo dia, a mãe decide levantar ogã do seu candomblé um cavalheiro que conquistou as simpatias gerais da gente da casa, seja pela liberalidade, seja pela sua atração pessoal, seja pela posição que desfruta. Em meio a uma cerimônia pública, a filha A, possuída por Xangô, por exemplo, toma pela mão o indicado e o leva até diante do altar de Xangô, onde interroga o orixá, em língua africana, sobre a conve-



niência de tomá-lo como seu ogã. Volta depois com ele para o barracão e, enquanto os atabaques se fazem ouvir festivamente, outros ogãs da casa o carregam e o passeiam carregando em volta da sala, sob os aplausos da assistência. Outras vezes o orixá escolhe o ogã entregando-lhe as suas insígnias — no caso, o machado de Xangô.⁴²

A descrição se aplica exclusivamente para o caso do ogã suspenso, numa evidente alusão ao ritual de apresentação do candidato. Durante a festa pública, outros ogãs carregam-no por toda a extensão do barracão, levando-o em procissão à porta da rua, ao local onde se encontram os atabaques, mostrando-o aos mais velhos da casa. É momento de grande alegria para a comunidade religiosa, que se compraz em receber o novo membro. Em muitas casas de candomblé o novo ogã é convidado a dançar, o que faz acompanhado por outros ogãs da casa. Os alabês *puxam* cantigas próprias para esta circunstância e todos respondem num evidente sinal de confraternização. Uma das mais frequentes cantigas parece aludir ao ato específico de *levantar o ogã*, outro nome para a cerimônia de escolha:



Ogã aloju
Pelé, pelé, didê
Ogã aloju

Esta outra, mais elaborada, assinala o santo para o qual está sendo escolhido o novo ogã. No texto *Ogã oloíá/kobelê irê*, o nome Oíá é indicativo de que o ogã será consagrado à divindade Oíá ou lansã, como é mais conhecido o orixá dos raios e das tempestades.

E Ogã ko belê irê irê
Ê kobelê
Ogã oloíá kobelê irê
Ê kobelê

64



E quando o ogã é suspenso para ser Alabê, isto é, tocador de atabaques, a cantiga então indica claramente esta situação:

Ala ô Alabê ê koin
Ala ô an dena
Alabê koin mi ô
Alá ô⁴³

Após os cânticos específicos para essas cerimônias, o líder religioso e outros dignitários conduzem o noviço até uma cadeira colocada adrede

em lugar de destaque, denominada Cadeira de Ogã, fazem duas vezes menção de sentá-lo, para, definitivamente, na terceira vez tomar assento. Logo depois, as divindades presentes, seguidas de membros do candomblé, vão cumprimentá-lo e a festa segue seu curso normal.

A cadeira de Ogã

Entre os símbolos de prestígio do candomblé, a cadeira do ogã reveste-se de importância excepcional. Geralmente é colocada em lugar de destaque, quase sempre muito próxima de onde senta o sacerdote. A hierarquia religiosa dos candomblés se manifesta na distribuição do espaço sagrado. A cadeira do ogã, especialmente no dia de consagração de um novo ogã, está quase sempre colocada em lugar de destaque, próxima à cadeira onde senta o pai ou mãe-de-santo, o que indica sua importância na hierarquia religiosa e de onde é efusivamente saudado logo após sua consagração. Roger Bastide, certamente o primeiro a estudar a função sócio-religiosa da

65



cadeira do ogã, ficou impressionado com as cadeiras que viu, quase sempre trabalhadas com requinte nos detalhes esculpidos, verdadeiras obras de arte. Associou-as aos belos tronos de reis e soberanos mortos de várias regiões da África. "Ora, no Daomé, existem tronos de reis e soberanos mortos, entre os iorubás, trono de deuses; e por toda a costa, em geral, até Angola, cadeiras que apresentam curioso aspecto."⁴⁴

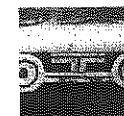
E avança Bastide na compreensão de uma relação profunda, cósmica, para usar sua linguagem, entre a cadeira de ogã e o poste central (coluna central encontrada em barracões de alguns candomblés) que serve de sustentáculo para as imagens de ligação entre o céu e a terra, identificadas em diferentes mitologias.

Quando se percorre o mundo dos candomblés, fica-se admirado com a importância considerável dada à cadeira do ogã. Se se visita um terreiro no intervalo das festas, vêem-se cadeiras cuidadosamente recobertas de pano, que as protege da poeira, e que se tira no momento das cerimônias. Toda vez que um orixá escolhe um ogã, a primeira obriga-



ção deste é comprar — quase sempre mandam fazer por conta própria, por um marceneiro — uma cadeira especial, que será doravante a sede de onde assistirá às festas religiosas da seita. O ogã mesmo só poderá ser consagrado definitivamente quando essa cadeira estiver pronta e colocada no barracão. Ainda mais, em geral, o ogã só poderá instalar-se aí quando o pai ou a mãe-de-santo o tiverem conduzido à sala, tiverem-no feito dar uma volta no meio das aclamações dos fiéis, tiverem-no apresentado aos outros ogãs já feitos: então é que ele se assentará em sua poltrona, perto do altar, ao passo que lá fora (como isso se realiza por ocasião das cerimônias de confirmação de um novo ogã na casa de Oxumarê) os fogos de artifícios crepitam e os foguetes sobem no céu.⁴⁵

Roger Bastide termina seu clássico artigo, afirmando que a cadeira de ogã e, da mesma maneira, o poste central do barracão só assumem toda sua significação quando recolocados na estrutura jeje-nagô "da qual são sobrevivências certas, provando a fidelidade da afeição do preto a uma tradição mítica e mística que continua assim a viver até nossos dias, sem que, como nos dois casos que nos ocupam, tenham sido conservadas as suas



raízes culturais.”⁴⁶ Com a presença das novas estruturas de concreto e madeira de lei, vão se extinguindo os postes centrais, os chamados opôs, dos candomblés jeje-nagôs, para surgirem outras arquiteturas que retomam, igualmente, na sua dimensão de espaço sagrado, os significados metafísicos não anunciados, mas que, certamente, ali estão instalados. A cadeira de ogã, se não está declaradamente associada aos tronos reais e de deuses e soberanos mortos, guarda, para o seu ocupante, a metafísica de seu significado na complexa estrutura dos candomblés que incluem, para além da projeção do conteúdo da herança cultural africana, outros valores hodiernos que os fazem dinâmicos e atuais, sem desfazer os laços atávicos de sua história.

Edison Carneiro, referindo-se aos antigos barracões (lugares destinados às festas públicas) de candomblés famosos como o do Gantois, do Engenho Velho (Casa Branca) e do extinto candomblé de Sabina, das Quintas da Barra, entre

68

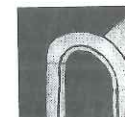


outros, descreve com detalhes os equipamentos encontrados em dias de festas públicas, com destaque para os assentos, os bancos de madeira para os assistentes, as cadeiras de braço, as poltronas e sofás para pessoas de destaque dentro do candomblé.

Todas as espécies de assentos se encontram no barracão num dia de festa, desde a cadeira primitiva, incômoda, de alto espaldar, até o sofá de vime e a poltrona moderna. Haverá também cadeiras de desenho antigo, pintadas a tinta cor de prata, estufadas ou empalhadas: são as cadeiras dos ogãs (e das ekédís, no Engenho Velho) há pouco confirmados.⁴⁷

A confirmação do ogã está estreitamente relacionada com sua cadeira que definirá, no espaço do barracão, seu lugar dentro da organização sócio-religiosa do candomblé. Mas só após a cerimônia pública de confirmação, que inclui, sobretudo, o anúncio de seu nome ritual, geralmente feito pela divindade à qual está vinculado e para quem foi confirmado, e a ocupação da cadeira ritual, é que passa a usufruir plenamente da

69



posição de prestígio e ser respeitado por todos do candomblé.

Ainda na categoria de Ogã Suspenso está o Ogã Apontado. Como o nome indica, a pessoa é apontada como possível candidato a ogã. Nesse caso, é quase sempre a mãe ou pai-de-santo que apresenta o candidato a uma das divindades, rogando-lhe para que aceite aquela pessoa nessa categoria. Em caso afirmativo, o Ogã Apontado deve esperar o momento em que a comunidade decida pela efetiva iniciação.

70



A descrição de Edison Carneiro de uma cerimônia de *suspensão* de ogã ainda permanece válida, pois o que acontece, nos dias atuais, são variações formais que não alteram, significativamente, o essencial do ritual que consiste, em última instância, em apresentar ao público a pessoa escolhida. Entretanto, só a partir deste estágio pré-iniciático é que o candidato *suspenso* passará a assumir maiores compromissos com o candomblé que o escolheu. Muitos permanecem

o tempo todo nesta categoria e terminam por não freqüentar, com assiduidade, os locais de culto. São freqüentemente censurados e seus nomes são lembrados com certo desdém, pois, do ponto de vista do candomblé, não respeitaram os desejos sagrados. Os que continuam freqüentando a comunidade religiosa são pressionados a que realizem suas iniciações. Essas pressões podem ser feitas de maneira discreta, por meio de insinuações, como a de falar de pessoas que já cumpriram seus deveres formais com a comunidade. Lembram de outras que, por não realizarem a iniciação no tempo devido, foram vítimas de algum acontecimento desagradável, ou as que, por terem realizado suas *obrigações* na hora certa, terminaram por alcançar sucesso pessoal. Entre os que efetivamente não se iniciaram, estão muitos dos que intermediaram os conflitos dos candomblés com a sociedade baiana, em especial durante a época de maior perseguição policial.

71



De qualquer maneira, é a cerimônia de confirmação que consagrará em definitivo o candidato na categoria propriamente dita de confirmado.

Valho-me, uma vez mais, da descrição de Edison Carneiro, sobre preparativos e etapas de confirmação de um ogã, por conter dados essenciais explicativos dessa cerimônia, válidos para entender as da atualidade. Essa cerimônia varia, como sempre, de casa para casa, em detalhes operacionais, pelo menos para os candomblés que tri- lham a tradição jeje-nagô:

72



O futuro ogã deve, nesse intervalo, submeter-se a um processo que varia muito de candomblé para candomblé, mas inclui vastos sacrifícios de animais, banhos de folhas, invocações. Depois desses 17 dias de retiro, terá de passar algum tempo dormindo obrigatoriamente no candomblé, embora possa passar o dia a tratar dos seus afazeres no exterior. Naturalmente, desde então já não precisa obedecer a certos tabus, como, por exemplo, as relações sexuais. Terminada a sua iniciação como ogã, resta-lhe, entretanto, dar uma festa — paga do seu próprio bolso — para o orixá que o protege. Para isso, deve comprar uma cadeira nova, de braços, de onde assistirá à festa, que real-

mente redonda em homenagem à sua pessoa. A mãe, paramentada em grande gala, o toma pelo braço, depois de beijar-lhe a mão e abraçá-lo, e com ele passeia pelo barracão, sob o ruído ensurdecedor das palmas e dos gritos especiais para o seu orixá. As filhas cobrem de flores o novo ogã e, uma por uma, lhe vêm pedir a bênção, depois de a mãe o haver deixado no seu trono, onde o ogã recebe, sorridente, todo de branco, a homenagem dos assistentes. Com pequenas variantes, especialmente quanto ao tempo de reclusão e aos animais a sacrificar, este é o processo de confirmação dos ogãs na Bahia.⁴⁸

Na verdade, é muito difícil estabelecer um modelo ideal de cerimônia ritual de confirmação do ogã, tão numerosas são as variáveis rituais que ocorrem e existem, não só dentro de um mesmo segmento religioso, dentro da mesma nação, como se diz, mas, sobretudo, quando se comparam rituais em diferentes nações, para não falar do poder aquisitivo, que, se não reelabora o ritual, pelo menos o faz mais grandioso na contingência exterior. De qualquer maneira, o candidato deve submeter-se a um grande número de rituais propiciatórios e iniciáticos que o preparam para a cerimônia final

73



de confirmação, quando recebe publicamente o nome iniciático geralmente anunciado pelo santo para o qual ele se consagrou. É Vivaldo da Costa Lima quem esclarece:

A confirmação do ogã obriga a pessoa distinguida a uma série de ritos propiciatórios até a festa pública da apresentação formal do ogã, vestido de branco, como todo iniciado, pelo santo que o escolheu. Isto se faz geralmente no dia da obrigação desse próprio santo no candomblé. Ou também, no dia da obrigação de sete anos de um filho-de-santo, quando a cerimônia é sempre muito solene e movimentada.⁴⁹

74

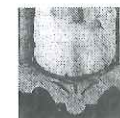


Os rituais propiciatórios a que se submete o ogã não diferem em substância dos que em geral são administrados a tantos quantos se iniciam nos candomblés da Bahia, pelo menos nos chamados terreiros jeje-nagôs. Em linhas gerais, começam com uma série de banhos purificatórios e ebós de *limpeza de corpo*, e outros mais específicos, *tirados* por meio da consulta aos búzios em diferentes sessões divinatórias. Nessas sessões, também são identificados os orixás protetores do

ogã, caso ainda não se tenha feito um jogo anterior; nesse último caso, ainda se joga para confirmar definitivamente os santos que acompanham o ogã e para definir os que serão obrigatoriamente *assentados*.⁵⁰ A obrigação de *assentar o santo* do ogã não difere em nada da que é feita para outros que se iniciam no candomblé. O tempo de reclusão conventual é variável, embora a duração de sete dias pareça ser a mais freqüente.⁵¹ No interior da camarinha (espaço conventual), o ogã se submete aos preceitos de praxe e observa, como outro iniciando qualquer, o rigor ritual próprio da casa em que está sendo iniciado.

Na grande maioria dos candomblés jeje-nagôs da Bahia, o ogã não é raspado, isto é, não se submete aos rituais próprios da feitura de santo de uma iaô (noviça), ocasião em que, em cerimônia fechada, a cabeça é raspada e implantados ali os elementos que a tornam adoxu, portanto, preparada para receber o santo quando do transe e possessão pelo orixá para o qual foi consagrada.

75



Contudo, dispomos de informações de que existem alguns candomblés que procedem assim, e os rituais de confirmação obedecem praticamente a todos os andamentos litúrgicos próprios da iniciação de um filho-de-santo.⁵²

De toda maneira, qualquer que seja a menor ou maior complexidade do ritual de confirmação, o que importa para o candomblé é o anúncio público da obrigação, em geral realizado em festa de grande gala e muito concorrida. É neste dia que o ogã é definitivamente apresentado ao público na sua condição de confirmado. Vestido sempre de branco, trazendo uma faixa atravessada em diagonal sobre o peito, na qual está inscrito o nome iniciático, é apresentado ao público pelo líder religioso. A divindade para a qual ele se iniciou, posto que o ogã sempre se confirma para uma divindade específica, passeia com ele no barracão e quando solicitada *pula* e dá o nome para regozijo geral. Depois dos cânticos próprios para a ocasião, é levado para a cerimônia que consiste

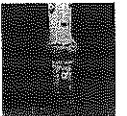
76



em fazê-lo sentar na cadeira iniciática. Em geral, o líder religioso ou outro por ele escolhido faz um pequeno discurso, explicando aos circunstantes a razão da festa, o que é ser ogã e quais suas responsabilidades maiores dentro do grupo religioso, procurando enaltecer as qualidades do novo membro, conclamando-o para que seja bom filho, um exemplar pai, enfim, que seja sempre merecedor da honraria de ter sido eleito por uma divindade, para ocupar cargo de grande relevo na estrutura da casa.

Se a comunidade religiosa empenha-se para que o ogã faça sua obrigação, e isto ocorre após a observação de suas qualidades pessoais, religiosas e econômicas, maior interesse terá o candidato que deseja participar ativamente do mundo religioso afro-brasileiro. Só a confirmação conferirá ao ogã a projeção e o reconhecimento dentro e fora do candomblé e lhe permitirá o exercício pleno de suas funções precípuas. O texto seguinte, de Vivaldo da Costa Lima, retrata, com grande pertinência, não só os

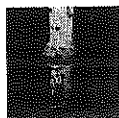
77



símbolos distintivos mas também as principais funções do ogã uma vez confirmado:

O ogã, desde que confirmado, terá vários símbolos expressivos de seu status: terá um novo nome, um nome iniciático, que é gritado no barracão pelo orixá que o tirou, no dia da confirmação; terá uma cadeira especial, muitas vezes com o nome do ogã gravado na madeira ou numa placa de metal; receberá as reverências dos filhos da casa, que, se forem filhos do mesmo santo que escolheu o ogã, o chamarão de 'meu pai'. As obrigações aumentam, por sua vez, com a confirmação. O ogã passa a colaborar nas obrigações da casa; da festa do ebé do orixá que o suspendeu; do bem-estar de sua filha e de sua família. Os filhos carnaís de sua filha o chamarão de avô.⁵³

78



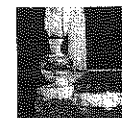
Acrescente-se ainda um distintivo bastante buscado e até mesmo exigido pelo ogã confirmado: seu reconhecimento público no local no qual está se realizando alguma cerimônia pública. Ao chegar à porta do barracão, por exemplo, ele olha incisivamente em direção aos alabês na expectativa de que se dêem conta de sua presença e *dobrem os atabaques*, isto é, com um tipo de toque específico anunciem sua chegada, o que deve ocor-

rer, mesmo interrompendo um cântico qualquer. E assim, com certa imponência, se dirige ao local dos atabaques tocando-os e levando as mãos até à altura da cabeça.

Em síntese, os ogãs constituem, na expressão de Edison Carneiro, uma espécie de conselho consultivo informal ao qual poderá recorrer o líder religioso quando necessitar de uma ajuda complementar, tanto do ponto de vista religioso como do ponto de vista das relações sociais envolvendo o candomblé com outros segmentos da sociedade.

Segundo Edison Carneiro: "Em qualquer dificuldade, a mãe recorre às suas luzes, à sua capacidade de trabalho ou ao seu dinheiro, seja para auxiliar na manutenção da ordem nas festas públicas, seja para tratar com a polícia, seja para financiar este ou aquele concerto na casa. São o braço-direito da mãe, em todas as questões não diretamente ligadas à religião."⁵⁴ Discordamos, porém, desta última frase, pois o líder religioso tam-

79



bém recorre, e com freqüência, aos ogãs da casa para ajudá-lo em quase todas as cerimônias internas do candomblé.

Do ponto de vista funcional, existe uma espécie de especialização desses ogãs em razão das tarefas que executam na estrutura religiosa do grupo.

O AXOGUN

É o caso do ogã Axogun, figura da maior importância, por ser responsável pela execução da matança dos animais votivos. O axogun é, a rigor, um especialista do qual o candomblé não pode prescindir. Além disso, deve ser uma pessoa de absoluta confiança do líder religioso, de memória privilegiada para guardar a técnica, bastante complexa, de execução de suas tarefas sem erro e de forma continuada, sem que haja interrupção do andamento do ritual do qual ele é o principal responsável.⁵⁵ A necessidade de elevada especialização para que o axogun saiba, com eficiência, *pegar no obé, pegar na faca*, sem cometer nenhum equívoco, talvez explique o fato de

80



que grande parte dos candomblés da Bahia não tenha um axogun próprio, iniciado na casa, valendo-se do expediente de convidar alguém de outra casa para aquela finalidade. Nesse caso, o convite é quase sempre dirigido a uma pessoa da mesma tradição e linhagem religiosa, que certamente utilizará da mesma técnica ritual no ato sacrificial dos animais votivos.

O axogun deve ser, preferencialmente, um filho do orixá Ogun, pelas relações míticas dessa divindade com os metais e instrumentos de cortar — no caso a faca —, com que se realizam quase todos os sacrifícios de animais. Ele é também conhecido por Ogã de Faca, numa óbvia alusão ao instrumento com o qual realiza sua tarefa durante as cerimônias religiosas.⁵⁶ De qualquer maneira, é evidente as estreitas relações do axogun com a divindade Ogun nos candomblés da Bahia.

Em muitas casas, essas relações são expostas durante o ato de sacrificar animais, quando o

81



axogun transfere para Ogun a responsabilidade da matança. Ao terminar a cerimônia, o axogun, cruzando os pés por cima dos animais sacrificados, e batendo a faca por cima deles, diz: “Emí kosi lopá, Ogun lopá”, entre tantas expressões que indicam claramente o respeito e, de certa maneira, o temor que tem pelo “dono da faca”.

O OGÃ ALABÊ

Também de extrema importância dentro do candomblé é o Ogã Alabê, o tocador dos atabaques, os instrumentos de percussão, chamados de *rum*, *rumpí* e *lé*, nos terreiros jeje-nagôs. Ele se submete, também, aos rituais de consagração e tem a obrigação principal de conduzir os toques, em especial durante as festas públicas. O Ogã Alabê deve conhecer praticamente todas as cantigas litúrgicas e é peça fundamental na organização sócio-religiosa de um terreiro. Diz-se, com frequência, que o atabaque é a fala dos orixás, o instrumento principal do seu apelo, o que pode dar uma medida exata dos compromissos e responsabilida-

82



des religiosas dos Ogãs Alabês que manipulam esse instrumento de comunicação com o universo sagrado. Quase sempre, ele tem uma segunda e terceira pessoa, um Otun (auxiliar da direita) e um Ossi (auxiliar da esquerda) alabê, e todos podem receber, durante sua confirmação, um nome iniciático. Esclarece um informante:

São em número de três, por serem três os atabaques utilizados nos candomblés. São eles que devem tomar conhecimento de todas as obrigações dos atabaques, pois há um dia que os atabaques comem. Estes ogãs também são chamados de *País* pelos iaôs (iniciados) que foram puxados no toque dos seus atabaques.

Todos são reverenciados como pai, mesmo pelos iniciaticamente mais velhos, que lhe pedem a bênção publicamente. Os alabês são também chamados de Ogãs Ilu, pois são responsáveis pelos atabaques. Não só tocam esses instrumentos como são responsáveis pela sua conservação, mudança do couro, afinação, além de guardá-los após as funções religiosas; são também responsáveis pela obrigação de consagração de novos atabaques,

83



durante a qual se fazem oferendas e sacrifícios de animais votivos àqueles instrumentos.

Cacciatore registra o nome Ogã Calofé e remete o leitor para o verbete Calofé, o chefe dos tocadores de atabaques e conhecedor dos toques para os orixás, orientador dos cânticos sagrados e de confiança do chefe do terreiro:

Ogã Calofé. Em alguns terreiros é o grau máximo, após o chefe. Sabe tratar os otás, conhece as ervas do amaci e pode colhê-las, conhece os pontos cantados e riscados, as comidas de santo, sabe sacrificar os animais para as divindades. Dirige os trabalhos nas cerimônias mais importantes.⁵⁷

84



Na Bahia, não foi possível identificar a ocorrência da expressão Ogã Calofé nos terreiros jeje-nagôs para designar o chefe dos alabês. Pelo verbete citado é possível que seja uma denominação só usada nos terreiros de umbanda.

É bem verdade que entre os três alabês, que formam o grupo responsável pelos atabaques, existe o líder, geralmente aquele que “puxa” os cânticos para os orixás e goza de grande prestígio no seu

meio. São pessoas dotadas de excepcional memória, detendo o conhecimento de praticamente todos as cantigas utilizadas no terreiro. Muitos se notabilizaram no mundo dos candomblés da Bahia e ficaram famosos nacionalmente, e os já falecidos são lembrados com reverência. Mas há verdadeira disputa, ao longo do tempo, para assumir a liderança no grupo de alabês, que se acirra quando de um impedimento qualquer do líder ou no caso extremo de sua morte. Os que estão na linha sucessória se fazem mais presentes durante as festas públicas e se desdobram para mostrar competência no tirar das cantigas e na observação da cadência dos toques. Às vezes, exageram nessas observações do bom andamento dos toques, causando, vez por outra, sérias desavenças entre si, com prejuízo para o desenrolar da festa. Alguns, de maneira mais espetacular, se colocam de frente aos atabaques e dão o compasso de sua maestria e eficiência. De qualquer maneira, é preciso dar prova pública de capacidade e competência para

85



assumir a liderança. A escolha quase sempre recai no mais eficiente, no que melhor tira as cantigas, o que conhece nos mínimos detalhes os meandros dos rituais, as seqüências dos cânticos litúrgicos, enfim, o que melhor coordena as atividades do grupo. A sucessão, entretanto, deve passar pela observação da senioridade, pelo tempo de iniciação, que é elemento decisivo na aceitação do novo líder. Em outros termos, o candidato deve alinhar, além de sua demonstrada competência, o fator tempo de iniciação, sem o qual pode haver algum tipo de objeção. Tudo se resolve com a discreta mas incisiva participação do pai ou mãe-de-santo do terreiro, a quem cabe a palavra final.

86



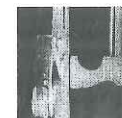
Maria Stella de Azevedo Santos, em *Meu tempo é agora*, escreve algumas páginas sobre o ogã no Terreiro do Axé Opô Afonjá, que ela dirige na qualidade de lalorixá, e assim se refere ao problema da bênção:

O Ogã deve ser chamado de pai pelo filho do òrìṣà que o apontou e por todos os outros daquela casa,

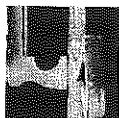
independentemente do tempo de iniciação. Se é Ogã de Ọsun, as filhas de Ọsun pedir-lhe-ão as bênçãos: da mais velha à mais nova, e ele é obrigado a abençoar e pedir a bênção a elas, 'trocando as bênçãos', como se diz. Mas, muitas vezes, por vaidade ou por ignorância, isso não acontece. Há um ditado que diz: "Antiguidade é posto." Ele é pai espiritual da filha, ela é mais velha na religião, sendo o Ogã obrigado — torno a repetir — a também prestar-lhe as devidas homenagens rituais. Estará, agindo assim, estendendo a grandiosidade do Oyè que recebeu. Esse não será "Ogã de bença", mas um Oloyè de primeira linha. E por falar em troca de bênçãos, também é importante ser dito que o Ogã é obrigado a tomar as bênçãos a todos os Àdósù e Oloyè Àdósù.⁵⁸

Em muitos terreiros de candomblé, na Bahia, a reciprocidade da bênção também ocorre entre o ogã e os filhos-de-santo mais velhos, os ebomis, incluindo, não raro, a própria mãe ou pai-de-santo que freqüentemente se antecipa na solicitação. O autor observou, durante uma festa de confirmação de Ogã, uma respeitável e conhecida ebomi (pessoa velha na seita) da Bahia pedir a bênção a um ogã que acabava de ser confirmado e este, após abençoá-la,

87



pediu-lhe igualmente a bênção. Enfim, a bênção, além das motivações religiosas que lhe são inerentes, é também um ritual de delicadeza bastante observado no interior dos candomblés da Bahia. Serve para marcar as relações de estima e, neste caso, é solicitada e retribuída com maior ênfase e indisfarçável afeto. A maneira pouca efusiva de pedir a bênção revela, de público, as possíveis desavenças entre as pessoas envolvidas que, respeitando a hierarquia e a obrigatoriedade formal da bênção, deixam transparecer as eventuais tensões e conflitos nas relações humanas. Caso extremo e raro é o de se negar a pedir a bênção e se furtar a respondê-la quando as noções de mando e hierarquia exigem que assim procedam. Mas tais situações praticamente desaparecem quando se trata de pessoa manifestada com o santo. O mundo sagrado, dos orixás, é regido por um código comportamental que se distancia das fraquezas e hostilidades humanas.



O OGÃ DE SALA

Existem também os ogãs que realizam trabalho de assistência aos que visitam o terreiro. São ogãs como outros quaisquer e, da mesma forma, importantes na estrutura organizacional dos candomblés. São comumente denominados Ogãs de Sala. A expressão se refere ao fato de nas festas públicas terem a tarefa especial de receber os visitantes, cuidar da boa ordem no interior do barracão, enfim, realizar o trabalho de relações públicas sob a orientação do líder religioso.

Na linguagem interna dos terreiros, os outros membros dos candomblés a ele se referem com certa dose de desprezo, até mesmo um pouco de maldade, visando a diminuí-lo na sua importância dentro da estrutura religiosa. Porém, esse tipo de incontinência verbal está muito presente no discurso do grupo religioso, em que as relações jocosas servem muito para definir papéis, reforçar as responsabilidades de cada um, e, de certa maneira, para aproximar cada vez mais as pessoas sem prejuízo da hierarquia e das



funções de mando.⁵⁹ De qualquer maneira, os *Ogãs de Sala* também passaram pela *gamela do feitiço*, quando se quer dizer que realizaram, como todos os outros, suas obrigações religiosas. Os que freqüentam com maior assiduidade os candomblés da Bahia sabem da importância das atividades desenvolvidas pelo *Ogã de Sala* e reconhecem-no como figura indispensável na boa condução da comunidade religiosa nos dias de festas públicas.

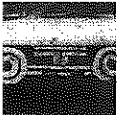
Nos candomblés, existe uma infinidade de atividades que são distribuídas entre os que detêm postos ou posição de destaque na organização e na estrutura sócio-religiosa. Os *ogãs* são responsáveis por um grande número de papéis e praticamente realizam todas as atividades exclusivas dos homens. Existem muitas tarefas que são atribuídas a diferentes *ogãs*, criando-se, assim, uma espécie de especialização dentro desta categoria. Caso típico é o *Babá Ebó*, também chamado de *Ogã de Rua* por se encarregar das oferendas que são feitas fora do terreiro, na maioria das vezes sacrifícios votivos para a



divindade Exu. Em algumas casas são conhecidos por *Oforerê*, o mensageiro, o que leva para Exu os *ebós* (oferendas) que lhe são ofertados. Contudo, na maioria dos candomblés baianos, essas tarefas podem ser realizadas indistintamente por qualquer *ogã*, sem que se tornem atributivas de um *ogã* adremente preparado para essas atividades. Nesse sentido é que advém a pertinência do informante quando diz que “*ogã é pau pra toda obra*”, numa alusão à sua disponibilidade para realizar tarefas religiosas, às vezes as que mais exigem competência e forte sentido de crença no mundo sagrado dos candomblés.

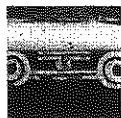
O que fica claro é que algumas funções religiosas atribuídas a certas categorias de *ogãs* jamais poderiam ser realizadas por pessoas que não dedicassem parte importante do seu tempo à comunidade, ou que não tivessem passado por um processo demorado de aculturação, capaz de absorver os elementos essenciais da prática religiosa.

É certo também, sobretudo durante a perseguição policial, que o candomblé se valeu com



freqüência do expediente de colocar como negociador frente às autoridades ogãs oriundos de segmentos sociais mais altos e em melhor condição de obterem resultados positivos e benéficos para o grupo religioso. Atente-se também que esses ogãs negociadores encontravam, vez por outra, aliados dentro da burocracia policial, onde era considerável o contingente de negros que não se escusavam de prestar-lhes algum tipo de ajuda na difícil tarefa de contemporizar interesses tão distintos ou de atenuar a ira de um delegado mais recalcitrante.

92



Ainda hoje, o candomblé, nas suas relações com a sociedade mais ampla, especialmente quando está em jogo alguma ajuda oficial das instâncias governamentais, solicita de um ogã que realize esse contato, preservando-se, assim, o pai ou mãe-de-santo do dissabor de eventual resposta negativa, que de certa maneira comprometeria a noção de prestígio e autoridade.

Os ogãs são sempre chamados para servir de negociadores toda vez que existe a possibili-

dade de atritos do candomblé com segmentos da sociedade baiana. Em função disso, desenvolveram bem articulada capacidade de negociação, que se traduz numa maneira especial de resistência marcada basicamente por uma interlocução asentada nas relações de prestígio e interpenetração de interesses. Afinal de contas, lá estão também o ogã branco, o ogã rico, a clamar por respeito, justiça e liberdade religiosa. A condução da negociação é também fator importante na produção de bens simbólicos que operam na construção e na dimensão do prestígio dentro e fora do terreiro.

93



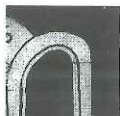
Atualmente, alguns ogãs se lançam candidatos a cargos eletivos, principalmente para a Câmara Municipal de Salvador, e, se eleitos vereadores, pretendem desenvolver trabalho político voltado para a assistência e apoio a essas comunidades religiosas, dentro de planos mais ambiciosos de proteção formal à cultura afro-baiana. A rigor, são os novos tempos exigindo a

articulação de novas e mais eficazes estratégias de luta, institucionalizando a prática de defesa dos interesses maiores da comunidade afro-brasileira.

Mas só o comprometimento do ogã com a cultura negro-baiana ou o seu envolvimento religioso com o culto afro-brasileiro poderia, talvez, explicar o quanto essa gente se expunha ao defender o candomblé, em particular na época de intensa perseguição a que esteve submetido, na primeira metade do século.

A convicção religiosa e a crença nos orixás talvez expliquem, em última análise, o denodo e a maneira aguerrida com que ogãs saem à luta, discutem com autoridades reclamando apoio oficial, planejam e executam projetos coletivos, muitas vezes em detrimento de seus interesses pessoais. Para não falar daqueles que desembolsam, anualmente, vultosas quantias para a realização de rituais cíclicos e preservação do patrimônio religioso.

Essas observações sobre os papéis e as funções do ogã na complexa estrutura dos candom-



blés jeje-nagôs da Bahia parecem desmentir ou pelo menos reavaliar uma etnografia superficial que, ao sabor do tempo e das ligeirezas interpretativas — e muitas vezes por absoluta inconsistência metodológica das pesquisas —, findou por mascarar ou dessacralizar suas funções religiosas, quase o transformando, para os leigos, em figura decorativa e de pouca importância sagrada para evidenciar e enaltecer, tão-só, as funções sociais, igualmente necessárias ao bom andamento ritual, como se tais funções não fossem apenas uma decorrência do seu envolvimento mágico-religioso.



GLOSSÁRIO

Ogã Alabê — O tocador dos atabaques, os instrumentos de percussão.

Ogã Apontado — Pessoa, como o nome indica, apontada como possível candidato a ogã. Equivale a ogã suspenso.

Ogã de Atabaque — Ogã tocador dos tambores sagrados. O mesmo que alabê. O mesmo que ogã-de-tambor e ogã ilu.

Ogã Axogum — Ogã responsável pela execução da matança de animais votivos.

Ogã de bença — Termo depreciativo para o ogã que não cumpre com seus deveres.

Ogã Confirmado — O ogã que realizou suas obrigações religiosas e sentou definitivamente na sua Cadeira Ritual.

Ogã de Faca — O mesmo que axogun, numa óbvia alusão ao instrumento com o qual realiza sua tarefa durante as cerimônias religiosas. Também o “Dono da Faca”, o “Dono do Obé”.

Ogã Ilu — O mesmo que ogã alabê.

Ogã de Rua — O ogã que se encarrega das oferendas que são feitas fora do terreiro, na maioria das vezes sacrifícios votivos para a divindade Exu.

Ogã de Sala — O ogã responsável pela disciplina do barracão.



Ogã de Sopro — Termo depreciativo para o ogã escolhido de maneira excepcional.

Ogã Suspenso — O ogã que ainda não realizou as obrigações religiosas de confirmação.

NOTAS

16 — Com o título *A cadeira de ogã*, o autor presta homenagem a Roger Bastide, que escreveu o artigo *A cadeira de ogã e o poste central*, hoje clássico da etnografia afro-brasileira.

17 — ABRAHAM, R. C. (*Dictionary of modern Yoruba*, London: University of London Press, 1958, p. 506) abona a palavra òga: *ones superior* (chefe), e CACCIATORE, Gudolle Olga (*Dicionário de cultos afro-brasileiros*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977, pp. 196/197) diz que talvez a nasalização ocorra por força da língua Ewe, produzindo ogã. Trata-se, possivelmente, de mais um empréstimo Fon, decorrente da palavra *Hongan* = *Premier concierge du Roi*. *Chefe de la porte*, a autoridade que guardava a porta do rei, cargo de certa importância na organização administrativa do antigo Reino de Porto Novo, no antigo Daomé. A transferência de postos administrativos da organização sociopolítica dos iorubás e dos daomeanos para a organização e a hierarquia religiosas parece ter sido comum na formação dos candomblés da Bahia, como no caso de *Balogum* (Iorubá) e *Akplogan* (Fon), entre outros. No caso de *Hongan*, talvez uma possível aproximação



semântica com as funções rituais dos ogãs de sala, nos candomblés da Bahia, que têm o dever de zelar pela porta do barracão, cuidando de quem entra e colocando as pessoas nos devidos lugares. Sobre *Hongan*, consultar: A. Akindele & C. Aguessi. *Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto Novo*. IFAN-Dakar, 1953, p.152.

18 — Este trabalho foi publicado, em 1995, pela Editora da Universidade Federal da Bahia, EDUFBA. Trata-se da primeira publicação resultante da pesquisa intitulada *A presença do negro na Bahia na primeira metade do século XX*, realizada no Centro de Estudos Afro-Orientais, sob minha coordenação e com apoio financeiro da Fundação Ford. Quero agradecer o apoio que recebi da Fundação Ford enquanto exerci a função de diretor do CEAO, de 1991 a 1994.

Este texto é dedicado a Antonio Luiz, Obá de Xangô, Obá Tomi Sanyá, do Ilê Axé lá Nassô Oká (Terreiro da Casa Branca). Com este gesto, presto homenagem a todos os que lutaram e lutam pelo respeito aos candomblés da Bahia, de que Antonio Luiz é um dos melhores exemplos.

19 — FERREIRA, Almiro Miguel. *Candomblé de Caboclo*. In: *Encontro de nações-de-Candomblé*. Salvador: Ianamá/CEAO, Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984 (Série Estudos e Documentos, 10), p. 60. O relato de Almiro coincide com outros que tendem a evidenciar a força mágica dos candomblés que reagiram à presença de Pedrito. Assim, à mesma página e no mesmo texto, relata: "Então, Pedrito cercou a 'casa', mas lá, em 'casa', tinha também um senhor por nome Domingos, com as carroças de lá, embaixo, e um

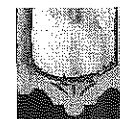


inspetor por nome Chico Russo que avisou e estava esperando. Pedrito chegou na 'casa', e ele fez uma cantiga:

Acabem com seu santo
que Pedrito vem aí,
chegou cantando
cauô cabieci

Não teve nada demais. Pedrito saltou da 'baratinha' dele. Quando ele entrou, começou a se trambicar. Ficou sentado — naquele tempo não tinha cadeira como tem hoje no barracão —, e os cavalos ficaram ali, seguros. Depois de ter feito aquilo tudo, era para Pedrito sair da polícia. Realmente, o Pedrito, com sete dias, deixou a Secretaria de Segurança Pública, mas isto não foi pesquisado, e nunca foi dito que já houve isso." O autor vem pesquisando o material sobre a repressão policial e pretende redigir um texto especificamente sobre Pedrito, suas façanhas, e o folclore que se formou em torno do seu nome.

20 — Este texto, assim como o publicado na revista da USP, com o título: *Candomblé da Bahia: repressão e resistência* (n. 18, jun, jul, ago, 1993, pp. 552-59), e o livro *Na gamela do feitiço; repressão e resistência nos candomblés da Bahia* pretendem ser uma forma de denúncia das atrocidades cometidas pela polícia nos terreiros de candomblé da Bahia e a quantos cultuavam as divindades afro-brasileiras. Talvez esses textos possam também alertar os candomblés de outras formas insidiosas de rejeição a que estão atualmente submetidos, como é o caso da Igreja Universal do Reino de Deus, que nas suas prédicas usa de



todos os artifícios para vilipendiar a religião dos Orixás, a única que pode concorrer no mercado simbólico de novos acólitos. Entretanto, esses textos já terão alcançado um dos seus objetivos se revelarem um pouco da história da intransigência da sociedade baiana com os candomblés e despertarem nos seus membros a necessidade de lutar pela permanência, na Bahia e no Brasil, dessa herança cultural, como forma de melhor compreender um aspecto relevante da história do negro no Brasil.

21 — Essa possível confusão do jornalista chamando de ogã a um pai-de-santo é bem reveladora da evidência do ogã no contexto da sociedade baiana. Provavelmente, naquela época, como ainda hoje acontece, eram efetivamente eles que apareciam para resolver problemas externos do candomblé, e assim se expunham mais do que os líderes religiosos, cujo poder devia ser preservado, a fim de permanecerem fora do alcance de qualquer contestação pública.

22 — PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia*; estudo de contato racial. São Paulo: Nacional, 1971. p. 326.

23 — SILVEIRA, Renato. Pragmatismo e milagres de fé. In: REIS, José João (org.) *Escravidão e invenção da liberdade*; estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 181.

24 — RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista do negro baiano*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935. p. 70. Para um estudo mais detalhado sobre os ogãs, suas funções e importância dentro da estrutura organizacional do candomblé, ver, entre outros, LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*: um estudo

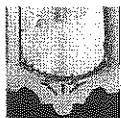
de relações intragrupoais. Salvador, 1977. (Dissertação de Mestrado em Ciências Humanas, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.)

25 — *Idem, ibidem*, p. 71.

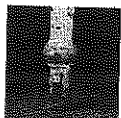
26 — RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*; etnografia religiosa e psicanálise. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988. p. 51.

27 — *Idem*, pp. 51-52. Arthur Ramos assinala que o ogã deve realizar a cerimônia de confirmação e para isso contribuir de acordo com sua condição econômica. Afirma ainda que em muitos terreiros antigos o ogã se submetia a um certo número de obrigações que já desapareceram. "Mesmo porque, com fitos inconfessáveis, muitas pessoas se iniciam como ogãs, iludindo a confiança dos negros, até para fins políticos. Na Bahia, citaram-me várias personalidades de influência política, antigos ogãs de candomblés, com o intuito eleitoreiro ou crentes no poder oculto dos sacerdotes negros...", op. cit., p. 52. Permitto-me apenas dizer que esses sacerdotes sabem muito bem desses 'fitos inconfessáveis' e disso tiram proveito em favor da comunidade que dirigem. O candomblé sempre foi cortejado por políticos em busca de votos. Hoje em dia, esta prática está relativamente aberta e os que tentam colher resultados eleitorais o fazem de maneira explícita, discutindo com a comunidade seus problemas mais urgentes e quase sempre realizando algum tipo de assistência.

28 — PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia*. Op. cit., p. 395.



- 29 — *Idem*, pp. 396-397.
- 30 — *Ibidem*, op. cit., p. 396.
- 31 — LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. p. 162.
- 32 — *Idem. Ibidem*.
- 33 — RODRIGUES, Nina. *Op. cit.*, p. 71.
- 34 — RODRIGUES, Nina. *Op. cit.*, p. 71.
- 35 — SILVEIRA, Renato. *Pragmatismo e milagres de fé*, op. cit., p. 182.
- 36 — *Idem*, p. 182.
- 37 — BASTIDE fala de duas espécies de ogãs, incidindo no erro generalizado de estabelecer uma dicotomia entre os que têm funções religiosas bem definidas na estrutura do grupo e os que aparentemente não têm essas funções. "Alguns são escolhidos devido apenas à situação social e financeira, servindo de protetores à seita com relação às autoridades constituídas; defendem-na contra as possíveis arbitrariedades da polícia; auxiliam-na em caso de necessidade, lançando mão de seus próprios recursos. Outros, porém, conservando algo da origem sacerdotal do termo *ougan-gas* (sacerdotes, no Gabão), formam uma espécie de sacerdócio secundário." (BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*; rito nagô. São Paulo: Nacional/INL, 1978, p. 50) É possível que alguns ogãs tenham sido confirmados ou se confirmem em função do prestígio social e poder econômico. Contudo, mesmo aí não se configurará uma exclusão das atividades religiosas internas. O ogã que queira assumir determinadas atividades litúrgicas, como, por exemplo, ajudar na matança, não encontrará



qualquer obstáculo por parte da comunidade. É preciso dar prova de competência e querer ajudar e isto não depende da situação socioeconômica que desfruta na sociedade maior. Esta simplificação das responsabilidades religiosas do ogã, transformando-o quase numa figura complementar e episódica no andamento ritual, aparece na maioria dos trabalhos que trataram do assunto. Isto decorre de uma visão bastante limitada de suas funções religiosas, a partir de uma etnografia superficial que somente alcançou aspectos complementares de seus compromissos com o universo sagrado.

38 — Essa informação resulta de uma pesquisa realizada, com a participação do autor, no Centro de Estudos Afro-Orientais, na década de 60, e coordenada pelo professor Vivaldo da Costa Lima. Essa mesma definição de ogã já foi citada por ele, no seu já clássico trabalho *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*; um estudo de relações intragrupo, op. cit., p. 91.

39 — QUERINO, Manuel. *A raça africana e seus costumes*. Salvador: Livraria Progresso, 1955, pp. 82-83. Prandi assinala que, em São Paulo, os ogãs, classificados como "não-rodantes", por oposição aos que entram em transe, já nascem como ebomis, portanto com direito às reverências atribuídas aos mais velhos. Esta situação é a mesma para a Bahia. Logo após o ato de confirmação, as ebomis da casa vêm pedir-lhe a bênção, marcando, assim, a posição de prestígio do ogã dentro do grupo de iniciados. Prandi lembra ainda que os ogãs, assim como as ekédi, portanto, não-rodantes, não podem reproduzir, fazer filhos-de-santo.

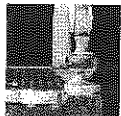


Mas acrescenta: "O ideal de se tornar pai ou mãe-de-santo pode ser alcançado, por outras vias, começando-se tudo de novo, 'bolando no santo', caindo em transe bruto, 'esquecendo o passado'. Isto, porém, só é possível numa outra casa, pois sua 'caída no santo' será vergonhosa para seu pai ou mãe-de-santo (ser rodante ou não é considerado qualidade inata), e o expulsará necessariamente do axé em que foi iniciado. Não são raros estes casos em São Paulo, nem na Bahia de outrora. Nada é definitivo no candomblé. Nem poderia ser, sendo cada casa independente, autônoma, mesmo em relação à sua linhagem." PRANDI, José Reginaldo, *Os candomblés de São Paulo*; a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo, 1991, pp. 165-166.

40 — QUERINO, Manoel, *op. cit.*, p. 83. O texto de Querino é ilustrativo de sua época quando cita o direito do ogã de transpor a porta de chapéu na cabeça. O que seria indelicadeza em outra pessoa qualquer, no caso do ogã era sinal de prestígio e poder. É bom lembrar que o trabalho *A raça africana e os seus costumes na Bahia*, na sua primeira versão, foi publicado nos *Anais do V Congresso Brasileiro de Geografia, Bahia*, em 1916, v.VII, 294 páginas numeradas.

41 — De uma maneira geral, é a cerimônia de "dar comida à cabeça", no sentido de fortalecer a pessoa e prepará-la para outras cerimônias mais "pesadas" dentro do candomblé. "É uma cerimônia", diz um informante qualificado, "feita com obi ou orobô e os bichos necessários à obrigação que vão alimentar a cabeça. Pode ser feita com um ou mais — obi ou orobô — e, também, com um ou mais bichos.

104



Sempre o bori é mandado por consulta ou pelo próprio santo. Pode ser feito com galinha, pombo, peixe, frutas e doces. É obrigação feita em uma esteira com vela acesa e uma quartinha de água. O elebó deve trajar-se todo de branco. Para acompanhar os bichos, as comidas são as seguintes: acarajé, abará, acaçá, bola de inhame e ecuru. Isto a depender do santo da cabeça da pessoa. O bori leva mel, azeite e sal, dependendo do santo. Antes, a pessoa toma um banho de folha e, dependendo do caso, a pessoa tem seus dias de obrigação marcados". Ainda sobre a cerimônia do Bori, ver o trabalho pioneiro de Pierre Verger, "Bori, primeira cerimônia de iniciação ao culto dos òrìṣà nagô na Bahia, Brasil", publicado inicialmente na *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, n. 9, pp. 269-91, 1955, e mais recentemente reeditado em MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (coord.) *Oloorisa*; escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Ágora, 1981, pp. 35-55.

42 — CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Bahia: Secretaria de Educação e Saúde, 1948, p. 94. (Publicações do Museu do Estado, 8.)

43 — Nos candomblés Angola, na Bahia, também se cantam cantigas alusivas às celebrações de consagração de ogã, como as seguintes, passadas por um informante:

Aidaluanda ê, Orerê

Kabila queuala taramanzuê

Mama mariá. Kabila ê mamakabila

Kabila manguanguô

Kabila manguanguê. Kabila taramungongô

105



Aidarolê

Kabila taramungongo

Aidarolê

Kabila taramungongo

Aidarolê idarô idarô idarô lê.

Também na nação jeje existem cânticos apropriados para aquela ocasião, como a seguinte:

Ofirêrê boídabara ogã

Ofirêrê boídabara ogã

Ogãnidabara Vodum Pó boiadabara ogã

Ogã ni dabará.

Estes textos foram transcritos tentando-se aproximar o máximo possível do som emitido pelo informante, portanto numa transcrição quase fonética do que se ouviu. É evidente que aqui está apenas uma mostra dessas cantigas tiradas com muita alegria no período de consagração de um novo ogã de um candomblé.

44 — BASTIDE, Roger. "A cadeira de ogã e o poste central." In: *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 327.

45 — *Idem*, p. 325.

46 — *Idem*, p. 333.

47 — CARNEIRO, Edison. *Op. cit.*, p. 15.

48 — CARNEIRO, Edison. *Op. cit.*, pp. 94-95.

49 — LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*, *op. cit.*, p. 92.

50 — Assentar santo é um dos principais rituais de consagração no candomblé. Consiste basicamente em trans-



formar um elemento transcendental, como a noção de orixá, em algo empiricamente visível. Ali se concentram outros tantos rituais, como o de lavar os equipamentos simbólicos e representativos de cada orixá com as folhas mágico-religiosas. Assentar o santo é um fragmento do ritual de iniciação propriamente dito. Uma pessoa pode ter apenas seus santos assentados e já é o bastante para firmar ligações profundas e permanentes com a comunidade religiosa.

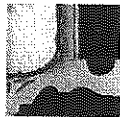
51 — Gonçalves Fernandes, descrevendo a iniciação de um ogã no terreiro de pai Anselmo, no Recife, relata: "O candidato a ogã no terreiro de Anselmo passa oito dias deitado no pegi, quasi (sic) sem se mexer, para receber os axé, preparados com as folhas de mato especiais. Com essas folhas machucadas, o babalorixá faz um banho para a cabeça do futuro ogã, cantando as toadas do santo que o jogo dos pequenos búzios marcou (o babalorixá joga sobre a pele dum adufo quatro buzinhos, pedindo aos orixás que digam, um por um, se algum deles quer baixar no ogã para livrá-lo de inimigos, de malfazejos, de arma branca e de fogo, de qualquer feitiço)." (FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937, p.81.) Um dos aspectos que merecem atenção maior, no texto acima, é a pergunta que o babalorixá fez para saber se alguma divindade pretendia "descer" na cabeça do candidato. Na Bahia, existe a preocupação quanto ao perigo do ogã vir eventualmente a rodar com o santo, isto é, entrar em transe. Existem, para



tanto, rituais em que se coloca o candidato em verdadeiro teste intensivo para verificar se ele poderia cair no santo. A eventualidade da ocorrência, e a história dos candoblés está repleta de casos, põe sempre em dúvida as qualidades espirituais do sacerdote, a quem se atribui o equívoco cometido. Muitas vezes a pessoa é suspensa ogã em uma casa e termina raspado, isto é, iniciado como filho-de-santo em outra. Neste caso, o equívoco é atenuado e o líder religioso não sofre tanto a maledicência de seus pares.

52 — Waldeloir Rego, em comunicação pessoal, me informou de um pai-de-santo que assim procede para que tenha sempre à sua disposição alguém preparado para exercer funções de adoxu, em caso de grande necessidade. Em recente livro, Altair B. Oliveira, seguramente falando de seu candoblé, fala de situação que muito se aproxima do acima relatado. "Durante a confirmação do ogã ou Ekédi, eles podem ou não ser raspados. Mas, um Ogã ou Ekédi que será a segunda pessoa do aláàse deverá, além de ser raspado, passar por todos os preceitos de feitura inerentes a um adóşù, inclusive em alguns ser adóşù, por exemplo, quando são confirmados para Āsògún do Òrìşà do bàbá ou Ìyálòdrìsà (bàbá ou ìyálààse) ou quando são confirmadas as Ekéjì Ìyáàlè (Mãe-da-casa). Isso porque eles recebem esse Oyè (cargo) e a responsabilidade de zelar pelo òrìsà e Orí do bàbá ou Ìyálààse (que são os bàbá ou Ìyálòdrìsà da casa)." (OLIVEIRA, Altair B. *Èlégùm*; iniciação no Candomblé: feitura de Ìyàwó, Ogán e Ekéjì. Rio de Janeiro: Pallas, 1955, p. 92.) Esse autor

108



informa ainda que a situação permite que o pai-de-santo ou a mãe-de-santo disponha sempre de uma pessoa preparada, que, na sua ausência, possa realizar certos rituais restritos aos adoxu.

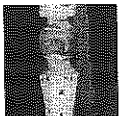
53 — LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candoblés jeje-nagôs da Bahia*. Op. cit., 92.

54 — CARNEIRO, Edíson. Op. cit., p. 95.

55 — Referindo-me à função da prece utilizada nos candoblés, tentei explicar que ela só tem importância e significado transcendental se realizada de modo contínuo, sem interrupções. A rigor, é isto que acontece também com o ato de sacrificar os animais votivos. O axogum não deve esquecer qualquer cântico e muito menos a técnica da matança. Ele, ao cantar, só passa para o cântico seguinte depois de ter utilizado seus mecanismos de ativação da memória. Raramente pedirá a alguém que o lembre de alguma canção, mas, se o fizer, estará absolutamente dentro da perspectiva da ação grupal. De qualquer maneira, dizia-me um informante: "Os Orixás não gostam de dúvidas e, se a pessoa pára sempre, eles não escutam nada." BRAGA, Julio. *O jogo de búzios; um estudo da adivinhação no candomblé da Bahia*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 55.

56 — Vivaldo Costa Lima assinala: "Em alguns terreiros, o axogum é sempre um filho de Ogum. Isto porque Ogum está associado à faca, instrumento atuante na maioria dos sacrifícios sangrentos. Daí, a já referida licença que sempre se deve pedir a Ogum, 'o dono da faca', quando se sacrifica qualquer animal nos candoblés." No mesmo parágrafo e

109



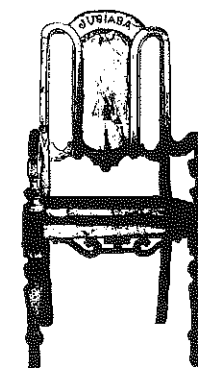
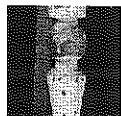
página, cita o dicionário de ABRAHAM que abona a palavra asogum (axogum) como o adorador de Ogum, para concluir que “a função na Bahia, apesar de os axoguns nem sempre serem filhos de Ogum, conserva a associação ritual do caráter privativo de Ogum, que é o ‘dono da faca’”. LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*, op. cit., p. 95.

57 — CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*, op. cit., p. 196. A autora abona a seguinte etimologia: ogã; ior: “kà” — bater; “lólé” — gratuitamente. A expressão parece aludir ao fato de que, em quase todos os terreiros da Bahia, o Ogã Alabê é muito respeitado e a ele se toma a bênção. Calofé é uma das expressões utilizadas para esse fim.

58 — SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. São Paulo: Odùdúwà, 1993, pp. 75-76.

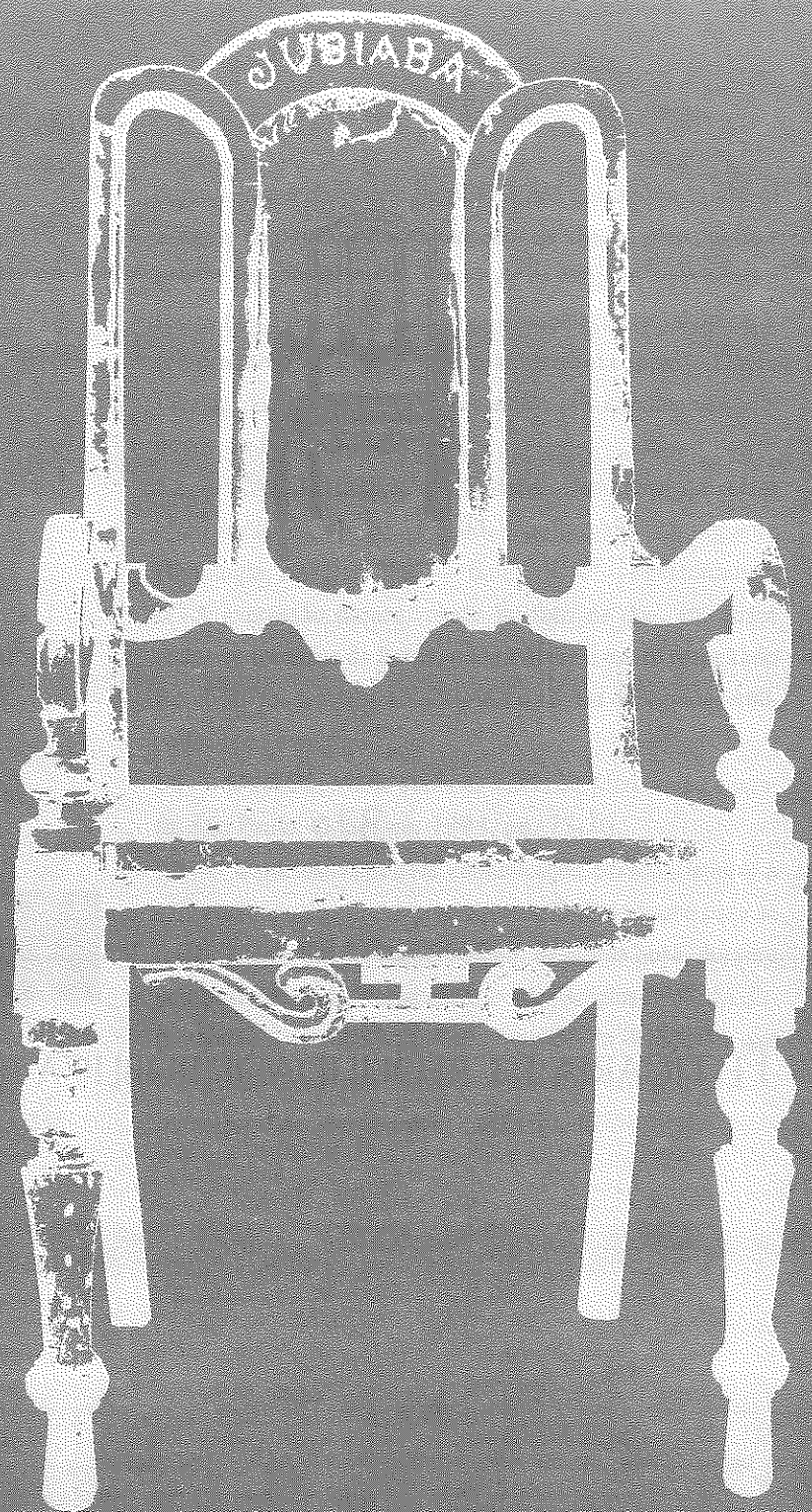
59 — Waldeloir Rego, em comunicação pessoal, lembra a expressão igualmente depreciativa de Ogã de Sopro para se referir àquele que foi suspenso ogã, de última hora, durante uma festa pública. Nesse caso, o líder religioso solicita discretamente, falando baixinho ao ouvido da divindade, que “suspenda como ogã” uma determinada pessoa, fugindo à regra geral do acerto prévio e em segredo.

110



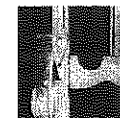
3

FEITIÇARIA E CREDULIDADE PÚBLICA



NO CAPÍTULO VI, *Candomblé feitiçaria e falsa medicina*, de *Na gamela do feitiço; repressão e resistência nos Candomblés da Bahia*,⁶⁰ examinei um processo judicial, instaurado no dia 3 de outubro de 1939, contra a pessoa de Nelson José do Nascimento, acusado de prática de feitiçaria e falsa medicina. No dia 18 de janeiro de 1941, o Exmo. Sr. Juiz de Direito da Primeira Vara Criminal redige despacho para pronunciar o réu culpado e incluso na sanção do artigo 157 da Consolidação das Leis Penais, então vigente.

Neste trabalho, examino o processo judicial,⁶¹ instaurado contra Herida Helena Costa,⁶² acusada de explorar a credulidade pública mediante sortilégios ou práticas congêneres, outra forma para falar de feitiçaria, embora não tenha sido considerada culpada pelas razões contidas nos autos judiciais. Aliás, um exemplo de equívoco, que somente a animosidade da classe dominante, aqui representada pelas leis e seus intérpretes, em face da presença da cultura reli-



giosa afro-brasileira, pode explicar a embrulhada judicial em que meteram a pobre mulher.

Utilizando o mesmo expediente de expor o processo, detalhadamente, nas suas peças fundamentais que consolidam o discurso jurídico e dão sentido à elaboração processual, pretende-se entender os mecanismos acionados para configurar o ato de exploração da credulidade pública, mediante sortilégios ou práticas congêneres, artifício jurídico que poderia também levar à condenação, àquela época, de qualquer adepto da religião afro-brasileira.

114



Com a exposição dessas peças e sua leitura pretende-se chegar a algumas formulações etnográficas do campo mágico-religioso, onde se encontram envolvidas as pessoas citadas nos autos, tais como a denunciante, elemento fundamental para a instauração desse tipo de inquérito policial, testemunhas e tantos outros personagens de maior ou menor significação na trama que engendrou a abertura e o encaminhamento do referido processo. A intenção central será a de tornar público um dos poucos

processos, dessa natureza, até hoje encontrados nos Arquivos Públicos da Bahia, e com ele revelar a insatisfação da sociedade que, pelos seus atos formais, intrigava-se com a presença da cultura religiosa afro-baiana e sua expressão mágica, que se distanciava, na essência, de padrões similares que dão sentido à cultura religiosa ocidental. Era a clássica visão preconceituosa da alteridade cultural, tida quase sempre por inferior aos padrões estabelecidos pela classe dominante. Mas o que estava em jogo não era tão-só a possível exploração da credulidade pública, por meio de sortilégios, e a extirpação de feiticeiros e quejandos, mas a hegemonia da Igreja Católica que, sintomaticamente, nunca aparece na qualidade de defensora de seu mercado e espaço sagrados, mas encontra, nos representantes da lei, advogados intransigentes de seus interesses, pretendidamente definidores de padrões excelentes de religião e cultura.

Para a instauração do inquérito é necessário que haja a figura do denunciante e esta apareceu na pessoa de Olga Santos Oliveira, que compareceu,

115



no dia 7 de junho de 1947, à Primeira Delegacia Auxiliar, da Secretaria de Segurança Pública, onde foi lavrado o seguinte Termo de Declaração, conforme exigência processual:

No dia sete do mês de junho de mil novecentos e quarenta e sete, compareceu à Delegacia Auxiliar, da Secretaria de Segurança Pública, da Bahia, onde se achava o Senhor Comissário Jorge Bittencourt, Olga Santos Oliveira, brasileira, baiana, solteira, com 28 anos de idade, nascida em 7 de julho de 1929, doméstica, instrução primária, cor branca, católica, condição econômica pobre, estado de sanidade física e mental aparentemente bom, filha de Boaventura Francisco de Oliveira (falecido) e Alcina Santos de Oliveira, residente na Avenida Barrieta, 9, Pitangueiras, Salvador.

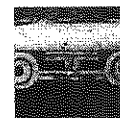
Olga compareceu à delegacia, alegando ter sido lesada em sua boa-fé e ludibriada pela acusada. Após a identificação de praxe e na forma da lei, declarou:

que no mês de janeiro próximo passado, conheceu a mulher de nome Herida Helena, mais conhecida por Edinha, em casa de uma sua amiga. Que tal mulher, se dizendo portadora de espíritos encantados, lhe propôs dizer algo sobre sua vida. Que por esse meio conseguiu tomar-lhe objetos e dinheiros; um vestido crepe mostarda, uma combinação de laque, nova, branca, uma idem rosa, um vestido e mais uma saia, um idem mais velho,



duas calças velhas para senhora, um par de argolas de ouro, um colar de pérolas fantasia, seis cadeiras de madeira, uma bacia nova, uma panela grande de alumínio, um ralo da mesma matéria, uma concha, seis pratos, sendo treze rasos, uma faca grande, pedaço de brim branco, três metros de tricoline azul, um par de sapatos, um carrinho de linha, dois metros de madraço, uma porcelana, uma tirina com tampa, uma sombrinha de seda vermelha, um vestido de seda estampado, uma combinação azul, uma bolsa azul-marinho, um par de sapatos azul-marinho camurça, um vestidinho bordado, um par de sapatinhos azul, um vidro de loção Zamora, uma lata de talco Realce, espelhos, fitas e coisas menores. Que, além desses objetos, lhe tomara diversas importâncias em dinheiro, tudo na importância de Cr\$ 7.828,90. Que a acusada reside na Rua Guedes Cabral, nº 8, Rio Vermelho. Que as cadeiras, panelas e bacia lhe foram entregues. Que pode apresentar do fato em questão as testemunhas: Idália Meneses, residente na Rua Daniel Lisboa, 65, Brotas, e Marcolino de tal, residente no Beco do Mandu, cujo nome ignora.

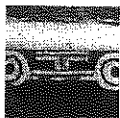
Nada mais havendo a tratar, mandou o Comissário encerrar o termo de declaração que foi lido, achado conforme, assinado pelo escrivão ad hoc, pelo próprio Comissário e por Olga Santos de Oliveira, a denunciante. No mesmo dia, o Comissário da Delegacia Auxiliar, Jorge Bittencourt,



instaurou, por meio de portaria, inquérito judicial, lavrado nos seguintes termos:

Tendo comparecido nesta Delegacia Auxiliar Olga Santos Oliveira, e se queixando de que, sob promessas enganosas, a mulher de nome Herida Helena, mais conhecida por Edinha, lhe havia tomado peças de roupas, outros objetos e dinheiro, tudo no valor global de Cr\$7.828,90 — nomeio o Sr. Armando Rosa, para, como escrivão *ad hoc*, funcionar no presente inquérito, depois de devidamente compromissado, e, em seguida, tomar por termo as declarações da queixosa e o interrogatório da queixada, prosseguindo nas demais diligências até o final.

118



A considerar os bens citados pela denunciante, muitos de uso comum e individual, tais como uma sombrinha de seda azul, bolsa, panelas, um par de argolas de ouro, bem como material que geralmente serve para *trabalhos*, de *descarrego* e de *sembaraço*, prescritos com muita frequência por pais e mães-de-santo da Bahia, tais como pedaço de brim branco, de madrasto e carrinho de linha; tudo isso leva a crer que se está diante de pessoas que manipulavam certo número de elementos utilizados no contexto da religião afro-brasileira.

A continuação da leitura etnográfica, ao lado das avaliações jurídicas contidas no *corpus* do processo, certamente permitirá uma avaliação mais precisa do envolvimento religioso das pessoas citadas.

No dia 9 de junho, no mesmo ano de 1947, foi lavrado *Termo de Interrogatório*. A identificação de praxe constatou que Herida Helena Costa é baiana, casada, tem dois filhos, nascida em 22 de maio de 1924, doméstica, curso secundário, morena, católica, tem condição econômica regular, seu estado de sanidade é aparentemente bom, era filha de José Couto Maia e Cacilda Couto Maia, e residente na Rua Guedes Cabral, 8, Rio Vermelho. Herida foi interrogada da maneira seguinte:

119



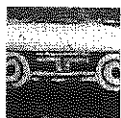
Pergunta: O que sabe dizer a respeito de uma queixa apresentada contra si por parte de Dona Olga Santos Oliveira, residente na Avenida Barrieta, nº 9, Pitangueiras, a respeito de uma exploração que lhe fizera, tomando-lhe objetos e dinheiros, tudo no valor de Cr\$7.828,90, sob promessa enganosa em torno de espíritos encantados? Resposta: que mantendo relações de amizade com uma sua colega de nome Nair Cunha, residente em uma das ruas do distrito de Brotas, a qual

instaurou, por meio de portaria, inquérito judicial, lavrado nos seguintes termos:

Tendo comparecido nesta Delegacia Auxiliar Olga Santos Oliveira, e se queixando de que, sob promessas enganosas, a mulher de nome Herida Helena, mais conhecida por Edinha, lhe havia tomado peças de roupas, outros objetos e dinheiro, tudo no valor global de Cr\$7.828,90 — nomeio o Sr. Armando Rosa, para, como escrivão *ad hoc*, funcionar no presente inquérito, depois de devidamente compromissado, e, em seguida, tomar por termo as declarações da queixosa e o interrogatório da queixada, prosseguindo nas demais diligências até o final.

A considerar os bens citados pela denunciante, muitos de uso comum e individual, tais como uma sombrinha de seda azul, bolsa, panelas, um par de argolas de ouro, bem como material que geralmente serve para *trabalhos, de descarrego e desembaraço*, prescritos com muita frequência por pais e mães-de-santo da Bahia, tais como pedaço de brim branco, de madrasto e carrinho de linha; tudo isso leva a crer que se está diante de pessoas que manipulavam certo número de elementos utilizados no contexto da religião afro-brasileira.

118



A continuação da leitura etnográfica, ao lado das avaliações jurídicas contidas no *corpus* do processo, certamente permitirá uma avaliação mais precisa do envolvimento religioso das pessoas citadas.

No dia 9 de junho, no mesmo ano de 1947, foi lavrado *Termo de Interrogatório*. A identificação de praxe constatou que Herida Helena Costa é baiana, casada, tem dois filhos, nascida em 22 de maio de 1924, doméstica, curso secundário, morena, católica, tem condição econômica regular, seu estado de sanidade é aparentemente bom, era filha de José Couto Maia e Cacilda Couto Maia, e residente na Rua Guedes Cabral, 8, Rio Vermelho. Herida foi interrogada da maneira seguinte:

Pergunta: O que sabe dizer a respeito de uma queixa apresentada contra si por parte de Dona Olga Santos Oliveira, residente na Avenida Barrieta, nº 9, Pitangueiras, a respeito de uma exploração que lhe fizera, tomando-lhe objetos e dinheiros, tudo no valor de Cr\$7.828,90, sob promessa enganosa em torno de espíritos encantados? Resposta: que mantendo relações de amizade com uma sua colega de nome Nair Cunha, residente em uma das ruas do distrito de Brotas, a qual

119



não sabe especificar, com a qual Olga Santos Oliveira morava. Dava ciência de que as pessoas acima foram despejadas da casa onde moravam, por ato de humanidade arranhou a casa de uma sua amiga de nome Idália, no lugar denominado Torro de Brotas, nº 65, a fim de que as mesmas se abrigassem, o que realmente foi feito. Olga, após isso, constantemente freqüentava a sua casa, tendo até a oportunidade de por vezes pernoitar. Que cerca de um mês e meio em sua residência apareceu um indivíduo de nome Marcolino, conhecido como pai-de-santo, que lhe fizera ver que ali estava para saber a respeito de um dinheiro, na importância de três mil cruzeiros e mais objetos que ali haviam sido entregues por Olga Santos Oliveira, pois desejava a restituição de tudo, a fim de proceder a um trabalho ritual em benefício da mesma. Pergunta: se realmente recebera dinheiro e objetos de Olga e se sabe onde reside o indivíduo Marcolino? Resposta: que não recebeu dinheiro nem objetos e que Marcolino reside no Beco do Mandu, nº 20. Ladeira do Acupe, Brotas.

Pergunta: se alguma vez Olga lhe falara sobre sessão espírita?

Resposta: que, de certa feita, Olga, como pessoa de casa, projetava fazer uma reunião, e que se ela ficasse boa de uma enfermidade, assim como vendesse uma casa de sua propriedade em Candeias, daria seis cadeiras ao santo conhecido por *Ogum de Ronda*, o que fez, entregando-as ao dito Marcolino, as quais saíram de sua casa. Isso há dias passados. Pergunta: se existem



testemunhas da veracidade destas suas respostas? Resposta: que sim, nas pessoas de Leonardo e Julia Duarte Barretto, residentes consigo. Pergunta: se tem mais alguma coisa a declarar? Resposta: Negativamente.

A leitura deste *Termo de Interrogatório* revela que algo está efetivamente errado, senão muito confuso, até aqui. Em nenhum momento percebe-se algum compromisso maior de Herida Helena Costa com práticas de feitiçaria que pudessem ser tomadas por exploração da credulidade pública mediante sortilégios. O que fica bastante claro é que se Ogum de Ronda não interferiu nisso tudo e curou a enfermidade de Olga, pelo menos é certo que ela acreditava no poder desta divindade. Do contrário, não teria entregue, ao pai Marcolino, as seis cadeiras prometidas.

Mas o processo tomará seu curso normal até os últimos procedimentos jurídicos de condenação ou absolvição. Vale logo indicar que, nesta fase do processo, aparece o envolvimento do indivíduo Marcolino, classificado como pai-de-santo e o nome de uma entidade, Ogum de Ronda, ainda hoje conhecida e cultuada nos candomblés da Bahia.



Ainda hoje, nos candomblés da Bahia, é muito comum o pai ou a mãe-de-santo solicitar do cliente ou da pessoa que se sente beneficiada pela intervenção das divindades um presente qualquer, *um agrado*, como se diz, que vai servir diretamente à casa ou aos santos. O gesto é visto como uma espécie de desprendimento do sacerdote, que prefere não aceitar retribuição pessoal, sempre pedindo alguma coisa para a casa. Conheço e privo da amizade de muitos líderes religiosos que se recusam a receber até mesmo dinheiro diretamente das mãos dos seus clientes e pedem, de maneira quase desinteressada, ou aparentemente descuidada, que coloquem *alí no pé do santo*, indicando assim um local bem preciso.

Os autos de interrogatórios foram concluídos em 13 de junho e já no dia 15, do mesmo mês, o Comissário Bel. Lourenço Aouad intimava as testemunhas citadas, Carmelita Alves, Marcolino José dos Santos e Altamirando Nascimento, para serem ouvidas, e solicitava do Sr. Escrivão que designasse dia e hora para a diligência. Conforme documento de



assentada, no dia 4 de julho, compareceram todos os três à Delegacia Auxiliar onde se achava o Sr. Comissário Bel. Lourenço Aouad e ali foram tomados os depoimentos. A primeira testemunha a falar foi Carmelita Alves Marques, baiana, solteira, nascida em doze de junho de 1921, doméstica, morena, católica, condição econômica pobre, filha de Emerentino Alves Marques e de Emiliana Santos Marques e residente na Rua Frederico Costa, 4, Brotas. Carmelita, obedecendo às determinações legais, sob palavra de honra prometeu dizer a verdade do que souber e lhe for perguntado, e, sendo inquirida a respeito do fato constante da portaria, disse:

que em dia do mês de janeiro próximo passado, encontrava-se a depoente na casa de Olga Santos de Oliveira, residente na Rua Frederico Costa, nº 4, quando notou que uma senhora sempre freqüentava a dita casa, senhora esta de nome Herida Helena, também conhecida por Edinha, e, se dizendo candomblezeira, pediu a amiga da depoente que lhe fornecesse algumas roupas usadas e dinheiro para comprar móveis para o santo "Ogum de Ronda", alegando que o dito santo, por intermédio da dita senhora, melhoraria a vida da amiga da depoente; que a amiga da depoente, tendo também interesse



em melhora de vida, muito embora fosse inexperiente, começou a dar tudo o que a dita senhora pedia, tendo dado somente em dinheiro de uma vez a importância de quatro mil cruzeiros, tendo dado ainda vários vestidos de sair, roupas internas, robes, sapatos e vários outros objetos de cozinha; que por várias vezes a depoente e outras pessoas diziam a Olga de a dita mulher a estar furtando e não lhe fazendo benefício algum; que por várias vezes, quando Olga, a chamado de Herida, freqüentava a casa desta última, ao sair dava por falta de dinheiro da sua bolsa e quando chegava em casa dizia a todos do que se havia passado. E mais não disse. Perguntada se a depoente conhece Herida Helena Costa de muito tempo e, no caso afirmativo, que relações de amizade mantém com a mesma? Respondeu que já conhece a cerca de um ano e seis meses, e que com a mesma manteve relações de amizade, tendo, no entanto, ultimamente separado da mesma devido a tais procedimentos. Perguntada se a depoente sabe de alguma nota desabonadora de Herida Helena Costa, respondeu que nada sabe em torno da vida de Herida Helena Costa. Perguntada se a depoente sabe mesmo por ouvir dizer a respeito da vida de Herida Helena Costa, "concluiu dizendo" que nada mais sabe a respeito da vida da indiciada.

A considerar o texto do interrogatório de Carmelita como verdadeiro, Herida Helena demonstra um certo desvio de conduta, apropriando-se de

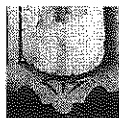


coisas alheias, além de prometer melhoria de vida às pessoas citadas, embora, neste último caso, isto seja um procedimento constante de pais e mães-de-santo na Bahia. Como quer que tenha sido, Helena não se declarou candomblezeira e o texto não é explícito quanto a uma possível exploração da credulidade alheia por meio de sortilégios ou práticas congêneres.

A segunda testemunha ouvida foi Marco-lino José dos Santos, com quarenta e sete anos, casado, artista, filho de Jorge José dos Santos e Joaquina Lidia Rôla dos Anjos, residente na Rua Alto do Cruzeiro, nº 25, Baixa do Cabula, analfabeto. E sob palavra de honra declarou que:

nos princípios do corrente mês, apareceu na residência do depoente a senhora Olga Santos Oliveira, acompanhada de uma conhecida do depoente, de nome D. Zezé, e relatou na presença do depoente que nos primeiros dias do mês que corre, veio à polícia a fim de se queixar contra uma senhora de nome Herida Helena Costa, pois esta senhora havia enganado D. Olga, dizendo que iria fazer-lhe o bem; que, desde o mês de janeiro, próximo passado, D. Olga vinha dando dinheiro a fim de que esta lhe fizesse os benefícios de que necessitasse, e com tais promessas Herida conseguiu





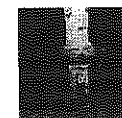
enganar a boa-fé de D. Olga, levando somente em dinheiro a quantia de três mil e vários cruzeiros, levando ainda em roupas e móveis e ainda utensílios domésticos mais de cinco mil cruzeiros; que sendo Herida conhecida do depoente, esta a procurou e em caráter amigável fez-lhe ver que tal procedimento não era legal, uma vez que Herida era uma senhora de bom comportamento e não ficava bem lesar uma pessoa de modo tão incorreto; que logo que o depoente se entendeu com Herida, esta lhe dissera que D. Olga não lhe havia dado nada a não ser seis cadeiras, uma bacia e uma panela de alumínio, e, quanto à importância, nunca recebera nada de D. Olga, tendo caído em contradições dizendo que somente recebera três mil cruzeiros e que esta importância havia gasto de acordo com a manifestação de "Ogum de Ronda", e gasto também em despesas de casa. E mais não disse. Perguntado se é real ter Herida feito entrega ao depoente de algum objeto pertencente a D. Olga? Respondeu que Herida entregou ao depoente os seguintes objetos: seis cadeiras de madeira, uma bacia de alumínio e uma panela do mesmo metal. Perguntado se o depoente sabe se Herida tem procedido deste modo com outras pessoas, conseguindo assim proveitos ilícitos para o seu bem-estar. Respondeu que Herida é dada a tais casos, e com este é o segundo caso feito por Herida, com uma moça residente na Avenida Oceânica. Perguntado se o depoente sabe se Herida já foi presa ou processada alguma vez por crime de furto? Respondeu que não

sabe. Perguntado se tem mais declarações a fazer? Respondeu que mais nada tem a declarar.

Nada mais havendo, mandou a autoridade competente encerrar o depoimento que lido e achado conforme foi assinado pela autoridade, assinando a rogo do depoente, por ser analfabeto, o sr. Manuel Jacinto de Menezes, e, finalmente, pelo escrivão que datilografou e subscreveu.

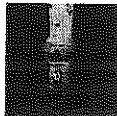
O depoimento de Marcolino pouco acrescenta de novo aos autos do processo. Apenas é intrigante o fato de ele saber com detalhes de possíveis *trapalhadas* de Herida e falar com ela em termos de aconselhamento. Marcolino estava bem envolvido com esta estranha história, de roubos, de intrigas, de ciúmes, santos e ofensas, como se verá...

A terceira testemunha ouvida foi o indivíduo de nome Altamirando Nascimento, brasileiro, natural deste estado, com trinta e nove anos de idade, carpinteiro, filho de Bartolomeu do Nascimento e Maria Isabel do Nascimento, residente na Rua Corte



Grande, nº 27, Rio Vermelho de Cima, sabendo ler e escrever, testemunha compromissada na forma de Lei, que declarou sob palavra de honra dizer a verdade de tudo o quanto sabia e lhe for perguntado e, sendo inquirido a respeito do fato constante da portaria que lhe foi lida, disse o seguinte:

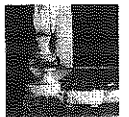
que em princípios do mês corrente, se encontrava o depoente na residência do Sr. Marcolino José dos Santos, quando apareceu em companhia de D. Zezé, uma senhora conhecida do depoente, uma senhora de nome Olga e se queixava ao Sr. Marcolino de que uma senhora de nome Herida, residente nas bandas do Rio Vermelho, lhe havia tomado cerca de oito mil cruzeiros em moeda corrente e roupas e móveis, alegando ainda que se encontrava em uma casa de favor, pois tendo dinheiro que tinha, Herida havia tomado, alegando que por meio de "Ogum de Ronda" melhoraria a situação de D. Olga, que D. Olga depois de ter se queixado ao Sr. Marcolino, pediu a este Sr. que fosse a casa de Herida a fim de ver se pelo seu intermédio havia alguma importância; que Marcolino satisfez o pedido de D. Olga, tendo esta senhora dado ao Sr. Marcolino seis cadeiras, uma bacia de alumínio e uma panela de alumínio. E mais não disse. Perguntado se o depoente conhece de muito tempo a senhora Herida? Respondeu que já conhece Herida há mais de oito anos. Perguntado se o depoente



sabe de algum ato ilícito praticado por Herida? Respondeu que não sabe. Perguntado se mesmo por ouvir dizer o depoente sabe se Herida já foi presa ou processada por ter praticado algum crime? Respondeu que há cerca de um mês Herida deu uma facada em uma moça e se encontra processada. Perguntado se o depoente tem mais declarações a fazer? Respondeu que mais nada tem a declarar.

Nada mais havendo, mandou a autoridade encerrar o depoimento que, lido e achado conforme, foi assinado pela autoridade, depoente, e, finalmente, pelo escrivão que datilografou e subscreveu. Para além dos comprometimentos de Herida com práticas religiosas afro-brasileiras, é óbvio que se trata de pessoa de difícil conduta e índole agressiva, a considerar a agressão à mão armada contra uma moça, conforme está citado no depoimento.

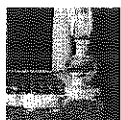
O testemunho de Altamirando Nascimento complica mais ainda, portanto, a situação de Herida, ao revelar que já tem algum antecedente pouco recomendável, como o de agredir alguém com faca, sendo, por isto, processada. Preenchidas as formalidades de praxe, foram os autos conclusos e redigido rela-



tório pelo Comissário Lourenço Aouad, da Delegacia Auxiliar da Secretaria de Segurança Pública da Bahia, no qual, como se lerá, o inquérito policial considera Herida infratora no que está disposto no artigo 27 da Lei das Contravenções Penais, salvo melhor juízo. Ainda que possa parecer por demais repetitivo, de vez que o relatório do inquérito do qual se dá, neste texto, ampla notícia, é redigido a partir da queixa inicial e do que se ouviu das testemunhas arroladas, não deixa de ser uma síntese que permite uma visão mais geral do desenrolar do processo, até esta fase. Por isso, será aqui transcrito tal como lavrado, em 21 de junho de 1947.

Originou-se o presente procedimento penal, tendo em vista o comparecimento a esta Delegacia de D. Olga Santos de Oliveira, dando queixa de ter sido explorada sob promessas enganosas, pela mulher de nome Herida Helena, vulgarmente conhecida por Edinha, que lhe havia tomado peças de roupas e outros objetos, além de dinheiro, tudo no valor global de Cr\$ 7.828,90.

D. Olga Santos de Oliveira, ouvida em termos de declarações (fls. 400), disse que no mês de janeiro p. passado em casa de uma amiga sua conheceu uma mulher de nome Herida Helena, mais co-

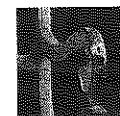


nhecida por Edinha, que se dizendo portadora de espíritos encantados propôs lhe dizer algo sobre a sua vida e que sob este pretexto a acusada conseguiu tomar da vítima vários objetos e certa importância em dinheiro, perfazendo um total de Cr\$ 7.828,90.

Herida Helena, interrogada sobre a procedência da acusação a si imputada, declarou ter travado conhecimento com Olga Santos de Oliveira em casa de uma sua amiga de nome Nair Cunha e que ali sabendo foram despejadas, a sua amiga e a vítima, todavia, por um ato de humanidade, colocou-se em casa de uma outra amiga de nome Idalia. Olga após isso visitou-a freqüentemente, tendo por vezes em sua casa pernoitado. Em maio deste ano, apareceu em sua casa um indivíduo de nome Marcolino, conhecido como pai-de-santo, para saber a respeito da importância de Cr\$ 3.000,00, que fora entregue por Olga Santos de Oliveira, pois desejava a restituição de tudo, a fim de que pudesse proceder um ritual em benefício de Olga.

Interrogada ainda sobre o recebimento de dinheiro, negou o fato, dizendo mais, que, de certa feita, a vítima, com mais algumas pessoas da casa, projetava fazer uma reunião e caso melhorasse de uma enfermidade e efetuasse a venda de uma casa sita em Candeias daria recompensa dos benefícios advindos, seis cadeiras ao "santo" chamado Ogum de Ronda, e que foi cumprida, sendo as cadeiras entregues ao Sr. Marcolino.

Foram ouvidas três testemunhas que disseram o seguinte:



Carmelita Alves Marques, que em janeiro do corrente ano, quando na residência de Olga Santos de Oliveira, encontrou uma senhora de nome Herida Helena, que se dizendo candomblezeira pediu à vítima que lhe fornecesse algumas roupas usadas e dinheiro para comprar móveis, para o santo Ogum de Ronda, alegando que o dito santo melhoraria a vida da vítima por intermédio da citada senhora, que de certa feita a vítima entregou à acusada a quantia de quatro mil cruzeiros, além de roupas internas, robes, sapatos e utensílios de casinha e que a vítima fora por várias vezes admoestada por si a outras pessoas que Edinha a estava roubando, pois não viam os propalados benefícios.

Marcolino José dos Santos, que em princípios do mês de julho, por intermédio de uma senhora de nome Zezé, conhecera em sua própria residência Olga Santos de Oliveira, que lhe disse ter a acusada enganado, pois com promessas de lhe fazer o bem, lhe havia tomado somente de uma vez a quantia de três mil e vários cruzeiros e objetos outros. Que sendo amigo da acusada, procurou-a amigavelmente, visando a demovê-la do intuito desonesto, pois a mesma era pessoa de bom comportamento. Desse entendimento, apesar da acusada haver de princípio negado o recebimento da importância, que, após várias contradições, dissera ter recebido apenas três mil cruzeiros, importância gasta na manifestação do santo Ogum de Ronda e outras despesas da casa.



Interrogado sobre se o mesmo tinha recebido de Herida Helena algum objeto pertencente a Olga Santos de Oliveira, disse ser verdadeiro o fato.

Altamirando Nascimento, que em dias do mês de julho encontrava-se em casa de Marcolino, quando ali apareceram Olga Santos de Oliveira e D. Zezé. Aquela queixando-se de uma exploração que fora vítima por parte de Herida Helena, pois esta se comprometera com a vítima, para melhorar sua saúde, extorquindo-lhe dinheiro, objetos e outros utensílios.

Estes fatos, aliás pouco contundentes, apurados no inquérito, levaram o delegado Lourenço a admitir que a acusada Herida Helena Costa infringiu o disposto do art. 27 da Lei de Contravenções Penais. Ora, a pobre da Herida não explorou a credulidade pública, mediante sortilégios, predição do futuro, explicação de sonho ou práticas congêneres, o que a enquadraria na respectiva Lei de Contravenções. Aliás, uma das absurdas leis de cerceamento da vida religiosa que servia, como uma luva, para coibir as práticas litúrgicas formalmente não-ocidentais. Falo de formalidade porque grande parte do comportamento e das atividades mágicas praticadas ou concebidas no Brasil tem



origem na velha Europa, permeando as religiões ditas reveladas que ali se praticam, a partir de prédicas de temor e pecados de toda natureza. É evidente que o artigo 27 da Lei de Contravenções Penais parece ter sido concebido por juristas preconceituosos que, legislando a pulverização principalmente dos cultos afro-brasileiros, exploravam, esses sim, a credulidade pública ao garantirem, quase em sortilégio, que aqueles atos eram daninhos à sociedade.

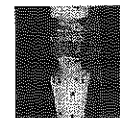
134



Mas o processo segue seu curso. No dia 21 de julho de 1947, os autos conclusos foram encaminhados ao Meritíssimo Juiz de Direito da Primeira Vara Criminal, com pedido de urgência. Em 7 de agosto é requerido o prosseguimento do processo na forma do artigo 536 e seguintes do Código de Processo Penal. No dia 2 de outubro deu início a ação do processo em causa, intimada que fora Herida na forma da Lei, e foi lavrado o auto de qualificação e interrogatório da denunciada Herida Helena Costa, como na forma abaixo:

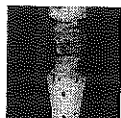
Aos dois de outubro de mil novecentos e quarenta e sete, nesta Cidade Salvador, Capital do Estado da Bahia, no Edifício do Fórum, na rua da Misericórdia, zona da Sé, desta cidade, onde na sala das audiências se achava o Exmo. Dr. Perminio Alves Maia de Amori, Primeira Vara Criminal da, digo Direito da Segunda Vara Criminal da Comarca desta Capital, servindo neste processo por impedimento do Dr. Pretor que se acha na Jurisdição Plena da Primeira Vara Criminal, comigo Escrivão e seu cargo, aí compareceu a Sra. D. Herida Helena Costa, de vinte e três anos de idade, brasileira, baiana, casada, doméstica, residente na Avenida Arlinda Vera, Rio Vermelho de Cima, nº 35, sabendo ler e escrever. Pelo Dr. Juiz foi lido à denunciada o art. 186 do Código Penal e explicada a sua finalidade, passando ao interrogatório pela maneira seguinte: em dias do mês de fevereiro, a princípio de março do corrente ano, voltando a interrogada da casa de sua mãe de criação que é em Brotas, em caminho deparou-se com a execução de um despejo porque ali estavam os oficiais de Justiça Idelfonso e um outro cujo nome não sabe, e como tal cousa lhe despertasse a atenção a denunciada foi ver do que se tratava; que teve então ocasião de se deparar com uma sua conhecida de nome Nair, que aflita lhe pedira socorro para o que se estava passando; que a interrogada disse a Nair que não a podia socorrer em sua própria casa, porém que tinha uma amiga para quem iria apelar na certeza de que ela não deixaria de atender ao seu pedido: que dirigiu-se

135



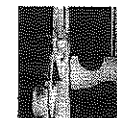
então a denunciada à casa de Idália que é na Rua Padre Daniel Lisboa e falando a Idália num apelo muito sério, pois até pediu a Idália que pela bênção da mãe a mesma atendesse ao seu pedido no sentido de socorrer Nair que estava em situação vexatória. Idália atendeu e a interrogada chamou um caminhão que passava no momento dirigido pelo chofer de nome Januário, porém não sabe a interrogada o número do veículo e nesse caminhão transportou tudo o quanto pertencia a Nair para a casa de Idália; que em companhia de Nair foi para a casa de Idália Olga Oliveira Santos, que pela sua condição financeira vivia às expensas de Nair; que Nair permaneceu em casa de Idália uns três meses de onde se mudou em companhia de Olga para o Cabula e de onde foram despejadas da casa que alugaram porque segundo a interrogada soube a isto foram levadas pela prática de macumba, pois tomavam em mão de diversas pessoas galos e galinhas para despachos; que de certa feita Olga foi a casa da denunciada e lhe propôs organizarem uma sessão de macumba e que para isso ela, Olga, compraria seis cadeiras para arranjar em casa; que a interrogada não aceitou tal proposta pois não se mete nessas coisas, porém ainda assim Olga saindo com a interrogada foi a uma casa de móveis que fica situada na subida da Ladeira de Santana de propriedade do Sr. Samuel e comprou três cadeiras e mandou para a casa da interrogada; que tendo a interrogada dado a Olga uma bacia de banho pertencente a sua filha para que Olga

136



se banhasse, Olga levou a dita bacia e comprou uma outra mandando para a casa da interrogada em pagamento; que de certa feita apareceu em casa da interrogada um senhor de nome Marcolino pedindo-lhe que entregasse os objetos constantes de uma lista que ele levava e que dizia pertencerem a Olga, pois ela havia mandado buscar; que a interrogada disse ao dito Marcolino que Olga ali tinha tão-somente as três cadeiras e a bacia, ao que Marcolino acrescentou que queria também levar a importância de um conto e tanto que Olga disse achar-se a mãos da interrogada; que a interrogada disse a Marcolino que não era verdade porque Olga não tinha esse dinheiro para ela quanto mais para dar à interrogada; que efetivamente Olga tinha um vestido usado em casa da interrogada, com o qual se utilizava todas as vezes que ia para a casa da interrogada passar dias; que tudo isso disse a Marcolino todas as vezes que ele fora a casa da interrogada para tratar do assunto; que Marcolino disse à interrogada que Olga estava precisando dos objetos em causa para vencer e fazer um trabalho que estava orçado em três contos de réis e que era ele quem ia fazer o trabalho; que quanto ao procedimento de Olga pode dizer o Coronel Lobo que pediu providências a polícia referentemente ao caso a um Senhor Ambrosio; que a interrogada teve ocasião de dormir em casa do Coronel Lobo receosa dos escândalos que Olga praticava na porta da sua casa; que foi ao Cabula para tomar providências contra Olga e Nair o investigador

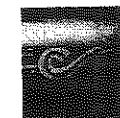
137



Dagobasto; que no caso trata-se de uma calúnia de Olga pois a interrogada por algumas vezes sofreu privações, até na sua alimentação para amparar Olga; que de referência as provas já feitas não é verdadeira; que conhece Olga Oliveira Santos como já disse, porém não a tem como vítima e as testemunhas são pessoas suspeitas como oportunamente provará; que não é verdadeira a imputação que lhe é feita; que não tem motivo particular a que atribuir a imputação que lhe é feita nem conhece pessoa alguma a quem a mesma deva ser atribuída, que nunca foi presa nem processada. Tendo a interrogada negado a prática da infração que lhe é atribuída o Dr. Juiz pediu-lhe as provas de suas alegações; pela denunciada foi dito que no momento não lhe é possível fazer, porém pede o prazo da lei para seus advogados ou Maiores Octavio Cesar de Salles Pontes e Cosme de Farias as dêem, no prazo da lei. Pelo Dr. Juiz foi aferido. Nada mais havendo, mandou o Dr. Juiz encerrar este auto em que assina com a interrogada depois de lido e achado conforme. Em tempo: dado o presente auto para a interrogada assinar pela mesma foi dito que não sabe ler nem escrever e que a sua assinatura no interrogatório na polícia foi feita por ela mesma copiando de um papel que para ali levou, porém no momento não lhe é possível repetir aqui o feito, pois em verdade é analfabeta, por isso o Dr. Juiz convidou para assinar a rogo o Sr. Marcolino Manoel dos Passos, Segundo-Sargento da Força Policial do Estado, que compareceu em Juízo em companhia da interrogada.



O termo de qualificação e interrogatório, uma espécie de súmula da parte do inquérito policial, não acrescenta muita coisa em relação ao caso e muito menos oferece mais indícios de que Herida tenha cometido crime de exploração da credulidade pública mediante sortilégios, embora esteja efetivamente envolvida em um universo de crença afro-brasileira. Mais parece vítima do que culpada. Ainda que os autos não ofereçam mais detalhes das relações pessoais entre ela e as pessoas citadas, tudo parece tratar-se de uma trama maldosa, fruto de algum desentendimento entre as partes, caso contrário a citada Olga jamais teria denunciado Herida nos termos em que foi feita a denúncia. A leitura do auto de interrogatório revela a figura do pai-de-santo Marcolino, que não esconde sua situação de gente-de-santo e, portanto, diretamente envolvido com a prática de rituais afro-brasileiros. Marcolino procurou Herida para tomar os objetos que estariam nas mãos dela, que serviriam



para fazer o *trabalho* que custaria em torno de três contos de réis e era ele mesmo quem iria fazê-lo.

Mas o processo contra Herida continua.

Os autos foram conclusos em 21 de julho de 1947, encaminhado ao MM Juiz de Direito da Primeira Vara Criminal, que o encaminhou incontinenti ao Juiz substituto, deixando de exercer jurisdição no referido processo, por ter presidido a diligência do inquérito policial o seu tio Jorge Bittencourt. E assim foi designado o dia 2 de outubro, às 14 horas, para início do processo, sendo expedido o mandado citatório e de intimação da já considerada contraventora Herida Helena Costa,

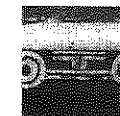
para comparecer perante este Juízo na forma, na Rua da Misericórdia, a fim de ser interrogada no processo de contravenção que corre por este Juízo, pelo fato da dita contraventora haver em janeiro do ano em curso tomado a Olga Santos Oliveira, roupas e outros objetos, bem assim dinheiro, tendo no valor tal de sete mil, oitocentos e vinte e oito cruzeiros (Cr\$ 7.828,00) sob promessas enganosas. O que cumpra na forma e sob as penas da Lei, Bahia, 29 de setembro de 1947. Eu,



Annibal Oscar Vital Carnaúba, subscrivão, que o escrevi. Em tempo: A denunciada deverá ser intimada para o dia 2 de outubro, pelas 14 horas. O que cumpra na forma da lei. Bahia, 29 de setembro de 1947. Eu Annibal Oscar Vital Carnaúba, subscrivão, que escrevi.

Herida não assinou o recibo de contrafé, pois, segundo o Oficial de Justiça Benvenuto da Costa Braga, o seu estado nervoso não permitiu. Embora os autos do inquérito policial afirmem que Herida sabia ler e escrever, tudo indica que era analfabeta, o que já fora constatado quando solicitada a assinar o auto de qualificação e interrogatório. Naquela ocasião, o Juiz convidou para assinar a rogo Marcolino Manoel dos Passos, Segundo-Sargento da Força Policial do Estado.

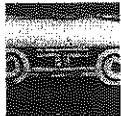
O processo prosseguiu, decorreu o prazo da Lei sem que fosse apresentada a defesa prévia e nova data, 20 de outubro, foi marcada para realizar a audiência de julgamento. Herida, certamente aconselhada por seus advogados, não atendeu a várias outras convocações e em março de 1948 a Justiça não sabia do seu paradeiro.



No mês seguinte é contatada uma sua irmã de nome Helena Herida, residente na Av. Veras, no nordeste de Amaralina, nº 5, que informou que sua irmã estava no Hospital Juliano Moreira, aos cuidados do Dr. Elso Arruda, médico do referido hospital.

Várias diligências foram feitas para encontrar Herida no Juliano Moreira, sem nenhum sucesso. Para o Oficial de Justiça, “foi dito que ali não tem nenhuma doente com este nome, mas que é possível que esteja com outro nome e que havendo pessoa que a conheça franqueará a entrada, a fim de que se esclareça a verdade”, e mais uma vez Herida não foi intimada. A Justiça solicitou a presença de Olga, a denunciante, para acompanhar a busca e a identificação de Herida no hospital, que ali não foi encontrada. Foi marcada nova data, 29 de maio de 1948, para nova audiência e julgamento, e nessa audiência compareceu o seu advogado, o Dr. Octávio Sena de Faria. Depois das formalidades jurídicas,

142



pelo Dr. Juiz foi dada a palavra ao Representante do Ministério Público, e disse que: ante as provas dos autos, requeria a condenação da indiciada nos termos do art. 27 da Lei de Contravenções Penais. Dada a palavra ao advogado da indiciada, o Coronel Octavio Cesar de Salles Pontes, que disse que: a sua constituínte, retardada mental, não é passível de condenação; é portadora de psicose maníaco-depressiva; esteve recolhida no Hospital Juliano Moreira, isso afirma porque sob suas vistas esteve o atestado médico daquele manicômio, documento não juntou muito embora constasse o prenome certo, todavia o cognome estava errado, assim, a bem dos interessados da Justiça, e também da sociedade, deveria a indiciada ser internada no Hospital Juliano Moreira, para ser tratada dessa morbidez e não no cárcere. Fará o íntegro Juiz, Justiça. E por nada mais haver mandou o Dr. Juiz, encerrar a audiência e da mesma fosse lavrada a presente até tirada a cópia para ser junta aos autos que em seguida me serão conclusos para sentença final. E eu, Annibal Oscar Vital Carnaúba, subscrivão, que escrevi, e vai assinada pelo Sr. Dr. Juiz e demais interessados depois de lida e achada conforme. E eu, Reynaldo Mattos, Escrivão, que subscrevi. (assinados) João Baldoíno de Oliveira Andrade, Octavio Cesar de Salles Pontes, Octavio de Sena Faria e Manoel Bevenuto da Costa Braga.

Finalmente, no dia 13 de agosto de 1948, foi publicada a sentença pela qual Herida foi ab-

143



solvida. Mas o Promotor Público, irrisignado com a decisão do Juiz, “auferido no processo de contravenção a que responde Herida Helena Costa, quer recorrer da mesma para a Câmara Criminal do Tribunal de Apelação e assim requer a V. Excia. se dignar mandar tomar por termo seu recurso que depois de processado com observância das formalidades legais deve seguir aquele superior cartório. Bahia, 4 de setembro de 1948.”

E o Termo de Apelação foi assim lavrado e apresentado à Egrégia Câmara Criminal:

144



O presente recurso tem por si a própria falta de fundamento da sentença ocorrida. A absolvição da contraventora Herida Helena da Costa é mais perigosa do que a própria contravenção que ela cometeu. Não há nos autos prova alguma da insanidade mental da contraventora. Ao contrário disso, existem provas de que ela jamais esteve recolhida ao nosso único Hospital de Alienados, pois informado o oficial de justiça por uma irmã que a mesma se encontrava no Hospital Juliano Moreira (fls. 27), o mesmo oficial, em companhia de pessoa que conhecia Herida, deu uma busca em todas as dependências do referido Hospital, não a encontrando. A fuga da contraventora, ao ponto de não ter sido

encontrada apesar de intensamente procurada, obrigando-a a ser citada por edital (fls. 39), é bem um índice veemente de sua responsabilidade criminal, a fuga tem sido sempre entendida como indício de criminalidade. Porque temia ser presa, receava a ação da Justiça, pois sentindo-se culpada nem cuidou de defender-se. Ausentando-se, com certeza, procurou evitar os efeitos de seu ato; demonstrou não poder defender-se com êxito. Seu fim foi, incontestavelmente, pôr-se segura contra a punição, logo feita a prova de como havia procedido. Pelo provimento deste apelo por ser de Justiça. Bahia, 8 de setembro de 1948.

E a resposta da Egrégia Câmara Criminal foi exarada em 11 de setembro de 1948, e assim, se chega ao fim de um processo, contendo vários equívocos, salvo evidentemente a absolvição de Herida, mulher tida por mentalmente doente:

A sentença (...) mereceu ser confirmada, ante a evidência da prova consubstanciada nos presentes autos. De fato Herida Helena Costa, mulher mentalmente doente, não explorou a credulidade pública, mediante sortilégios, predição do futuro, explicação de sonho ou práticas congêneres. Ao contrário, pelo seu estado mental foi vítima da exploração de Marcolino José dos Santos, pai-de-santo, contra quem nada se articulou. Olga Santos de Oliveira, cuja presença assiduamente na casa do pai-de-santo, espontaneamente

145



foi atendendo com pedidos, que lhe eram feitos por Marcolino, para quem apelava, confiante no êxito de um casamento há tempos idealizado e por muito tempo, também, não realizado.

Na verdade, uma grande armação de intriga pessoal entre Olga e Marcolino contra a pobre da Herida, intriga que ocupou, por muito tempo, as autoridades jurídicas da Bahia.

Em face do exposto, as autoridades concluíram, em última instância, que não se configurou exploração de credulidade pública mediante sortilégios, predição do futuro, ou práticas congêneres, contravenção prevista no art. 27 da respectiva lei.

Aqui chega ao fim o processo cujo trâmite legal durou quase dois anos. Não se teve qualquer precisão quanto à saúde mental de Herida, tida por retardada mental, e que não foi encontrada internada no Hospital Juliano Moreira. Quem sabe um artifício dos seus advogados! Ficou, isto sim, constatado o anseio muito grande das autoridades policiais em enquadrar Herida, ainda que poucas fossem as evidências, na lei de contravenção,

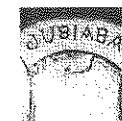


no seu artigo 27, que prevê pena para quem explorasse a credulidade pública por meios de sortilégios, mandingas e *trabalho feitos*. Preocupação maior foi, certamente, a do Promotor Público, que também detectou nos autos provas evidentes de contravenção. É bem verdade que assim fazia em função e em nome da Lei. Mas deixou explícita a inquietação de responder pela parcela da população sempre ávida em ver varridas da sociedade baiana aquelas ações chamadas de feitiçaria e que apenas serviam para macular a imagem de marca de uma sociedade preocupada com a primazia de suas tradições européias.

Ainda bem que houve a absolvição.

Mas o resultado não absolve aquela sociedade e suas leis inquisitoriais que, insisto, estavam de prontidão para reprimir, a qualquer custo, a explosão e formação de uma sociedade eminentemente afro-baiana.

Malandro foi pai Marcolino, que passeou sorrateiro pelo processo adentro, certamente com es-



cárnio e picardia, apoiado no poder emanado de Ogum de Ronda, rondou as páginas dos autos, fez a macumba que quis e saiu de mansinho disso tudo. Mas pai Marcolino, pelo que se depreende dos autos, não era flor que se cheirasse.

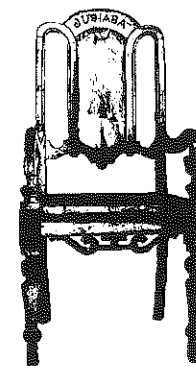
NOTAS

60 — BRAGA, Julio. *Na gamela do feitiço; repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.

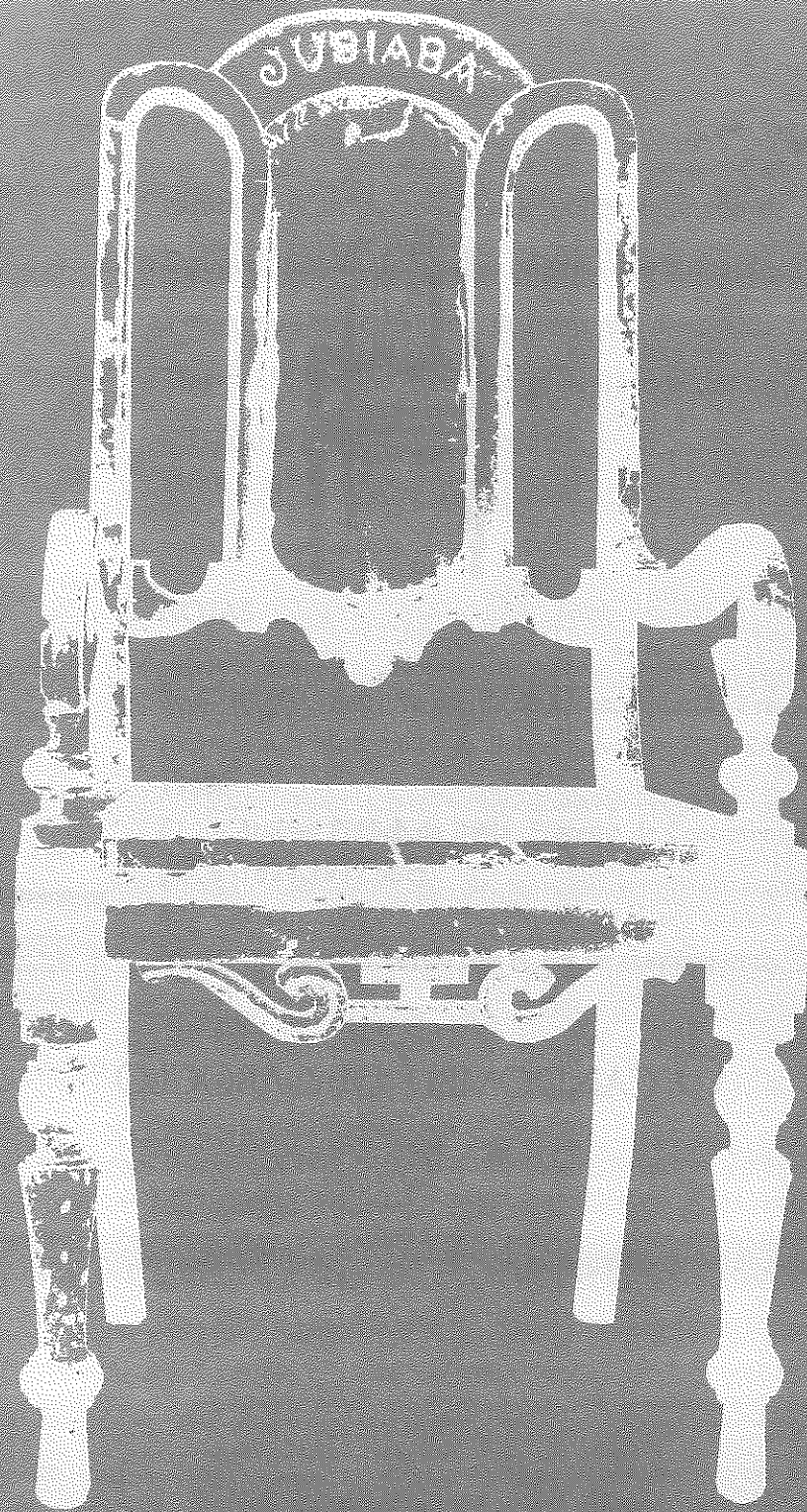
61 — Arquivo Público da Bahia. Processo de Contravenção. n.º 1624.1947.(n/c).

62 — No processo, ora aparece Herida sem H, ora aparece com H. Optamos por Herida com H, por ser mais freqüente.

148



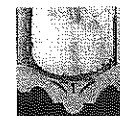
4



ESTE ENSAIO SUGERE ALGUMAS hipóteses de trabalho que poderão ser testadas com pesquisas orientadas, do ponto de vista antropológico, para a compreensão de uma variante estrutural da religião afro-brasileira, conhecida na Bahia e no Brasil por candomblé de caboclo.

A análise do encontro desta variante com as religiões indígenas de um modo geral, no sentido de evidenciar as possíveis relações estruturais entre ambas, parece da maior importância para os estudos afro-basileiros e instrumento capaz de contribuir com os estudos sobre a influência da cultura indígena na paisagem cultural do Brasil.

O pouco conhecimento que se tem da cultura religiosa indígena e, em especial, da cultura guarani pré-jesuítica, assim como do candomblé de caboclo, tem sido obstáculo maior quando se pretende compreender o processo de interinfluência cultural que marcou e deu contorno definitivo à variante do candomblé que mais se afastou do modelo original africano.



Egon Schaden, em *Aculturação indígena*, quando realiza a análise das diversas fases aculturativas da religião dos guaranis, não deixa de assinalar essa dificuldade:

Se houvesse descrições mais ou menos satisfatórias da cultura guarani pré-jesuítica no tocante à esfera espiritual, seria relativamente fácil determinar em que medida se perpetua na religião da tribo a marca da ação cristianizadora dos tempos coloniais; já que não as possuímos, o que se pode fazer é tentar uma análise do sistema pré-jesuítico com referência ao que nele se encontra de semelhante ao Cristianismo e, a título complementar, as eventuais correspondências existentes na religião de outras populações do grupo tupi e guarani.⁶⁴

152

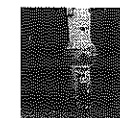


Para a descaracterização da religião indígena, sabemos que concorreu, de maneira substancial, o trabalho dos jesuítas, realizado em obediência, até certo ponto rígida, à sua orientação catequética, sem falar da influência cristã a que estiveram expostos ou submetidos mais recentemente em decorrência da presença de missionários, católicos ou protestantes, perto ou dentro de suas aldeias. Ao trabalho sistemático dos missionários, foram

se somar os contatos com as populações rurais já profundamente marcadas por uma espécie de catolicismo popular bastante distanciados dos dogmas da religião católica apostólica romana.

De uma maneira geral, a grande preocupação dos jesuítas era a conversão dos grupos indígenas à propalada fé cristã, usando para isto de todos os expedientes, alguns nem sempre confessáveis, embora todos confessionais, cujos artifícios ideológicos resultavam em subestimação aos mais representativos valores religiosos das culturas indígenas, nem sempre em condições de resistir a um processo aculturativo no sentido de preservar alguns dos seus traços culturais mais representativos.

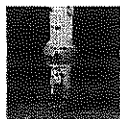
153



Aquilo que os jesuítas supunham ser a benéfica ação cristianizadora dentro dos padrões vigentes da época representava para a cultura indígena o instrumento que iria acionar o processo de desorganização tribal no plano ideológico, já iniciado por força dos contatos dessas tribos com segmentos da

sociedade nacional, atingindo, desta forma, as bases mais profundas da vida ritual dos índios.

A ação jesuítica, bem planejada do ponto de vista de sua catequese, resultaria em sérias consequências para a cultura indígena, como bem acentuou Arthur Ramos: “movidos de zelo, perfeitamente explicável na sua obra de cristianização dos indígenas, os padres jesuítas ignoravam fenômenos de reação contra-aculturativa que sucedem quando duas ou mais culturas entram em contato. O resultado foi assim uma espécie de compromisso, em que as crenças dos indígenas não desapareceram mas se disfarçaram ou se deformaram das maneiras mais imprevistas, até os dias de hoje.”⁶⁵ Às vezes, no caso da ação jesuítica, a cultura tupi e guarani assimilou elementos estranhos à sua religião, acentuando, paradoxalmente, “valores centrais da própria doutrina primitiva, reinterpretando ensinamentos do cristianismo”, como bem ressaltou Egon Schaden.⁶⁶ Isto parece ter ocorrido com a religião dos tupinambás, especialmente no que se refere à figu-



ra mítica de Tupã, o qual ascendeu à categoria de deus supremo e assim foi considerado pela etnologia brasileira como verdade absoluta. Sabe-se, entretanto, que Tupã, na mitologia tupi e guarani, era personagem mítico de segunda categoria, sem nenhuma característica de deus supremo, como quiseram lhe emprestar os jesuítas. Os catecúmenos é que já no período da colonização passaram a considerá-lo como tal, o que foi lucidamente esclarecido por Alfred Métraux.⁶⁷ Foram os jesuítas que passaram a interpretar o termo com o significado de coisa sagrada, misteriosa e excelente, porquanto se tratasse de um termo que mais se ajustava à noção de Deus da religião revelada e, desta forma, mais fácil se tornaria a pregação da doutrina cristã aos indígenas, o que, aliás, aconteceu quando os missionários católicos entraram em contato com grupos culturais não-ocidentais. Na maioria das vezes, procuraram identificar no hagiológico dessas religiões o personagem mítico ou a divindade que mais se aproximasse, pelos seus atributos, à noção do Deus



Cristão, a exemplo do que ocorreu com Olórun, da religião dos Iorubás da Nigéria.⁶⁸ Contudo, não parece ter sido fácil a identificação de Tupã com o Deus Cristão, embora tenha sido mais operacional no processo da cristianização dos índios, em que pese ser bastante restrita a área de disseminação do culto a essa divindade, decerto uma criação dos tupis da costa do Brasil e dos guaranis do Paraguai.⁶⁹

O personagem mítico que mais se ajustaria à noção do Deus Cristão nas religiões indígenas (tupi) seria Monan, não pelos atributos divinos gerais, mas, sobretudo, pela qualidade de Deus criador do mundo, tal como nos conta a seguinte lenda:

Monan criara o céu, a terra, os pássaros e outros animais. A terra era uma planície sem montanhas nem mares, pois tudo isso surgiria depois. Os povos viviam em paz, gozando os benefícios da obra do criador; mas, com o tempo, os homens entregaram-se a tais destinos que começaram a desprezar o próprio Monan, que residia entre eles.

Ofendido, Monan afastou-se dos homens e enviou à terra o fogo celeste que destruiu todos os seus viventes e revolucionou a crosta terráquea formando



montanhas e vales. No caos, salvou-se apenas Ivan-Nagé que, transportado para o céu, aplacou as iras de Monan; este compadeceu-se dos homens e derramou na terra copiosas chuvas que extinguíram o fogo, criando os rios e outras águas. O mar ainda hoje conserva a salinidade produzida pela combustão das rochas.⁷⁰

Como é fácil compreender, o criador do mundo, Monan, não se prestaria aos interesses dos padres jesuítas, se considerarmos sua personalidade mítica definida por traços de evidentes semelhanças com a do deus da religião revelada, especialmente quanto à qualidade de criador do Universo e de todas as coisas que nele existem. Estamos seguros quanto à intencionalidade da escolha de Tupã em detrimento de Monan, baseada nas prováveis consequências desastrosas que poderiam advir para o trabalho catequético, caso os indígenas houvessem identificado aquele Deus com o seu criador do mundo, Monan. Verificar-se-ia, então, o revigoração da tradição mítica redefinida em função dos contatos com os jesuítas, mas, por outro lado, esse revigoração funcionaria como obstáculo à



transmissão da doutrina e, em última análise, em sério entrave no processo de destribalização.

No caso particular dos guaranis, se tal ocorresse, seria um agravante a mais ao que Egon Schaden qualificou, com acerto, de “aspecto trágico da sua situação”, e que se resume “na impossibilidade de abdicarem de seu espírito místico enquanto ainda se reconhecem por índios e, portanto, etnicamente diversos da população que os rodeia. E não deixam de reconhecer-se por índios enquanto a sua consciência se nutre dos valores da ideologia nativa. Incapazes de assimilar-se, mas incapazes também de realizar o ideal de vida que a cultura lhes propõe, tornavam-se inexoravelmente vítimas da apatia elegíaca, já tão bem caracterizada por Nimuendaju. Não obsta que procurem compensar esse pessimismo pela valorização etnocêntrica da religião tribal, atitude que predomina hoje nos grupos em via de desintegração.”⁷¹

A escolha de Tupã prende-se também ao fato de que, sendo um a divindade secundária no



panteão tupi e guarani, portanto, mais íntima dos indígenas, a obra catequética seria realizada com resultados mais satisfatórios.

O criador do mundo, pela sua qualidade de ser supremo, se afasta das atividades da tribo como deus ocioso, portanto não se prestava aos interesses jesuíticos, sendo, assim, renegado a um plano secundário ou, pelo menos, omitido nas pregações, em favor de Tupã, um herói civilizador, noção talvez mais exata “e que não está em contradição com seus atributos” um dos quais é, precisamente, o de herói mítico, capaz de provocar trovão e relâmpago, tal como ocorre com Xangô dos lorubás.⁷²

A ascendência de Tupã à categoria de Deus Supremo, pelas razões anteriormente esboçadas, justificaria, provavelmente, no plano das diversas formas de manifestações religiosas marcadas pela simbiose entre elementos indígenas e afro-brasileiros, a inexistência de um culto organizado e direcionado para aquela divindade e de nenhuma representação simbólica como normalmente acon-



tece com as divindades cultuadas nessas religiões. Vale lembrar que, nas religiões ditas tradicionais, tal como sucede com quase todas as religiões africanas, não se verifica qualquer forma de culto à divindade suprema, que permanece inatingível na sua transcendência, e o seu relacionamento com os homens só se torna possível graças à existência de divindades 'secundárias' e intermediárias, que são alcançadas por meio de cultos organizados. Essas divindades, na religião afro-brasileira, têm suas representações simbólicas, antropomórficas, fitomórficas, zoomórficas ou outras que lhes marcam seu caráter, sua personalidade, a partir das quais se estabelece o diálogo com o universo sagrado. Acrescente-se a tudo isso o fato de que a divindade suprema dos lorubás da Nigéria transformou-se em deus universal para a maioria dos afro-brasileiros e rivaliza com a divindade suprema da Igreja Católica pelas qualidades intrínsecas, seus atributos e importância teogônica na criação do mundo. Assim, dificilmente uma divindade como

160

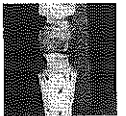


Tupã, que, deixando de ser divindade secundária para se transformar num deus supremo, independentemente das forças culturais que alicerçam sua existência, poderia, após os contatos com a cultura nacional, sobreviver numa forma sincrética qualquer, o que ocorreu com algumas divindades do hagiológico africano, especialmente nos candomblés de caboclo, onde é cultuado, por exemplo, o prestigiado Ogum Marinho das Águas Claras.

O candomblé de caboclo foi, na Bahia, o que mais se difundiu e vem se difundindo, e alguns dos segmentos rituais que lhe são característicos conseguem penetrar em candomblés mais tradicionais, que preservam com mais nitidez o modelo recorrente jeje-nagô.

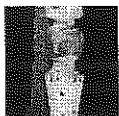
Edison Carneiro, pioneiro dos estudos sobre o candomblé de caboclo, já assinalava, em 1948, a aproximação e interinfluência entre as nações de candomblé, e citava famosos terreiros ketos, que prestigiavam os caboclos, onde prestava-se homenagem a esses encantados.

161



Os candomblés não mais se dedicam a uma só 'nação', como antigamente, seja porque o chefe atual tem nação diferente da do seu antecessor, e naturalmente se dedica às duas, seja pela camaradagem que existe entre as pessoas mais conhecidas de todos os candomblés, o que faz com que se homenageiem as pessoas tocando e dançando à maneira das suas respectivas nações. Já não é raro tocar-se para qualquer nação em qualquer candomblé. Assim, 'acrescenta o autor', no Engenho Velho e no Gantois, duas casas onde a tradição queto exerce uma verdadeira tirania, pude ver cantar e dançar para encantados caboclos. É verdade que, nos candomblés nagôs, isto raramente acontece, mas é uma deferência a que não podem fugir nem mesmo esses candomblés.⁷³

162



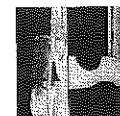
Manuel Querino justifica o surgimento do candomblé de caboclo pela convivência de índios e negros africanos, nas aldeias ou nos engenhos, e pela permuta dos elementos da cultura religiosa desses grupos, mesclada aos ensinamentos da religião revelada dos missionários.⁷⁴

Não nos parece muito fácil aceitar as explicações de Querino, especialmente porque faltam elementos históricos mais contundentes que permitam a avaliação da intensidade dessa convivên-

cia entre negros e índios e a dimensão desses contatos na esfera religiosa. Houve sucessivos encontros entre negros e índios no período colonial, mas não parece terem sido tão intensos ao ponto de produzir um segmento religioso sincrético, como geralmente é definido o candomblé de caboclo. É possível, que a partir do momento em que se verificaram esses contatos, germinou, de alguma forma, um embrião desse candomblé. Lembramos ainda que os índios que mantiveram contatos permanentes com os negros já se encontravam marcados pela catequese, e o que lhes restava do seu passado — o que os definira como grupo ou como índio —, provavelmente não seria colocado de forma explícita quando em confronto com grupos diferentes.

Por mais que se considere a troca de elementos culturais entre as culturas em apreço, a figura de Tupã permaneceu ausente desse processo, apesar de os jesuítas lhe terem dado foro de grande divindade, de Ser Supremo.

163



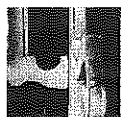
Ainda que não se possa, no estágio atual em que se encontram as pesquisas, falar dos primeiros momentos e as razões que gestaram o candomblé de caboclo, pode-se, entretanto, afirmar:

a) trata-se de uma variante do candomblé que incorporou um número considerável de elementos da cultura religiosa indígena, e de outras práticas religiosas como, por exemplo, o espiritismo popular;

b) a incorporação de elementos indígenas se processou quase sempre de forma indireta, resultante da presença das religiões africanas em regiões definidas culturalmente pela cultura indígena;

c) não existe no candomblé de caboclo, o culto organizado a Tupã — o que só seria possível caso ele não estivesse identificado como ser supremo.

Entretanto, somente trabalhos mais analíticos, sobre o candomblé de caboclo, assentados em dados etnográficos bem consistentes e, paralelamente, o estudo de outros segmentos religiosos comprometidos com a cultura indígena,



poderiam esclarecer a real contribuição indígena às diferentes manifestações religiosas afro-brasileiras, a exemplo do candomblé de caboclo.

NOTAS

63 — Este artigo foi originalmente publicado com o título “El candomblé de caboclo y sus relaciones con la cultura indígena” in: Cuadernos afro-americanos, año 1, nº1, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1975, pp. 118-125. Aqui se publica, pela primeira vez, em português, sem qualquer atualização do texto original para que fique preservado seu caráter de documento. Muitos trabalhos sobre o candomblé de caboclo foram publicados ao longo desses anos. Destaco, aqui, o trabalho de Jocélio que, gentilmente, considera este artigo como uma das pistas que o fizeram “argumentar que o Caboclo não deve ser visto como mero resultado de contatos étnicos entre negros e índios, mas sim nos moldes de uma representação que dá conta do índio como legítimo ‘dono da terra’”. TELES DOS SANTOS, Jocélio. *O dono da terra; o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995. p. 12.

64 — SCHADEN, Egon. *Aculturação indígena; ensaios sobre fatores e tendência de mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos*. São Paulo: Rev. de Antropologia. São Paulo, 13:1-315:1965. p. 104.



65 — RAMOS, Arthur. *Introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante, 1947. p. 493. 2v. il. (Coleção Estudos Brasileiros, série B, I-1a.)

66 — SCHADEN, Egon. *Aculturação indígena*, op. cit., p. 104.

67 — METRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás*, e suas relações com as demais tribos tupi-guaraní. São Paulo: Nacional, 1950.

68 — Levantamos a hipótese de que a tão propalada noção de 'sincretismo afro-católico' deve ter sido em parte construída pela Igreja Católica, na sua política de converter um número cada vez maior de indivíduos. A explicação que ganhou cidadania de verdade exclusiva e absoluta remete sempre a responsabilidade para os negros que teriam buscado, para ludibriar seus senhores, a identificação de seus deuses e seus mitos com os santos católicos. É difícil imaginar esses senhores absolutamente estúpidos aceitando tacitamente essas imaginosas explicações. Se aconteceram, e a história registra algumas ocorrências, foram casos isolados que não servem para explicar, por uma única via, a regra do encontro de dois universos mágico-religiosos que deveriam se interpenetrar, com concessões e trocas de elementos componenciais de suas estruturas sagradas.

69 — RAMOS, Arthur. *Introdução à antropologia brasileira*, op. cit., p. 112.

70 — METRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás*, op. cit., pp. 92-93.

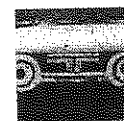
71 — SCHADEN, Egon. *Aculturação indígena*, op. cit., pp. 286-7.

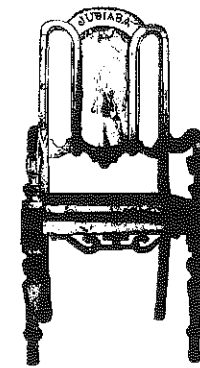


72 — RAMOS, Arthur. *Introdução à antropologia brasileira*, op. cit. p. 125.

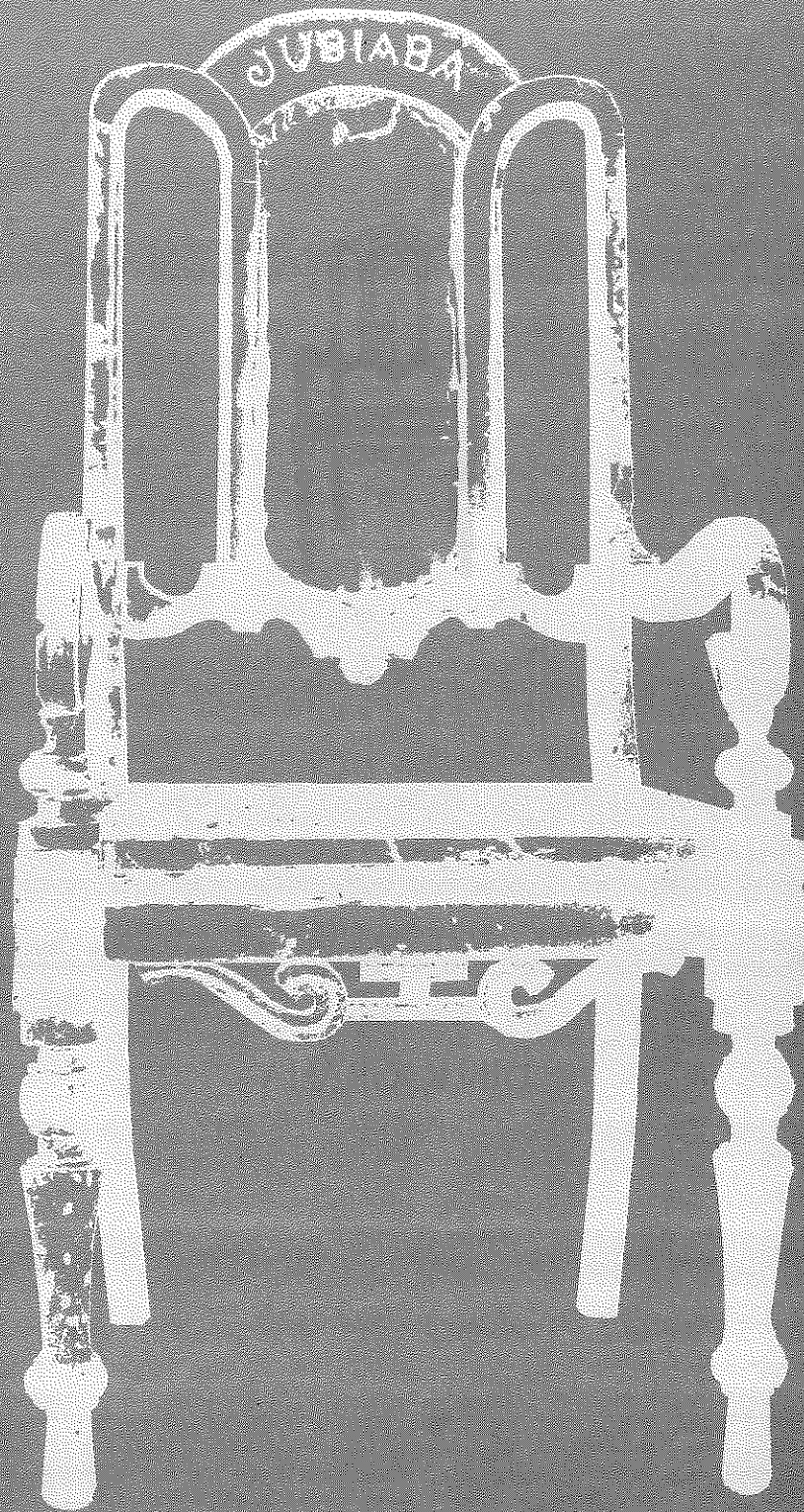
73 — CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio: Conquista, 1961. pp. 59-60.

74 — QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio: Civilização Brasileira, 1938. p. 117.





BIBLIOGRAFIA



ABRAHAM, R. C. *Dictionary of modern Yoruba*, London: University of London Press, 1958.

AKINDELE & C. Aguessi. *Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto Novo*. IFAN-Dakar, 1953.

BASTIDE, Roger. A cadeira de ogã e o poste central. In: *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *O candomblé da Bahia; rito nagô*. São Paulo: Nacional/INL, 1978.

BOHANNAN, Paul. *Social anthropology*. New York: Rinehart and Winston, 1963.

BRAGA, Julio. *O jogo de búzios; um estudo da adivinhação no candomblé*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *Na gamela do feitiço; repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.

_____. Etnocentrismo: um problema teórico para o trabalho de campo em antropologia, revista *Univérsitas*. Salvador, (33):77-84, jul./set., 1985.



PRANDI, José Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo; a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

QUERINO, Manuel. *A raça africana e seus costumes*. Salvador: Livraria Progresso, 1955.

_____. *Costumes africanos no Brasil*. Rio: Civilização Brasileira, 1938.

RAMOS, Arthur. *Introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante, 1947.

_____. *O negro brasileiro; etnografia religiosa e psicanálise*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista do negro baiano*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. São Paulo: Oduduwa, 1993.

SCHADEN, Egon. *Aculturação indígena; ensaios sobre fatores e tendência de mudança cultural de*

tribos índias em contato com o mundo dos brancos. São Paulo: Rev. de Antropologia. São Paulo, 13:1-315:1965.

SILVEIRA, Renato. "Pragmatismo e milagres de fé." In: REIS, José João (org.). *Escravidão e invenção da liberdade; estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

TELES DOS SANTOS, Jocélio. *O dono da terra; o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.

VERGER, Pierre. "Bori, primeira cerimônia de iniciação ao culto dos orisa nago na Bahia, Brasil", In *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, nº .9, pp. 269-91, 1955. Reeditado in: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (coord.) *Oloorisa; escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Agora, 1981.

WILLIAM, Thomas Rhys. *Field methods in the study of culture*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1967.



Este livro foi composto nas tipologias Lydian BT 12/22 e Delphian ATT 24/28,8.

O papel de miolo é Offset 75g/m², e o de capa, Cartão 250g/m².

Foi impresso no Armazém das Letras Gráfica e Editora,
no Rio de Janeiro, em junho de 2009.

fundas relações do ogã com o universo sagrado afro-brasileiro, pode servir de instrumento de auto-estima para quantos se encontram na posição de ogã na escala da hierarquia religiosa dos candomblés.

Eu fico muito contente quando vejo um ogã que desempenha seu papel de maneira decente e com competência, pois, assim, está honrando seu terreiro e sua comunidade religiosa. É admirável observar um ogã engajado e dedicado às funções que lhe foram solicitadas pelos líderes religiosos. Este merece, verdadeiramente, o carinho de ser chamado de pai.

Agradecendo a Julio Braga pelo convite, estou convencida do sucesso deste trabalho dedicado aos ogãs, esses baluartes de ontem e de hoje.

Que a cadeira de ogã seja ocupada na hora certa e pela pessoa certa.

Mãe Beata de Iyemonjá

