



**Universidade
Federal
do Rio Grande
do Sul**

Reitor
Tuiskon Dick

Pró-Reitor de Extensão
Waldomiro Carlos Manfrói

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação
Abílio Afonso Baeta Neves

Pró-Reitor de Administração
José Serafim Gomes Franco

Pró-Reitor de Planejamento
Edemundo da Rocha Vieira

Pró-Reitor de Assistência
à Comunidade Universitária
Fernando Irajá Félix de Carvalho

Pró-Reitor de Graduação
Darcy Dillenburg

EDITORA DA UNIVERSIDADE

Diretor
Sergius Gonzaga

CONSELHO EDITORIAL

Cell Regina Jardim Pinto
Fernando Zawislak

Günter Welmer

Ivo Sefton de Azevedo

Joaquim B. da Fonseca

Luis Alberto De Boni

Mário Costa Barberena

Mário Rigatto

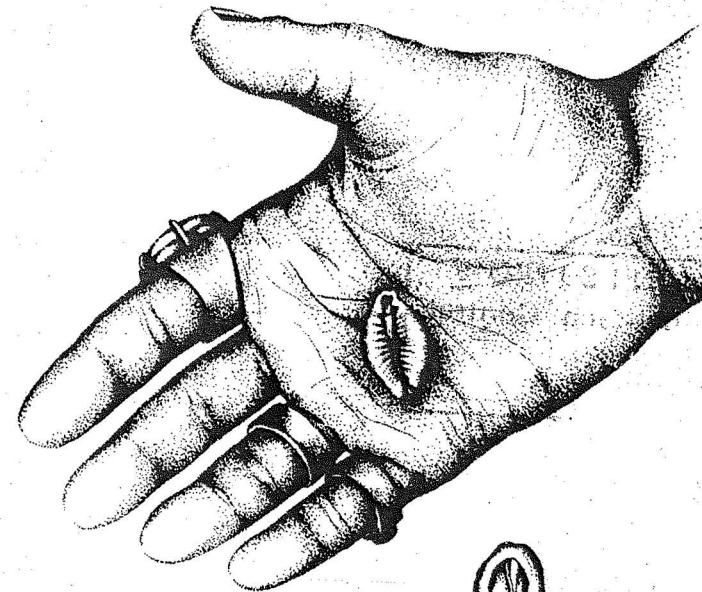
Sergio Roberto Silva

Sergius Gonzaga

Luiz Duarte Vianna, presidente

Editora filiada à
EDUNI-SUL — Associação das Editoras
Universitárias da Região Sul,
ABEU — Associação Brasileira
das Editoras Universitárias
e participante do
PIDL — Programa Interuniversitário
para Distribuição do Livro.

O BATUQUE DO RIO GRANDE DO SUL



**ANTROPOLOGIA
DE UMA RELIGIÃO
AFRO-RIO-GRANDENSE**

Norton F. Corrêa



**Editora
da Universidade**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

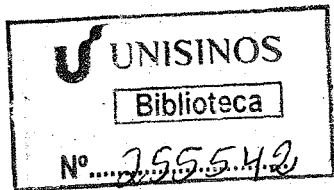
115768

Copyright © Norton F. Corrêa

5D

299.6(816.5)

C8246



À memória das babalôas Mãe Moça da Oxum (Lídia Gonçalves da Rocha) e Mãe Ester da Iemanjá (Ester Ferreira), mestras nos mistérios da religião e da pessoa humana, mas que me deram também inesquecíveis lições de vida.

Vinham pelos caminhos,
ruas e encruzilhadas
abertos por Bará
ante a oferenda do galo, do milho
ou do cabrito quatro-pé.

Vinham pelos caminhos
atendendo ao chamado de um tambor
que bate dentro de seus próprios peitos:
tuc-tuc-tuc

Vinham pelos caminhos
– pele magnética –
atraídos ao imã ancestral.

Vinham
– caules decepados –
nutrir-se nas raízes.

“No caminho da casa-de-nação”
Oliveira Silveira

NORTON F. CORRÊA

Apresentação

Faz anos que venho estudando as religiões afro-brasileiras, concentrando sobretudo a minha atenção sobre o Xangô de Pernambuco. Sempre tratei o culto a partir de uma perspectiva antropológica das mais ortodoxas. A religião faria parte daquela totalidade chamada cultura, compreendendo, na famosa definição de Edward Tylor, “conhecimento, crença, arte, lei, moral, costumes e quaisquer outros hábitos e capacidades, adquiridos pelo homem enquanto membro de uma sociedade”. Sempre, por conseguinte, rejeitei a hipótese de um inconsciente coletivo hereditário, com idéias e representações inatas, tal como proposto por Carl Gustav Jung e, até certo ponto, por Sigmund Freud (por exemplo em *Totem e Tabú*), seguidos entre nós por esse clássico dos estudos afro-brasileiros que foi Arthur Ramos.

Se há porém uma influência que abalou minha antropologia convencional, esta foi precisamente a de Norton Corrêa, que estuda o Batuque como etnógrafo e antropólogo, mas que também o intui e adivinha, partindo daquela “cumplicidade essencial” — quase mais de artista que de cientista — que só se pode ter com aquilo que a gente ama e com que a gente se identifica no mais profundo da personalidade. Não sei nem, apesar disso, se Norton, que é também um antropólogo de credenciais impecáveis, segundo a linha dos Herskovits, Lévi-Strauss, Turner, Geertz, apercebeu-se do seu impacto sobre minhas idéias. O fato é que os textos que li, os filmes a que assisti, da autoria de meu ilustre colega gaúcho, começaram a me fazer suspeitar que essa profunda manifestação de identidade vital, substancialmente a mesma no Recife e em Porto Alegre, Xangô aqui, Batuque ali, Candomblé ou Mina acolá, resultasse de mais que um simples modelo de comportamento socialmente aprendido e transmitido de uma geração a outra através do processo de socialização.

As sutilezas dos gestos e das interpretações são exatamente as mesmas na ocasião, por exemplo, de uma cena de sacrifício, entre os membros do Batuque e do Xangô. Eu sei que Norton chega a suspeitar de uma influência direta do Nordeste sobre o Rio Grande do Sul e há, de qualquer modo, a origem Jeje-Nagô que se encontra na base, cá e lá. Mas eu aqui não defendo argumentos e apenas expri- mo a minha suspeita de que os padrões religiosos se transmitiriam do mesmo modo que os modelos de nossos sonhos. Jungianismo? Arquétipos? Inconsciente coletivo **racial**? O que explicaria que os brancos da Umbanda e até do Candomblé jamais consigam expressar os deuses com a mesma força dos negros? Mas o que é que eu sei, o que é que nós sabemos a respeito disso tudo? Eu só sei que não há respostas simplistas para as grandes interrogações históricas e etnológicas. Na minha qualidade, já não direi de antropólogo, mas de xangozeiro, eu imediatamente reconheço os símbolos e a vivência dessa que, em certo sentido, tornou-se “minha

religião”, quando entro em museus de antigüidades greco-romanas, sobretudo do Baixo-Império. (Penso, entre outros, no Romisch-Germanisches Museum, de Colônia.) Os espelhos de Vênus (os abebês de Oxum), os machados duplos de Mitra (os oxês do deus Xangô) fazem-me compreender que não se trata apenas, no Batuque e no Xangô, de uma essência africana preservada no Brasil, mas da alma naturalmente pagã, que forma o substrato básico de nosso ser.

Roberto Mota

Ph.D em Antropologia Cultural
pela Columbia University, NY.

Prefácio

O presente trabalho corresponde à dissertação de Mestrado que apresentei na Universidade Federal do Rio Grande do Sul em junho de 1989. Como integrantes da banca, os doutores José Joaquim Proenza Brochado, meu orientador, e Ari Pedro Oro, ambos da UFRGS, além de Yvonne Maggie, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

O título original, “Os vivos, os mortos e os deuses: um estudo antropológico sobre o Batuque do Rio Grande do Sul”, foi modificado para o atual. Embora meus dados tenham sido obtidos quase que apenas em Porto Alegre, refiro-me ao Batuque do Rio Grande do Sul por duas razões: primeiro porque ele está tão associado e comprometido, culturalmente, com o quadro do Estado sulino como o Xangô ao Pernambuco ou o Candomblé à Bahia. Mas não se entenda com isto que representem as únicas modalidades rituais afro-brasileiras existentes nestes locais. Em segundo lugar é porque Porto Alegre, no mínimo a partir do início do século XX, estabeleceu-se como o grande pólo irradiador da religião para o restante do Estado.

A coleta de dados foi baseada quase que somente em pesquisa de campo, o que me leva a introduzir um comentário.

O trabalho de campo, em Antropologia — parece óbvio dizer — nem de longe se assemelha, por exemplo, ao de um químico de laboratório. Porque, antes de mais nada, se lida com pessoas, e as pessoas, ao contrário das substâncias químicas, além de pensarem e reagirem de forma muito menos previsível, são sobretudo dotadas de emoções e sentimentos. Surge uma situação, então, em que a pessoa do pesquisador (em muitas de suas múltiplas dimensões) interage diretamente com as também múltiplas dimensões das pessoas dos pesquisados, tornando-se ambos atores/participantes do mesmo drama. Isto equivale dizer que a presença de uns termina inevitavelmente por fazer parte da vida (e da história dela, pois) dos outros.

Entretanto, chama atenção, na bibliografia antropológica, a escassez de referências, por parte da maioria dos autores, sobre esta faceta de suas histórias-de-vida. É como se um robô sofisticado e invisível realizasse observações e depois expressasse friamente o que viu, as conclusões que obteve. Subjacentes a isto talvez estejam duas idéias: uma, a ânsia de legitimar a Antropologia como “Ciência”; e, associada à primeira, também a idéia de que as verdadeiras ciências são as chamadas “exatas”, em que quantificações e mensurações são mais fáceis, enquanto que o distanciamento é inerente à própria natureza do trabalho. Em outras palavras, é tentar assumir a posição do químico, que em nada se envolve ou é envolvido com o material com que trabalha. Isso se reflete inclusive no estilo de escrever: frases complexas (como as fórmulas químicas elaboradas) recheadas, muitas vezes desnecessariamente, de termos técnicos (que se pretendem de exatidão matemática), o que não raro termina prejudicando o entendimento do próprio texto. Não se falando é claro, no discurso de poder que se esconde por trás desta

forma de estilo: pensa-se o trabalho talvez como algo esotérico, que naturalmente nasceu para os poucos que saberão decifrá-lo.

Isto, de um lado impede o acesso dos pesquisados aos dados aí contidos; e de outro lado, coloca aqueles no papel único de fornecedores de informações, pouco se pensando em devolver-lhes o que se buscou, procurar promover seu crescimento no sentido amplo do termo. Referindo-se especificamente ao caso do negro — a abundância de estudos sobre ele, mas os escassos benefícios que lhe têm resultado — não é por outra razão que um militante do Movimento Negro do porte de Clóvis Moura menciona que as populações negras e sua cultura têm sido a “*Drosophila melanogaster* de nossos cientistas sociais” (Moura, 1988: 115).

Quanto ao envolvimento com os pesquisados, acredito que, quanto mais em um tempo de pesquisa longo, torna-se muito difícil (para não dizer impossível) o não-envolvimento. Em meu caso, pesquisando durante 20 anos, tal envolvimento foi inevitável. Neste período muitos daqueles com quem convivi, passaram da categoria formal de “informantes” para a de “amigos”. E, em que pesem as restrições que tal situação possa ter ocasionalmente trazido (como sentir-me no dever de omitir certas informações que viessem a prejudicá-los, como menciono adiante), os resultados positivos foram muito maiores. Graças à amizade pude ter acesso a informações que de outra forma teria obtido com muito mais dificuldades; ou até, não obtido. Algumas destas relações solidificaram-se tanto, ao longo deste tempo que, se eu deixasse totalmente de pesquisar sobre a religião ou estas pessoas abandonassem-na, a amizade continuaria incólume.

Isto quer dizer que minha própria história-de-vida, em diversos aspectos, está ligada (e em outros até confunde-se) com as dos pesquisados. Em termos específicos do trabalho, alguns destes aspectos estão transcritos no capítulo VIII. Mas outros fragmentos dela afloram aqui e ali, nas técnicas usadas, na forma como enfoco as situações, nas reações que minha presença provocou nos grupos. Tanto mais que minha identidade de “branco”, “pesquisador”, “universitário” (e depois “professor”) que objetivamente nada teria a ver com o Batuque, muitas vezes foi usada, como veremos em seguida, para interferir, em situações extra-religiosas, em benefício de templos ou pessoas do culto.

O fato de assumir abertamente meu envolvimento com os pesquisados (inclusive no decorrer do texto), bem como a intenção de tentar devolver-lhes o material deles obtido, teve diversos desdobramentos.

Primeiro, o fato de assumir a condição de envolvimento corresponde a adotar o paradigma hermenêutico, como é conhecido em Antropologia, sinteticamente expresso por Roberto Cardoso de Oliveira (Oliveira, 1988). Ou seja, é aquele em que o pesquisador se coloca consciente e simultaneamente como sujeito cognoscente (aquele que procura compreender), e objeto cognoscível (fazer-se também alvo da própria pesquisa). Levado pela mesma disposição, submeti previamente capítulos do trabalho (ou a dissertação já pronta) ao pai-de-santo Ayrton de Xangô, a quem expus e com quem discuti também aspectos interpretativos. Por exemplo, a idéia de morte simbólica contida na iniciação ritual foi não apenas

compreendida como apoiada por ele. Tanto que, a partir daí, forneceu-me ainda maiores detalhes, perfeitamente coerentes com a linha de pensamento proposta. Estes, além de comentários e críticas sobre outros aspectos, foram incorporados ao texto. Sobre a Segunda Parte, os mortos, declarou que, “com mais de quarenta anos de religião, eu (Ayrton) não tenho mais nada a acrescentar”. Fez parte deste envolvimento, igualmente, o fato de eu ter convidado vários chefes de templos pesquisados para assistirem à defesa da dissertação. E lá compareceram os pais-de-santo Érico de Ogum (Érico Machado), Miguel do Xangô (Miguel da Silva), referidos seguidamente nestas páginas, e Jorge Verardi, Presidente da AFROBRÁS, uma das federações locais do culto. A presença dos pesquisados na Academia, aliás, assinalada como acontecimento inusitado pela própria banca examinadora, teve o condão de quebrar o protocolo: foram convidados a manifestar-se publicamente (o que não é permitido na UFRGS) sobre o que tinham assistido, deixando-me envaidecido com seus elogios. Na verdade, eles, na qualidade de praticantes, tinham muito mais condições do que qualquer um de nós, examinadores e examinando, de opinar sobre os aspectos rituais que eu enfocara.

Segundo desdobramento, a tentativa de devolução. Quando comecei a escrever a dissertação, pouco acreditava, sinceramente, que um dia viesse a ser editada. Daí, principalmente, a intenção de que ela pudesse ao menos circular, por empréstimo, entre alguns integrantes dos templos, pessoas interessadas. Ou seja, como não tinha intenção de produzir algo exclusivamente para leitores acadêmicos, precisaria tomar certos cuidados quanto ao tornar a leitura mais amena. Nunca me esqueço, a propósito, da frase de um experiente jornalista de Porto Alegre, Jayme Copstein: “O texto escrito, seja a respeito do que seja, antes de tudo é para ser lido!” — exatamente o que eu desejava que acontecesse ao trabalho.

Esta proposta, que me acompanhou consciente e/ou inconscientemente durante todo o processo de elaboração, sem dúvida contribuiu para que eu também me sentisse mais livre para fazer algo não muito pautado pelos moldes acadêmicos clássicos. Assim, ao lado de teorizações (que se mostram também no como faço, além do que está formalmente expresso) aparecem trechos de conteúdo quase literário, bem como reflexões ou questões que me parecem importantes.

Quando fiz circular o trabalho, já pronto, entre amigos, uma constatação logo se fez clara: cada grupo, segundo seu foco de interesse, salientava a importância de um ou outro aspecto, não raro sugerindo aumentos ou cortes para melhorar o resultado final. Por exemplo, houve quem sugerisse o resumo, por enfaçados, dos dados estatísticos do capítulo I. Mas já outros, interessados na história do Negro no Rio Grande do Sul, perguntaram-me se não tinha mais material para acrescentar. Houve sugestões, igualmente, de que a parte IV, A cruz e encruzilhada, também fosse retirada. Entretanto, integrantes do Movimento Negro, bem como chefes religiosos do Batuque foram da opinião que era a parte mais importante, pois, sobretudo, “mostrava a dignidade da religião”. E de fato, é o tema que mais atrai o interesse destas pessoas quando ministro palestras sobre o Ba-

tuque. De modo que, salvo pequenos cortes ou acréscimos, decidi deixar mais ou menos tudo como estava. De mais a mais, era decidir entre reformular muita coisa (e, na prática, não publicar) ou permanecer um trabalho sofrível mas que pudesse ao menos ser de alguma utilidade a quem interessasse. No mínimo é um registro de maior envergadura sobre o Batuque do Rio Grande do Sul. E está longe, igualmente, de ser conclusivo: há uma infinidade de aspectos a serem, ainda, aprofundados ou abordados.

Leram o trabalho, entre outros, além do pai-de-santo citado, também o Prof Sérgio Ferretti, doutorando em Antropologia na USP. A ele, particularmente, agradeço as críticas e comentários (muito bem elaborados, aliás, mas que nem sempre segui). Teceram comentários, igualmente, o Prof. Reginaldo Prandi e os mestrandos Vagner Gonçalves da Silva e Rita de Cássia Amaral, da mesma Universidade. Entretanto, crédito a mim, inteiramente, a responsabilidade por opiniões e conteúdos gerais destas páginas.

Agradeço, também, a todos aqueles que, de uma forma ou de outra, contribuíram para que a obra nascesse: Nelson e Josina Corrêa, meus pais, que desde cedo estimularam meu interesse pelas Ciências Humanas; o Professor Carlos Galvão Krebs, que me iniciou nos caminhos da pesquisa e do Batuque; o médico psiquiatra Ronaldo Moreira Brum, companheiro de muitas jornadas de pesquisa, pela amizade, pelo estímulo, pela fecunda troca de idéias; o professor-visitante Jean-Marie Gibbal, da École de Hautes Études en Sciences Sociales, de Paris, a quem tive o prazer de acompanhar a muitos templos e cerimônias, pelo incentivo e valiosas observações "in loco" sobre o Batuque; a meu orientador, professor e amigo de muitos anos, Dr. José Joaquim Proenza Brochado. Em especial, agradeço aos chefes Mãe Ester da Iemanjá (Ester Ferreira) e Moça da Oxum (Lídia Gonçalves da Rocha), in memoriam; Ayrton do Xangô (Ayrton Paixão), Miguel do Xangô (Miguel da Silva), Érico do Ogum (Érico Machado), Ademar do Ogum (Ademar Nascimento Carvalho), Santinha do Ogum (Clementina Alves Ignacio), Marco da Oxum (Conceição Marco Pereira de Carvalho) e Laudelina do Bará (Laudelina Silveira); e todo o povo do Batuque, guardiões valorosos da tradição ancestral.

Para finalizar, quero ressaltar a satisfação e a honra de ter como apresentador do trabalho o Prof. Roberto Motta, da Universidade Federal de Pernambuco. Dedicando-se ao estudo do Xangô recifense, tem em seu vasto currículo também o fato de ser um dos mais eruditos, argutos e conhecidos pesquisadores das religiões afro-brasileiras. Para felicidade minha (e com perdão do trocadilho), é um apresentador que dispensa maiores apresentações.

Norton F. Corrêa
Porto Alegre, 1990

Introdução

I

Nascido em uma família tradicional e de classe média, meu interesse pelas ciências humanas começou cedo. Meu pai, um médico com surpreendente formação humanística, reuniu uma considerável e diversificada biblioteca doméstica, onde a prateleira dedicada à cultura popular em geral ocupa um bom espaço. Estes fatores indiscutivelmente, influenciaram meu interesse.

Em 1969 ingressei em um curso — Folclore — com 3 anos de duração, promovido pela Secretaria de Educação do Rio Grande do Sul. Carlos Galvão Krebs, idealizador e principal professor do curso, fizera sua formação acadêmica (História e Geografia, além de Direito) de acordo com as teorias vigentes aqui, na época, o Historicismo clássico, cujas preocupações maiores eram a ansiosa busca às origens dos "fatos" folclóricos, sua descrição detalhada e a procura de similares, algures, para comparação. Krebs, um folclorista de procedimentos, métodos e objetivos similares a muitos outros de sua época, atuava ativamente, desde muitos anos, como pesquisador de campo, tendo acumulado, já naquele tempo, considerável volume de conhecimentos e informações, além de enorme documentário sobre inúmeros temas da área. Suas aulas versavam sobre teorizações, classificações, ensinamentos de técnicas de pesquisa de campo e projeções de eslaides envolvendo aspectos variados da cultura popular rio-grandense e brasileira. De todos os temas, pontificava o Batuque, ao qual se dedicara a pesquisar desde os fins da década de 1940.

Nesta época, munido dos primeiros rudimentos teóricos, eu saía, nos fins de semana, para os arredores de Porto Alegre, máquina fotográfica, gravador e caderneta de campo em punho, a entrevistar pessoas, conhecer e documentar as mais diversas manifestações da cultura popular. Desta maneira, na prática, ia aos poucos aperfeiçoando técnicas de abordagem de campo, além de acumular bagagem crescente sobre o objeto de estudo. Mas sobretudo começava a me dar conta, observando situações concretas, dos aspectos polares representados pelo "mundo erudito" (em que eu vivia), e o chamado "mundo folk" (que quase desconhecia), compondo o mesmo todo, mas com seus enormes contrastes em termos de modo de agir e pensar, recursos econômicos. Assim, ia também aprendendo a conhecer "o outro", relativizar as coisas e principalmente dando-me conta que elas só poderiam ser entendidas em maior amplitude se partíssemos para uma visão "de dentro",êmica, isto é, dos próprios pesquisados.

Em setembro de 1969, como extensão prática de aulas teóricas, o grupo de alunos foi levado pelo professor a uma festividade ritual numa casa de Batuque, onde nos receberam com grande cordialidade.

Lembro-me muito bem daquela noite. Depois de havermos assistido durante algum tempo às solenidades, fomos encaminhados para uma sala onde haviam servido uma grande mesa com as comidas sagradas, para que pudéssemos experi-

mentá-las. Ritualmente — fomos informados nas aulas teóricas — tais alimentos deveriam ser comidos com a mão, mas, por deferência especial a nós, leigos, trouxeram talheres. Atendia-nos, além de outras pessoas, principalmente um ex-professor de Segundo Grau, que havia abandonado o ensino para seguir o culto. Muito simpático, inteligente e bom conhecedor do ritual, ele, pela sua própria condição de ex-professor, atuava como uma espécie de relações-públicas da casa, atendendo pesquisadores e intelectuais que, também levados pelo professor Krebs, costumavam lá comparecer. Quando me entregou os talheres, recusei-os delicadamente, dizendo que, se era um preceito ritual o comer com a mão, eu preferia que assim fosse.

Logo em seguida ele brincava com minha falta de jeito para comer o “pirão”, que mais escorria por entre os dedos do que era levado à boca. Entretanto, minha atitude fez com que começasse a cercar-me de atenção e gentilezas especiais, o mesmo acontecendo com a sacerdotiza do templo. Ainda mais, logo colocou-se à disposição para que lhe fizesse todas as perguntas que desejasse. E não eram poucas. Na verdade, eu, branco, de família racista e católica, deparava-me a poucos quilômetros de casa com um outro mundo, ainda mais contrastante, em relação ao meu, do que o folk não-afro-brasileiro: negro, muito pobre, com perspectivas totalmente diversas do que significava religião, onde a seriedade ritual cristã era substituída pelo riso e a alegria, as divindades apresentavam-se em carne e osso para seus seguidores, os tambores ou facas rituais deveriam “descansar” após o uso; ou que uma pedra, uma vez consagrada, afirmava-se que começava a crescer vagarosamente e, em certos, casos, até mesmo ter filhos.

Sai dali, o dia já nascendo, com um caloroso convite para voltar na semana seguinte, quando as cerimônias teriam continuação. Na caderneta de campo e na máquina fotográfica levava o que se consideram “documentos”; na cabeça, uma sucessão infundável de perguntas sem respostas; e no coração, uma vontade enorme de rever aquela gente com quem, apesar do pouco tempo de contato e sem saber bem como acontecera, sentia que havia estabelecido laços de afetividade muito estreita. De fato, naquele momento mal eu sabia que iria pesquisar naquela casa durante os 10 anos seguintes, até a morte de sua chefe, e que o trabalho teria continuidade hoje junto a vários templos a ela filiados.

À segunda visita seguiram-se outras. Poucas semanas depois fiz contato com a casa da Mãe Moça. Diferentemente do templo da Mãe Ester, neste, no terreno, havia uma dezena de casas e famílias, como que uma verdadeira aldeia, todos filhos-de-santo da babalôa. Isto permitia que fizessem pequenas festas quase que a cada semana, pois sempre havia número suficiente de participantes, entre os quais dois tamboreiros. Este fato foi importante para que eu aumentasse as visitas à casa e me integrasse melhor ao grupo. Elas também gostavam muito de visitar outros templos, e eu as acompanhava, dando-lhes carona. Um dia, no trajeto a uma destas casas, senti que eu havia sido aceito. Muito brincalhona, a Mãe Moça divertia-se imaginando um diálogo entre duas pessoas da casa visitada: “Quem é este branco aí?, perguntava um. E o outro: “Este? Pois faz parte da ne-

grada da Moça!”.

Quanto mais conhecia a religião, mais percebia que, na verdade, encontrava-me diante de um imenso véu cujas pontas recém começara a levantar e sob o qual percebia uma teia polidimensional, onde cada intersecção ligava-se mutuamente, por fios invisíveis mas reais, às outras.

Por esta época, o contato com o médico psiquiatra Ronaldo Moreira Brum teve importância decisiva não apenas no trabalho de campo como nos rumos que a pesquisa tomou. Nós passamos a visitar, juntos ou isoladamente, solenidades e templos, e depois nos reuníamos três ou quatro vezes por semana para retomar e discutir o que observáramos. Daí resultava uma profícua troca de idéias e reflexões, em que o assunto seguidamente deslizava do tema em si para o grande campo da Humanística (do qual, aliás, ele possuía conhecimentos muito sólidos). Este intercâmbio, entre outros aspectos, foi importante para que eu pudesse vislumbrar horizontes bem mais amplos, em termos interpretativos (fornecidos pela psicanálise e a psiquiatria transcultural, por exemplo) do que os dos pressupostos historicistas.

As visitas ainda mais frequentes permitiram-me não apenas ir progressivamente conhecendo novos aspectos do ritual como também oportunizava convites para outros templos e solenidades. Desta forma, meus conhecimentos sobre a religião começaram a melhorar cada vez mais. Paralelamente, aos poucos, fui dominando o jargão característico usado entre os filiados, aprendendo a “conversar” com eles (no sentido de Geertz, 1978: 24, conhecer os conteúdos simbólicos do código de comunicação batuqueiro) o que facilitava ainda mais minha aceitação pelos grupos. Nos esforços para tentar entender a “visão batuqueira de mundo”, era importante observar com muita atenção o que se passava, os gestos, o teor dos diálogos, a semântica das expressões linguísticas, as observações e atitudes das pessoas, além de pedir explicações detalhadas sobre o que desejava entender. E estas, felizmente, jamais me foram negadas.

Em algumas situações, foi muito útil a aplicação de coisas que aprendera no próprio culto: por exemplo, ao receber “axés” (limpezas místicas dos orixás), repetia termos e expressões que observara serem ditos por velhos e devotos filhos-de-santo. São fórmulas sabidas de todos, mas não mais cumpridas pelos mais moços.

Fatos aparentemente secundários, como tirar fotografias, também tiveram influência nesta aproximação. Como levava sempre a câmara para documentar as cerimônias, muitas vezes pediam-me para que tirasse fotografias de determinadas pessoas ou acontecimentos. A foto sempre dá muito prestígio ao fotografado: ela circula, passa de mão em mão, e sobretudo atesta a presença de alguém junto a figuras importantes como, no caso, uma mãe-de-santo. Num grande manifestação de confiança, permitiram-me que tirasse fotos de orixás “no mundo”, o que é rigorosamente proibido. Mais do que outro motivo, a proibição deve-se ao fato de que o batuqueiro, segundo a tradição, não sabe que experimenta a possessão por seu orixá e, caso o saiba (vendo sua própria ima-

gem) ficará demenciado. Um acordo tácito então foi estabelecido: eu tirava as fotos mas não poderia mostrá-las indiscriminada e publicamente em qualquer situação — televisão, grandes aglomerações de público — o que foi cumprido. Mas muitas pessoas pediam para ver as fotos, o que resultava em um problema: como mostrá-las para os próprios pesquisados? Impedir num grupo de alguns de vê-las, porque apareciam em possessão, seria deixar claro que recebiam santo; mostrar a todos, violaria a proibição. Até que surgiu a solução: levava o projetor de eslaides e anunciava que mostraria as fotos no final da festa, mas primeiro para os “axerês” (um estado infantil que sobrevém após a possessão propriamente dita), e depois, coletivamente. Passava então as de possuídos e depois as demais, quando chamava os que haviam ficado fora da sala. O resultado foi excelente, todos, em meio a grandes brincadeiras, divertindo-se muito com as imagens suas e alheias. Hoje, pessoas do culto solicitam-me cópias de fotos de seus falecidos chefes para colocar em seus templos.

De todas as pessoas a quem conheci, no Batuque, ressaltam as das babalôas Mãe Ester da Iemanjá e Mãe Moça da Oxum. O tratamento de “mãe” que emprego para ambas, no trabalho, é o mesmo que lhes dava em vida. A rigor, entretanto, seria impróprio, uma vez que só se denomina assim a quem nos fez (ou fará) a iniciação. Pessoalmente, sem ter realizado nenhuma destas iniciações, e tendo me aproximado de ambas na qualidade declarada de pesquisador, fui entretanto tratado como um filho especial, de quem muito aturaram a curiosidade e a impertinência e a quem muito fizeram concessões também especiais. Com elas não adquiri apenas conhecimentos importantes sobre as coisas da religião, mas, principalmente, inesquecíveis lições de vida e humanidade. Elas, também, em primeiro lugar (embora coadjuvadas pelas inúmeras outras pessoas com quem tive conhecimento, nos batuques) muito colaboraram em minha caminhada: no plano individual, de tornar-me pessoa; e no profissional, de tornar-me antropólogo, no aprendizado de conhecer o “outro”.

Com efeito, para mim, branco, classe média, filho de intelectual, nascido numa família tradicional católica, como referi, posicionava-me exatamente do outro lado do fosso social, cultural e econômico que dividem as chamadas classes média e alta (que ideológica e culturalmente pode-se dizer que compreendem um bloco) e a baixa. Quanto mais que se tratava, no caso, de negros pobres, semi-analfabetos e batuqueiros. Isto é, tinham tudo para serem o outro em relação a mim. Se o papel social de mãe corresponde a educar (isto é, transmitir saber, desenvolver potencialidades, buscar aperfeiçoamento integral do indivíduo) tenho-lhes uma grande dívida de gratidão por esta parte de minha formação. Assim, o termo “mãe” deve-se, antes de mais nada, à grande admiração, respeito, e carinho que adquiri por elas durante uma década de estreita convivência. Não foi nem uma nem duas vezes que, tendo aprendido, como antropólogo, a dinâmica das sessões de búzios, fui, como pessoa, buscar suas sábias palavras para auxiliar-me na resolução de problemas existenciais. A morte de ambas, em fins da década de 1970, deixou-me uma sensação de perda irreparável.

Algumas vezes, nas primeiras cerimônias públicas que assistia em alguma casa, participantes do ritual (ignorando que já havia, normalmente, feito contato anterior com o chefe) manifestavam certa desconfiança por meu interesse, alguns julgando-me jornalista (tanto por anotar como bater fotos) e outros, interessado em obter informações para abrir posteriormente uma casa de culto. Desfeitas as dúvidas (e não raro os próprios chefes intervinham publicamente, em caso de problemas), a situação revertia, muitas pessoas espontaneamente se aproximavam para explicar os acontecimentos, fazer comentários sobre aspectos do ritual, convidando-me para assistir cerimônias especiais.

De todas as cerimônias, fui impedido de assistir (aliás, como à quase totalidade das pessoas do culto) unicamente às de confirmação da veracidade da possessão, proibição esta que se dá, acredito, mais por motivos éticos do que por quaisquer outros, como refiro no capítulo dos orixás. Mesmo assim ela me foi detalhadamente descrita.

Esta admirável confiança, depositada por pessoas que me abriram a intimidade de seus templos (e não raro de sua própria vida) coloca-me, em contrapartida, numa responsabilidade também ética: não revelar publicamente certos aspectos do ritual (como a feitiçaria, por exemplo) ou omitir nomes ou situações que possam ser desabonatórias aos nelas envolvidos. Muitas vezes, certos fatos são tão conhecidas na comunidade do Batuque que se torna inútil a troca de nomes, sexo, características de seus participantes, como faço em alguns trechos, pois sua identificação é extremamente fácil para quem pertence ao grupo. Estas omissões, entretanto, em meu entender, muito pouco ou nada prejudicaram o todo do trabalho.

Mas cabe um comentário sobre a feitiçaria. A acusação de feitiçaria está entre as mais comuns feitas ao povo do Batuque. E de fato, não são poucos os chefes que usam tais práticas. O que não se diz é que, em primeiro lugar, boa parte dos solicitantes de tais serviços vêm dos próprios integrantes da sociedade branca, justamente de onde partem a maioria das acusações; em segundo lugar, que se trata da única arma de que a população afro-brasileira dispõe face ao verdadeiro arsenal de recursos de pressão e repressão mobilizados pelos brancos. Desta forma, o medo branco ao feitiço negro atua como um moderador do poder dos primeiros.

Várias circunstâncias obrigaram-me, muitas vezes, a sair em defesa da religião (seu direito à legitimidade) ou no interesse de templos ou pessoas a eles ligados. Diversas casas, no tempo em que eram exigidas licenças especiais junto à Delegacia de Costumes e IBGE para promover solenidades, pediam-me que fizesse os necessários trâmites. Numa destas ocasiões tive de interferir diretamente junto ao Delegado de Costumes para acabar com uma ordem existente na Delegacia em que os templos eram obrigados a filiar-se (e pagando uma alta taxa) a uma das federações existentes a bem de receber tais licenças. Era um procedimento duplamente ilegal: primeiro, por exigirem tais licenças num país em que a liberdade religiosa é — ao menos oficialmente — uma garantia constitucional;

em segundo, coagir alguém a filiar-se a uma organização particular para obter um direito em lei. Em outros momentos respondi, pela Imprensa, às duras críticas que figuras da cúpula da Igreja Católica, como o cardeal D. Vicente Scherer, de Porto Alegre, seguidamente fazia em sua coluna diária de jornal, às religiões afro-brasileiras. Ou protestando, também pelo jornal, pelas restrições e críticas públicas impostas pela irmandade católica organizadora da Festa dos Navegantes (N. Sra. dos Navegantes corresponde a Iemanjá) à participação dos filiados daquelas, que compõem o público maior da festa. Tais exigências ou restrições, sublinhe-se, são indicadores da situação de marginalidade dos cultos afro-brasileiros em face da sociedade branca, hegemônica. Lembro-me também das dificuldades enfrentadas junto à Prefeitura local para obter material para a reconstrução de um templo semidestruído por uma árvore pertencente ao patrimônio histórico da cidade, o que é relatado no capítulo final.

Com o tempo e a estreita convivência com as casas de culto, terminei por assimilar conscientemente, alguns conhecimentos, como identificar, por exemplo, pela forma do rosto, o orixá padroeiro de alguém; inconscientemente, certas atitudes, como na ocasião em que fui acomodar um tambor (semelhante, mas que nada tinha a ver com os do Batuque) e me surpreendi quando o coloquei automaticamente deitado, tal como se faz com os tambores do culto (o que também narro no capítulo final).

Hoje, caso deseje, posso expressar-me tal como um batuqueiro. Seguidamente, em palestras que tenho feito sobre o assunto não é incomum que pessoas pertencentes ou alheias ao Batuque, em que pesem todas as explicações e negativas prévias, tomem-me como um filiado a ele. Confesso que, embora sendo uma opinião incorreta, acalenta-me o ego de antropólogo, pois sugere que consegui ao menos aproximar-me razoavelmente do objetivo visado, isto é, captar a visão "de dentro", dos próprios pesquisados.

II

Enquanto as demais religiões afro-brasileiras foram alvo de muitos estudos e publicações, o que se tem especificamente sobre o Batuque é escasso: em maioria, artigos em jornais ou revistas, e apenas umas poucas obras. Por questão de organização, ordeno-os aproximadamente pela época provável em que tais trabalhos foram iniciados ou sua publicação.

Ao que tudo indica, o primeiro estudioso a dedicar-se ao Batuque, Leopoldo Bettiol, que assume uma posição filosófico-teológica clara. Dados que veicula em sua obra, "O Batuque na Umbanda", publicada em 1963, permitem deduzir que, no mínimo, pelos fins da década de 1930 ou antes, tenha iniciado a frequentar templos do culto. Inicialmente, talvez, não como iniciado efetivo do Batuque, mas como observador do que considerava um modelo de "Religião Natural" (1963: 17). Laytano (comunicação pessoal) afirma que mais tarde abriu uma casa de culto. Auto-didata, com considerável carga de leitura, defende abertamente o

Batuque e suas crenças (sempre interpretadas sob a luz de doutrinas espiritualistas) de acusações da Igreja Católica, enquanto refuta vigorosamente algumas conclusões de Nina Rodrigues ou Arthur Ramos, como o caráter psicopatológico do transe (p. 35). Tendo conhecido templos antigos e tradicionais, fornece alguns dados etnográficos de muito valor sobre as casas e rituais daquela época, incluindo um glossário final. Esta parte fica prejudicada, entretanto, pois mistura termos que seguramente ouviu em Porto Alegre, com outros, possivelmente retirados de dicionários ou obras semelhantes, sem indicar as respectivas procedências.

Dante de Laytano, que já havia publicado anteriormente um trabalho historiográfico sobre as populações negras rio-grandenses (Laytano, 1936) iniciou, por volta de 1938, um levantamento, através de questionários, das casas de culto e dados gerais sobre o ritual. A maior parte deste material, acompanhado de comentários e comparações, foi reunido no livro "Festa de Nossa Senhora dos Navegantes — Estudo de uma tradição das populações afro-brasileiras de Porto Alegre" (Laytano, 1955b). Na mesma data publica "Estudo da tradição afro-brasileira: sociedades religiosas feiticistas africanas em Porto Alegre" no Bulletin Interamericano, em Nova York (1955a). Posteriormente, mais dados da mesma origem foram publicados em "A Igreja e os orixás" (Laytano, s/d), trabalho este que foi reeditado (acrescido de algumas rápidas mas interessantes considerações sobre a Umbanda no Sul) em sua obra "Folclore do Rio Grande do Sul" (Laytano, 1987).

Herskovits e Bastide vieram por alguns dias a Porto Alegre, em ocasiões diferentes, especialmente para conhecer o Batuque. Herskovits chegou primeiro, em 1942, tendo publicado seu trabalho já no ano seguinte. Bastide veio posteriormente, tendo conhecimento do trabalho do outro. Ambos veicularam suas observações em pequenos artigos ou capítulos de obras mais gerais. De Herskovits temos "O extremo sul dos africanismos do novo mundo", traduzido para o português pelo prof. Elpidio Pais (que aliás, ao que consta, acompanhou-o, juntamente com o prof. Dante de Laytano, em algumas de suas caminhadas pela cidade) e publicado nos Anais da Faculdade de Educação, Ciências e Letras de Porto Alegre (depois UFRGS), em 1943. Depois foi publicado novamente, de forma quase igual, no número 11 da extinta revista *Província de São Pedro* (março/junho de 1948, p. 63-70) sob o título de "Deuses africanos em Porto Alegre". São de Bastide dois capítulos de obras também gerais sobre religiões afro-brasileiras: um, intitulado "O batuque de Porto Alegre", consta da "Sociologia do folclore brasileiro" (Bastide, 1959: 236-249). E outro, onde acrescenta mais alguns dados, com o título de "O batuque do Rio Grande do Sul", em "Religiões africanas no Brasil" (Bastide, 1971: 287-298).

Algo que transparece no trabalho de ambos é que tentam obter uma visão a mais detalhada possível do culto e seus cerimoniais, mas sem esquecer de procurar entendê-lo como fazendo parte do quadro sócio-cultural sul-rio-grandense, do qual se muniram de dados: demografia e condições sócio-econômicas gerais das populações negras, estatísticas.

Comparando seus trabalhos, nota-se que Herskovits, muito mais do que Bas-

tide, é extremamente prudente quanto ao fazer interpretações e afirmações sobre o que viu. Mas o toque de sua mão experiente e magistral fica bem perceptível, sendo admirável a exatidão e profundidade de muitas das informações que obteve apesar do pouco tempo em que aqui permaneceu. Embora tome como modelo comparativo o Candomblé baiano, ele encara sempre o Batuque como uma realidade à parte e própria. uma religião afro-brasileira que, inserindo-se num contexto específico, a ele se adaptou.

Bastide levou a vantagem de contar com os materiais de Herskovits e de Laytano, já publicados quando aqui esteve, os quais muito utiliza e cita. Como costumava fazer, logo busca obter interpretações e conclusões que, em função do pouco tempo de contato e conseqüente desconhecimento de alguns dados sobre o culto sulino, não raro são apressadas. A bem da justiça, deve-se mencionar, também, que, examinando-se detidamente seus trabalhos e os de Herskovits, percebe-se que às vezes utiliza, como se fossem seus, alguns dados que evidentemente obteve no trabalho do outro. Isto o levou, inclusive, a repetir prováveis enganos do primeiro, facilmente constatáveis se tivesse checado a informação. Por exemplo, mencionar que o termo “pará” é um designativo da casa de culto, quando na verdade é apenas um dos sinônimos de “quarto-de-santo”, a peça onde se guardam os implementos sagrados, como veremos no capítulo III. Além do mais, quando refere certos fatos, nomes, acontecimentos idênticos, fica difícil saber se ambos ouviram as mesmas coisas e presenciaram os mesmos acontecimentos (o que reforçaria sua validade) ou a fonte original foi Herskovits. Embora os dois façam comparações com a forma religiosa da Bahia, Bastide não relativiza o que vê, mostrando um “candomblecentrismo” muito acentuado. Ele tem para si um modelo idealizado, que considera o correto (pois seria a matriz original) — o Candomblé baiano — do qual, deixa transparecer, todos os demais cultos afro-brasileiros necessariamente teriam derivado seu ritual. Além disto, refere-se a ele como se ali a tradição africana tivesse se mantido “pura”, insensível às mudanças de Continente e do tempo. Este Candomblé “verdadeiro”, ademais, nunca é definido, permitindo a suposição que talvez fossem, especificamente, alguns dos templos mais tradicionais que visitou na Bahia. Partindo daí, ele compara valorativamente com aquele o que viu no Sul: tudo o que se afasta do modelo é automaticamente “desvirtuamento”, “perda”, “desagregação”, “enfraquecimento”. E esta posição aferrada, ao que parece, a causa mais provável que o levou a fazer afirmações incorretas quanto a alguns aspectos importantes do culto, que menciona mas não cuida de conferir mais a fundo. Por exemplo, a forma que assumem as redes de relações sociais extensas dos templos de Batuque, tão articuladas e complexas como as do Candomblé, embora julgue que só existam neste. Às vezes faz comparações com o Xangô recifense, vendo aí semelhanças estruturais e acessórias bem maiores, com o que concordo inteiramente, mas insiste em tomar como modelo, e sempre valorativamente, como referi, o culto baiano.

Algo que transparece nos textos de ambos é que muito seguidamente aplicam a cerimônias ou aspectos do Batuque termos oriundos do Candomblé, sem

que o leitor possa perceber claramente se os pesquisadores os ouviram aqui ou os usam para indicar, na falta de denominação específica, manifestações similares as duas formas rituais. Assim, aparecem “xiré”, mencionado tanto por um como por outro para designar a ordem dos cânticos, que aqui não tem nome; ou, usados por Bastide, “eho”, com o mesmo significado de “quizila”, como se diz no Sul, isto é, proibição ritual; “babalorixá” ou “ialorixá”, como sinônimo de chefe. Apesar de conviver estreitamente há praticamente 20 anos com muitos templos e chefes antigos, jamais ouvi tais expressões. Assinale-se que tive oportunidade de conhecer, inclusive, dois dos visitados pelos pesquisadores: João José de Azevedo (“Joãozinho do Bará”) e Ester Ferreira (“Ester da Iemanjá”), sendo que na casa desta pesquisei intensamente quase 10 anos. Esta falta de referências claras levava-me a questionar: seriam termos utilizados pelos filiados daquela época e depois esquecidos? — afinal, passaram-se mais de quatro décadas! Ou então eram denominações que os pesquisadores inadvertidamente atribuíram? — hipótese em que prefiro acreditar.

Entretanto, apesar destes problemas, conseguem, com os dados que levantaram, deixar passar satisfatoriamente uma visão bem aproximada e completa do Batuque, legando e sugerindo, ademais, pistas significativas para os estudiosos que acaso lhes sucedessem. Neste tempo todo, conquanto muitas coisas tenham mudado, é de se ressaltar que boa parte do que observaram continua válido e vigente, hoje, mais de 40 anos depois.

Carlos Galvão Krebs iniciou suas pesquisas sobre o Batuque em 1948, reunindo, durante os cerca de 10 anos em que trabalhou mais ativamente, considerável volume de anotações de campo e documentários. A partir disto publicou algumas dezenas de artigos sobre o tema na imprensa diária de Porto Alegre, principalmente, e alguns em periódicos nacionais. De todos estes destaca-se “Cavalo-de-santo”, publicado originalmente no número 21 da revista Província de São Pedro (Krebs, 1957) e depois republicado, juntamente com outros dois (“Axé-de-varas”, datado de 1979, mas também publicado anteriormente, e “O estado de santo”, 1981) em “Estudos de Batuque” (Krebs, 1988). Seguindo os pressupostos do Historicismo, a par de descrições detalhadas, faz comparações principalmente com o Candomblé. Tal como Bastide, subjaz a seu enfoque a idéia que há um “modelo baiano”, do qual o Batuque é uma derivação regional, o que talvez explique o fato de, identicamente àquele, aplicar ao ritual do Sul termos usados na Bahia. A parte interpretativa conta com conclusões do médico psicanalista Ernesto La Porta (que o acompanhou durante certo tempo no trabalho de campo). Entre estas destaca-se a aplicação das teorias psicanalíticas adotadas por Freud, como o totemismo. À semelhança de Nina Rodrigues e Arthur Ramos, considera que a possessão está associada a psicopatologias, o que não é defendido pela praticamente totalidade da antropologia contemporânea.

Edvino Friederichs, um jesuíta, produziu um artigo (“Uma noite de batuque gegê-nagô”) em que descreve uma cerimônia completa de sacrifícios rituais de animais (“matança”) e uma festa, também ritual, do Batuque. Em que

pesem os juízos de valor, a descrição é detalhada e bem feita. O tom levemente irônico, ou às vezes de crítica (“Um aspecto horrível!”, Friederichs, 1958:73), que se expressa em algumas partes do texto, parece refletir a intenção manifesta do autor em marcar sua posição de desaprovação à religião do “outro”, algo muito característico do pensamento católico. Considerando-se, porém, que se trata de um ministro desta religião, (que precisa, pois, prestar contas de sua conduta a superiores), e comparando seu texto com os dos demais autores católicos da época, 1958, suas apreciações podem ser consideradas brandas, e por isto surpreendentes. Corroborando minha opinião há uma observação preliminar dos próprios editores da revista onde o artigo foi publicado (“Estudos”, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul) mencionando que o autor, “com as devidas licenças da autoridade eclesiástica”, assistiu “à paisana a todo o tipo de sessões espíritas, em Porto Alegre e arredores, bem como Rio, Niterói, São Paulo e Santos”. Ademais, o artigo tem o fim de “orientar os católicos”, e que as informações apresentadas foram “auscultadas da própria alma do povo viciado (o grifo é meu) nesses cultos de procedência africana” (p. 65).

Ernesto La Porta iniciou-se na pesquisa de campo sobre o Batuque através de Krebs, a quem acompanhou durante certo tempo, muito influenciando nas proposições interpretativas deste. Psicanalista que utiliza pressupostos kleinianos mas principalmente freudianos, explica as cerimônias do culto como rituais totêmicos, segundo as teorias antropológicas evolucionistas clássicas. O fenômeno da possessão, para ele, é simplesmente manifestação de natureza psicopatológica. Sua obra “Estudo psicanalítico dos rituais afro-brasileiros”, publicada em 1979, veicula as observações que realizou quando de seus estudos sobre o Batuque, pela década de 1950, além de outras posteriores sobre religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro, onde mais tarde se radicou.

Moura (1987: 155) menciona um artigo de Angelina Pollak-Eltz, de que infelizmente não tenho maiores referências, valendo apenas como registro: “Notizen über Batuquekult der Neger in Porto Alegre (Brasilien)”, publicado em *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*. Viena, vol. 96/97: 137-46, s/d.

Oliveira Silveira, um dos expoentes do Movimento Negro do Rio Grande do Sul, vem produzindo, entre outros temas que envolvem o negro, trabalhos inspirados no Batuque, mas de uma forma peculiar: a poesia. Pela precisão dos dados, pela interpretação correta dos fatos, entretanto, a classificação mais exata seria etno-poesia. Sem ser um praticante da religião, procura apreendê-la através da sensibilidade, mas com olhos de negro, o que num certo aspecto não deixa de ser uma visão êmica (“de dentro”). Seus principais trabalhos específicos sobre o Batuque são “Cavalo de santo”, “Batuque”, “Oferenda” (onde faz referência específica à Mãe Moça, a quem conheceu), “No caminho da casa-de-nação”, que serve de epígrafe a este trabalho, e “O tambor bebeu sangue”, todos no livro “Roteiro dos tantãs” (Silveira, 1981).

Alejandro Frigerio, embora não tenha publicado trabalhos específicos

sobre o Batuque no Rio Grande do Sul, propriamente dito, mas sim em Buenos Aires, a importância destes merece menção. Em Buenos Aires, juntamente com a Umbanda e a Linha-cruzada, importados daqui, o Batuque toma vulto cada vez maior. Como refiro em outras partes deste trabalho, são muitos os chefes rio-grandenses que promovem, aqui ou lá, iniciações de filiados argentinos. Segundo Frigerio, em fins de 1986, cerca de 300 templos já funcionavam regularmente na capital Argentina (Frigerio, 1988). Em “Africanismo y magia en Buenos Ayres” (1987) faz uma cuidadosa descritiva das características que tais formas religiosas tomaram no país platino (o que permite identificar claramente sua procedência rio-grandense) além de considerações muito lúcidas sobre sua inserção na sociedade local.

Ari Pedro Oro iniciou, em Porto Alegre, em 1985, uma pesquisa sobre chefes de cultos afro-brasileiros descendentes de italianos. Posteriormente, o campo de trabalho foi ampliado para descendentes de alemães, estendendo-se, geograficamente, para regiões colonizadas por estas duas etnias. A pesquisa está revelando, especialmente em cidades de colônia italiana, uma quantidade muito grande destes templos, alguns deles com dimensões muito expressivas e congregando centenas de adeptos. Valendo-se de técnicas variadas, os resultados mostram o processo e as razões de conversão destes indivíduos, sua expressão numérica, as características regionais que tomaram. Um artigo veiculando parte destes resultados foi publicado no número 28 da revista “Comunicações do ISER” (Oro, 1988).

III

Quanto a conceitos utilizados no trabalho, entendo, como Hoebel e Frost, que cosmovisão é “uma maneira de conhecer e identificar os elementos componentes do mundo, existenciais e cognitivos”; e que *ethos* “expressa o sentimento qualitativo de um povo, sua maneira de sentir, do ponto de vista emocional e moral, o modo como as coisas são e devem ser — seu sistema ético” (Hoebel e Frost, 1981: 340).

Por “cultura ocidental” compreendo o contexto cultural dominante no que convencionamos chamar de Ocidente. Elementos importantes nas concepções de mundo e filosofia ocidentais são tanto a contribuição judaica (trazida principalmente através da Bíblia), como a da filosofia grega. Nesta destacam-se filósofos como Platão, Aristóteles, que influenciaram posteriormente os pensadores cristãos que, por sua vez, estabeleceram as principais bases do Cristianismo moderno, como São Tomás de Aquino e Santo Agostinho. O Cristianismo confunde-se de tal forma com a civilização ocidental, subjazendo à praticamente totalidade de seus aspectos, que “cultura ocidental”, “cultura cristã-ocidental” ou “cultura judaico-cristã” são expressões sinônimas. Historicamente deve-se considerar, ainda, que a civilização ocidental, por uma série de razões, entre as quais sua indiscutível sofisticação tecnológica, terminou por expandir-se e, de

uma forma ou de outra, exercer influência maior ou menor sobre praticamente todas as outras culturas do Globo.

Para fins do trabalho estabelecerei duas categorias principais – **batuqueiros e não-batuqueiros** – opostas em torno ao referencial de pertencer ou não ao Batuque. Relacionadas respectivamente a elas temos: “negros” e “brancos”, “**comunidade do Batuque**” e “**sociedade branca**”. Tratam-se, antes de mais nada, de categorias meramente operacionais, uma vez que não é fácil determinar exatamente, em especial nas zonas fronteiriças entre elas, o que é ser batuqueiro e não-batuqueiro, negro e branco, integrante da comunidade do Batuque ou da sociedade branca. A análise, assim, inevitavelmente terá de valer-se de modelos típico-ideais, construídos a partir das características mais marcantes e recorrentes dos indivíduos ou grupos que delas fazem parte. Não é meu objetivo aprofundar-me, a não ser em função das necessidades do trabalho, no exame de tais categorias e menos ainda nas relações existentes entre elas, fundamentais para um mais completo conhecimento do Batuque como fenômeno religioso, mas que ficarão para um segundo trabalho.

“**Brancos**”, em princípio, são os indivíduos supostos como descendentes exclusivamente de europeus. O não-batuqueiro médio é branco, classe média, nível de escolarização também médio, formação católica. Em comparação com os batuqueiros, há uma proporção extraordinariamente maior de pessoas situadas na classe alta, com escolarização de nível superior e trabalhando em profissões liberais. Salvo referência específica, a expressão “branco” significará não-batuqueiro para fins do trabalho.

Renato Ortiz em “A morte branca do feiticeiro negro” sugere que o crescimento da Umbanda “branca” e a cooptação das federações umbandistas pelo Poder Público com fins eleitoreiros representariam a “morte” da tradição africana, representada pelos terreiros “menos ocidentalizados” (Ortiz, 1978: 88). Mas observa um movimento de sentido contrário – “**empretecimento**” – caracterizado pela progressiva adoção, pelos brancos, das práticas religiosas de origem africana (Idem, *ibid.*, p. 36 e ss.) tal como ocorre no Rio Grande do Sul. Entretanto, há entre os filiados ao Batuque, um número razoável de brancos (decrecente da classe baixa para a alta) inclusive pais-de-santo. Pesquisas de Ari Oro, como foi visto, têm revelado também o ingresso, nos praticantes deste culto, de chefes cujos ascendentes diretos são colonos alemães e italianos (Oro, 1988). Isto é, não são apenas os descendentes de africanos que comungam das práticas e contexto simbólico-batuqueiros, mas todos, inclusive os brancos integrados à comunidade do Batuque. Se para os negros esta africanidade assume um caráter também genético, para os brancos ela é reivindicada pela cultura. Assim, é batuqueiro quem se considera e é considerado como tal, tanto como portar uma cosmovisão comum à categoria.

Considero como **sociedade branca**, por exclusão, o setor não-batuqueiro da sociedade rio-grandense. Em linhas gerais, se o batuqueiro e seu grupo caracterizam-se por portar um **ethos** de raízes africanas, o branco porta o **ethos** cris-

tão-ocidental. A sociedade branca, ademais, tem configuração “**europóide**” (Azevedo, 1966:2) e é hegemônica econômica, política e culturalmente em relação à outra.

De um modo geral, são classificados como **negros**, no Rio Grande do Sul, os portadores de caracteres negróides mais evidentes ou que aparecem de forma combinada, especialmente o cabelo, cor da pele, formato do nariz e dos lábios. Um ditado popular muito usado aqui, diz: “passou de branco, negro é”. Esta classificação funciona quando se trata de indivíduos com características mais marcantes no **continuum** da “**cor**”, mas torna-se ambígua na zona de fronteira “**racial**”. Como tal, sofre influência de certos fatores, como classe social (pois negro é sinônimo de “**pobre**”) e inclusive localização geográfica. Neste último caso, nas colônias alemãs e italianas, tipos considerados como brancos em outras regiões do Estado ali são tidos por negros. No trabalho utilizei, com o mesmo sentido, as expressões “**negro**” ou “**não-branco**”.

IV

O enfoque metodológico que orienta as interpretações segue a linha da antropologia simbólica, embasada principalmente nas idéias de Turner (1974 e 1980) e Geertz (1978). Objetiva-se, aí, obter uma leitura interpretativa dos gestos, símbolos, palavras, atos, imaginário, ou seja o que está por trás do discurso dos agentes sociais envolvidos. Em última análise, da teia de significados que o homem cria e projeta, leitura esta feita a partir de dados etnográfico do mundo do Batuque e seus habitantes naturais e sobrenaturais.

Das técnicas, a mais utilizada foi a **observação participante**, em que procurei observar sistemática e diretamente o maior número possível de situações, tanto as rituais como as não-rituais. Nestas ocasiões, participei diretamente em vários momentos rituais, por exemplo, colaborando em pequenas tarefas, como ir pegar animais nos depósitos domésticos, ajudar a prender bandeirolas nos locais sagrados, transportar de carro oferendas ou iniciandos, tirar calçados dos que receberam o santo ou, em algumas casas e solenidades menores, tocar tambor (que aprendi a executar sofrivelmente), integrando o grupo de músicos rituais. Isto, aliás, compreende uma concessão, porque, a bem da verdade, deveria ter certo grau de iniciação para poder tocá-los. Nas atividades do dia-a-dia, comparecer a cafés da tarde, em fins-de-semana, ou a festas “**brasileiras**” (isto é, não-religiosas – aniversários, batizados católicos, etc.), auxiliar na reconstrução do templo destruído pela árvore, referido antes, fazer pequenos concertos domésticos.

Entrevistas foram realizadas com informantes categorizados, principalmente chefes quem, via de regra, detêm, efetivamente, os conhecimentos religiosos mais profundos, graças à convivência mais estreita com e a prática do sagrado. Filiados quando inquiridos, especialmente se em presença daqueles, quase sempre os indicam como melhores conhecedores da religião, o que reflete a estrutura organizacional do grupo, baseada na autoridade advinda do saber iniciá-

tico. Estas entrevistas seguidamente foram realizadas em grupo, chefes e seus filiados (nos dias que antecedem ao ciclo ritual, por exemplo, quando há muitas pessoas reunidas no templo, ajudando). Embora haja opiniões contrárias sobre este ou aquele aspecto do ritual, o grupo, pensando ou recordando em conjunto, tem maior facilidade para chegar a um resultado mais completo, reconstruir acontecimentos passados.

Entre os chefes entrevistados, as informações fornecidas não raro são contraditórias em alguns pontos (como os santos católicos que correspondem a determinados orixás, por exemplo), e isto pode ser computado às contradições de definições internas do grupo. Mas há um núcleo comum de conhecimentos, dominado por todos e em torno do qual a identidade batuqueira é construída.

Algumas vezes elaborei previamente um roteiro básico para estas entrevistas, alterado conforme o rumo que a conversa tomava. Em outras vezes, a entrevista decorreu de conversas informais em que o rumo do assunto tornou-se interessante. Nestas ocasiões, não raro solicitava papel e caneta para os próprios entrevistados, que forneciam-nos de boa vontade. Muitos, me conhecendo de longa data, se divertiam com a situação: "Dá um tempo, dá um tempo!" (esperem), dizia um chefe, rindo, na mesa do café da tarde dominical. E completou: "Fulana, vê uma caneta e um papel para ele, porque ele já está indócil para anotar, e hoje ele esqueceu o caderninho dele!". Em outras vezes, o próprio entrevistado assumia a tarefa de orientar o roteiro, acenando tanto para certos aspectos que julgava importantes ou indispensáveis, como fornecendo dados acessórios prévios para a compreensão do tema principal.

Histórias-de-vida foram realizadas com vários dos pesquisados, sendo que fragmentos de algumas delas, como as dos chefes Ayrton do Xangô e Miguel do Xangô, foram transcritos no capítulo final.

Durante a pesquisa fiz observações, nas situações anteriormente referidas e com maior ou menor frequência, em cerca de 40 templos. Os mais visitados, que caracterizam estudos de casos, foram os das mães-de-santo Moça da Oxum (Lídia Gonçalves da Rocha) e Ester da Iemanjá (Ester Ferreira) (falecidas), bem como de seus filhos-de-santo: da primeira, principalmente Laudelina do Bará (Laudelina Pontes) e Érico do Ogum (Érico Machado); da segunda, Ademar do Ogum (Ademar Nascimento Carvalho), Miguel do Xangô (Miguel da Silva), Santinha do Ogum (Clementina Alves Ignacio) e Marco da Oxum (Conceição Marco Pereira de Carvalho). Sem relações mais aproximadas com estes dois templos, e também de forma intensiva, os dos chefes Ayrton do Xangô (Ayrton Paixão) e Mercedes da Iemanjá (Mercês da Silva Soares). Outras casas de culto, citando apenas o "nome de religião" de seus sacerdotes, pelo qual são ou foram conhecidos na comunidade do Batuque): Neuza da Oxum, Joãozinho do Bará (já falecido), Luíz do Bará (falecido), Zizá do Odé, Voltér do Ogum, Donga da Iemanjá (falecido), Chininha do Xangô (falecida), Lourdes do Bará, Ailton da Oxum, Alfredo do Xangô, Idalino do Ogum (falecido), Romário do Oxalá, Acimar do Xangô (falecido), Osvaldinho do Xapanã, Pedro da Iemanjá, Cleon do Oxalá, Ieda do Ogum, Rita do Aganjú (fa-

lecida), Luís Antônio do Aganjú, João do Xapanã, Gratulina do Xapanã, Maria do Ogum (falecida), Leopoldo da Oiá, Wilson da Oxum, Ivo do Ogum (Ivo Cardoso da Silva).

V

Sobre aspectos mais gerais do trabalho, ressalta-se o enfoque na herança africana. Muito presente no Batuque, é vivenciada de maneira espontânea pelo filiado à religião. É fundamental em relação ao culto na medida em que embasa a estrutura mental cognitiva que fornece diretrizes para o pensamento social batuqueiro. Como assinalo em várias partes do texto, ela não se restringe apenas aos nomes dos deuses ou expressões lingüísticas: subjacente a todos estes elementos, articulando-os, há uma cosmovisão de base também africana. A identificação e caracterização desta cosmovisão, que perpassa aberta ou subliminarmente os temas aqui enfocados, é o principal fio condutor do trabalho. Expressões dela, por exemplo, projetam-se sobre os atos da própria vida cotidiana do batuqueiro, sua concepção de religião, do espaço e seu uso, do processo iniciático, o calendário ritual, os mortos, os deuses, a concepção-pessoa.

O fato de enfocar uma forma religiosa como o Batuque, em que tal herança se mostra como mais força, não quer dizer que deseje fazer-lhe a apologia do "modelo jêje-nagô", tal como foi feito por vários estudiosos quanto a outros cultos afro-brasileiros (dos quais Nina Rodrigues é o mais famoso), nem tão pouco qualificá-lo como uma religião africana "pura". Pois, entre outras razões, é mais do que evidente que seu ritual congrega um sem-número de componentes de outras origens, que fazem parte integrante dele como os africanos.

Aqui é interessante fazer um comentário quanto ao trabalho de Dantas sobre as religiões afro-brasileiras de Laranjeiras, Sergipe — "Vovó nagô e papai branco" (1988) — em que o problema da "pureza nagô" é discutido. Ela coloca, de certa forma, o "modelo nagô" (ou jêje-nagô, se quisermos) como uma construção dos intelectuais da escola de Nina Rodrigues, com o que não posso concordar. Entendo que efetivamente existe um modelo com estas características, sendo que seus integrantes (e o Batuque exemplifica) se autodefinem como de "nação africana" e são reconhecidos como tal por integrantes de outras modalidades rituais. E estas diferenças, ademais, são constatáveis por um observador de fora. O que me pareceu ter ocorrido é que os intelectuais citados se sentiram atraídos por este modelo porque, em seu entender, talvez tivesse relação com suas teorias da "pureza racial". Se quisermos fazer, também, uma comparação entre Laranjeiras e Porto Alegre, perceberemos muitas diferenças. Porque aqui, ao contrário do que parece ter ocorrido lá, praticamente nenhum filiado a estas religiões tomou conhecimento direto ou indireto das teorias de Nina Rodrigues e outros sobre modelos "puros" (jêje-nagô, no caso) "não-puros" ("Linha-cruzada" e/ou "Caboclo"), como veremos adiante). Isto é, não houve influência destes autores sobre a idéia de que umas ou outras possam trabalhar para o "bem" ou para o

“mal”. A própria população não-filiada, aliás, pouco ou nada sabe distinguir uma forma ritual de outra. Neste sentido, a troca de acusações de desvio ritual entre o pessoal dos templos, como a autora observa em Laranjeiras, não centra-se, no Sul, no fato de alguém adotar ou não rituais não-jêje-nagô: os praticantes de todas as modalidades consideram as outras como legítimas, embora entendam que o Batuque é mais “forte” — eficaz — ritualmente, do que a Linha-cruzada e esta mais do que a Umbanda “pura”. E finalmente, acrescente-se, não titubeiam em recorrer às mais “fortes” em caso de necessidade. Também o fato de casas de culto trabalharem para o “bem” ou para o “mal”, assim como não direcionou a opinião pública, não orientou, igualmente, a perseguição policial: esta se abateu indiscriminadamente, sobre templos de todas as modalidades.

Assim, resalto os aspectos africanos na medida em que, como disse, é profundamente marcante no ritual e é justamente o contraste intenso entre estas concepções e as correlatas ocidentais que mais facilmente caracteriza o grupo batuqueiro como um “outro” face à sociedade rio-grandense. Não é minha intenção, porém, tentar garimpar exaustivamente a totalidade dos elementos africanos que o Batuque conserva ou discutir suas origens na África, o mesmo valendo para os ocidentais.

É justamente a presença maior ou menor destes elementos tradicionais africanos, nas religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul, que as distingue das outras, embora na prática estejamos frente a um continuum religioso. Neste sentido, mesmo na forma chamada Batuque, podem-se encontrar graus de manifestação diversos, desta herança, em templos diversos; ou até tipos de filiados portando “batuqueiridade”, diríamos, diversa na mesma casa de culto. Construí, assim, um modelo típico-ideal propositalmente maniqueísta para depois, a partir dele, voltar à concretude. Nesta construção, o enfoque recai sobre o batuqueiro mais ortodoxo.

Ser batuqueiro, então, torna-se uma condição histórica e grupal; a identidade batuqueira é adquirida ou por herança familiar ou na vida adulta numa sociedade — a rio-grandense — que se caracteriza por ser não-batuqueira.

A opção por realizar uma etnografia mais detalhada do culto deve-se a vários motivos. Entre eles, registrar uma forma religiosa de significativa importância no panorama religioso rio-grandense, resgatando assim a memória dos antigos e descrevendo as vivências dos contemporâneos. Em que pese sua abrangência e número de adeptos, é efetivamente pouco conhecido em termos de detalhes rituais maiores. E, ao contrário de formas religiosas congêneres de outras regiões do País, não foi feito um trabalho de maior amplitude que forneça uma idéia mais completa de suas características. Isto, sem dúvida, é um dos reflexos do racismo local e da conseqüente posição de marginalidade a que estão relegadas as populações negras e suas manifestações culturais no Rio Grande do Sul.

Com efeito, enquanto inúmeros autores dedicaram-se a pesquisar as principais minorias étnicas brancas, como alemães e italianos, contam-se nos dedos os que se preocuparam mais profundamente com o negro. O trabalho, então, visa

contribuir para o preenchimento desta lacuna. Outro motivo do detalhamento é que, embora uma etnografia não seja neutra (pois sabidamente vem influenciada pela posição do autor) é um registro que permanece, podendo ser utilizada por outrem. Pode-se observar, neste sentido, que obras desprezíveis, como as de Manuel Querino sobre o Candomblé baiano, apenas descritivas mas ricas em material, muito contribuíram (e continuam contribuindo) para estudos interpretativos elaborados, como os de Bastide, por exemplo. Aqui torna-se importante um parentese sobre o enfoque etnográfico.

Boa parte da produção bibliográfica antropológica (pelo menos no Brasil) vem se preocupando, em minha opinião, muito mais só em interpretar do que descrever e interpretar. E as descrições, quando existem, não raro resultam de visitas rápidas ao campo de pesquisa. Outras vezes, dados etnográficos são buscados em outras fontes bibliográficas, como no caso mencionado acima. Um exemplo clássico é Bastide, que por causa disto, aliás, incorreu em alguns enganos famosos, como o das “refeições ovíparas” (Bastide, 1983: 364): ele, tirando a expressão de Manuel Querino 1955: 77 — certamente um erro gráfico da edição que leu) atribui a referência ao fato de serem sacrificadas galinhas. Entretanto, eram “refeições opíparas”... Evidentemente, etnografia é algo nada fácil de se fazer: exige muito tempo dedicado ao trabalho de campo, paciência para fazer anotações cuidadosas, cruzamento de depoimentos de informantes, escutar infundáveis gravações, passar a limpo as observações. Para não se falar, no caso específico das religiões afro-brasileiras, passar noites e noites em claro, de pé, assistindo a rituais. Mas é indispensável, em minha opinião, para obter-se uma compreensão maior da perspectivaêmica e conseqüentemente, no caso, apreensão da cosmovisão batuqueira, que nem sempre é explícita. Assim, o conhecimento detalhado e profundo do tema estudado é indispensável para o bom êxito da interpretação. Não parece ser por outra razão que um autor da importância de Geertz defende a idéia de uma “etnografia densa”, isto é, que acrescente à descrição o sentidoêmico dos símbolos aí envolvidos, posição que me parece a mais correta.

Aqui, tive de temperar as coisas: na maioria das vezes parto para descrições simples, algo de certo modo obrigatório pela amplitude do assunto; outras vezes, em aspectos particulares, interpretações mais aprofundadas seguem-se às descrições.

VI

Entre os objetivos do trabalho está a tentativa de captar aspectos da cosmovisão expressa pelos filiados ao Batuque que, como menciono em outras partes do trabalho, é muito específica. Faz parte do Cosmos batuqueiro uma perspectiva em que os componentes do espaço físico e social são percebidos como um todo e centrados no componente sagrado.

Inclui-se nestes objetivos, igualmente, a intenção de contribuir para a defesa do direito de livre expressão religiosa de um grupo que historicamente teve suas

manifestações abertas ou dissimuladamente reprimidas e/ou marginalizadas. Esta defesa se traduz em vários pontos. Um deles desestigmatizá-la por mostrar, através de aspectos variados, que uma religião como o Batuque, não raro acusada de “primitiva” por setores da sociedade branca, é estruturalmente idêntica às mais complexas delas, incluindo-se as cristãs. Neste sentido, por exemplo, tanto a missa como o ciclo ritual do Batuque implicam os ritos do sacrifício e do consumo comunal da vítima. Além disto, tanto umas como outras – se formos pensar “racionalmente”, tão ao gosto da cultura ocidental – têm como base apenas a fé. Isto é, a crença na existência de seres sobrenaturais é uma premissa até agora não demonstrada. Em outras palavras, acreditar na existência da Nossa Senhora ou da Iemanjá implica processos mentais perfeitamente idênticos. Também, o que parece “exótico” ou “pitoresco” a um observador é entendido assim porque faz parte da cultura do “outro”. Mas não raro é grande a surpresa (ou até choque) quando percebemos que o que achamos exótico ou pitoresco na cultura dos outros existe (embora não nos demos conta, pois nos parece “natural”) de forma surpreendentemente parecida na nossa.

Outro objetivo é a intenção de devolução: para a comunidade negra em geral, que teve sua cultura ancestral tão marginalizada (ao ponto de seus próprios setores mais intelectualizados desconhecerem quase completamente muitos de seus aspectos) contribuir para restabelecer a dignidade que esta cultura possui e recuperar algo da memória ancestral. E para a comunidade do Batuque, em especial, devolver de maneira mais perene, pois escrita, o que tão desprendidamente me ofertaram.

VII

Quanto à forma de apresentação do trabalho, procurei expressar-me, no texto, segundo o que creio ser o ponto de vista mais próximo, êmico, do filiado ao Batuque. Desta maneira, em vários momentos expressei-me como se as palavras fossem suas. Por esta razão optei por conservar o mais possível, na íntegra, as falas dos pesquisados.

Sendo o registro um dos objetivos do trabalho, como mencionei anteriormente, não pude evitar de fornecer descrições detalhadas, mesmo correndo o risco de cansar o leitor. De outra parte, tendo em vista a variedade de expressões e termos rituais totalmente desconhecidos para o leigo, difíceis de terem seu significado memorizado, coloco este entre parênteses, repetindo tal procedimento várias vezes até a suficiente memorização.

Palavras não-portuguesas foram transcritas sem levar em conta a gramática portuguesa. Assim, para tentar transmitir seus sons, acentuei as tônicas, bem como valho-me de outros sinais gráficos como travessões, espaços, acentos.

No total, o trabalho se compõe de quatro partes que, resumidamente, são: a primeira, Os vivos, compreende o “mundo dos iniciados” ou dos humanos como um todo. Trata, no capítulo I – a História – de onde este mundo vem, seus cami-

nhos no espaço e no tempo, e como se estabeleceu no Rio Grande do Sul. No capítulo II – O Batuque e as religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul – descrevo, comparativamente, tais formas religiosas. No capítulo III – Os Templos – aborda o locus principal onde este mundo se centra, quem são seus integrantes. O capítulo IV – A Iniciação – refere como e de que forma se ingressa neste mundo. E no V – O ciclo ritual – quais são e como são os rituais que os vivos fazem para os deuses.

A segunda parte, Os mortos, trata deles e seu mundo: quem são, como são, de que forma os vivos lhes rendem homenagens.

A terceira parte, que corresponde ao capítulo VII, diz respeito ao mundo dos deuses: igualmente, quem são, como são e como é este mundo.

Temos aí, então, três mundos que, conjuntamente, compõem o cosmos batuqueiro. A quarta parte diz como os humanos pensam este cosmos, o lugar que ocupam nele, e, em especial, como pensam a si mesmos dentro deste todo.

No capítulo I, de maneira alguma pretendo fazer uma abordagem exaustiva das origens e destinos das populações negras rio-grandenses; meu objetivo, principalmente, é embasar o trabalho, levantando e comentando alguns aspectos históricos mais relacionados ao Batuque, ao mesmo tempo, utilizando material que colhi em pesquisas de campo em várias regiões do Estado, tentar contribuir para maiores esclarecimentos sobre o assunto. Finalmente, juntando dados esparsos em várias obras, ajudar a desmistificar duas idéias bastante generalizadas sobre o negro no Rio Grande do Sul: uma, que diz que apenas grupos banto vieram para cá, outra, defendida por diversos historiadores de prestígio considerável, inclusive gaúchos, é a de que, segundo eles, aqui não teria havido racismo, no passado; alguns destes ainda afirmam que tal sentimento não havia por ser numericamente pequena a população negra rio-grandense.

No capítulo II trato das três formas religiosas afro-brasileiras do Rio Grande do Sul, os elementos culturais de que se compõem, os aspectos rituais que as caracterizam, bem como as denominações que recebem. O enfoque, aí, é dado à Linha-cruzada, forma surgida mais recentemente mas que tem experimentado extraordinária ascensão, sendo atualmente dominante em número de templos e adeptos. Levanto algumas suposições sobre as razões deste crescimento, parecendo-me que desponta uma causalidade econômica, além da maior facilidade de aprendizagem do ritual por parte de seus filiados. Tipífico, também, a figura do batuqueiro, como indivíduo e como grupo, assinalando a condição de exclusão (pelo fato de serem negros e praticantes de uma religião não-cristã) a que são informal mas efetivamente condenados pela sociedade rio-grandense. Manifesto que tal exclusão é percebida pelo grupo que, aparentemente em resposta, auto-exclui-se simbólica e voluntariamente, pela avocação da africanidade, da sociedade brasileira. Isto caracteriza o Batuque como um espaço político de resistência à dominação cultural. Finalmente, como rituais religiosos brancos, graças às suas características e pelos mesmos motivos, poderiam ser vítimas da mesma acusação que setores cristãos eruditos fazem ao ritual batuqueiro: primitivismo.

No capítulo III, sobre os templos, trato a forma como o espaço físico e social da casa de culto é pensado, dividido e organizado pelos integrantes do Batuque, como ele é distribuído e utilizado por várias categorias de seres, do campo do natural e do sobrenatural, humanos, deuses e mortos. Incluo aí, também, dados mais gerais sobre a vida social e econômica do templo, sua dinâmica interna.

No capítulo IV, a Iniciação, enfoco os diversos ritos de passagem que marcam formalmente o ingresso do indivíduo no mundo do Batuque. Uma abordagem interpretativa é feita através dos pressupostos teóricos de Gennep (1977) e Turner (1974) quanto aos momentos de separação, liminaridade e agregação.

No capítulo V descrevo pequenas e grandes cerimônias que se processam ao longo do calendário anual cumprido por uma casa de Batuque. Aí incluem-se eventos ligados ao calendário católico, as grandes cerimônias de datas fixas e os pequenos rituais da rotina diária do templo. Estes, em que pese sua aparente pouca importância, na verdade são muitas vezes passos preparatórios de acontecimentos que vão desaguar nos grandes cerimoniais. De uma simples sessão de búzios, por exemplo, pode sair a decisão conjunta, sacerdote/filiado, de que este deverá fazer a iniciação, a qual geralmente coincide com as grandes festas que mencionei. Estas, neste sentido, correspondem ao corolário de todo um processo que se desenrola ao longo do ano, o cume mais visível e brilhante do gigantesco "iceberg", diríamos, que representa o culto como um todo. Outro aspecto relevante destas festas, especialmente quando se fazem provas rituais que confirmam a possessão pelos deuses, é o fato de ser necessário convidar chefes de outros templos para testemunhar tais provas. Isto ressalta sua importância na medida em que ela proporciona o estabelecimento de vínculos associativos entre os diversos templos, enfatizando o caráter de comunidade que o conjunto destes assume. Os eventos ligados ao calendário católico podem ser internos ou externos ao templo, representados estes pelas festas populares locais. Esta participação nos eventos coletivos do "mundo católico" contribui para demonstrar como o Batuque está inserido profundamente no espaço sócio-cultural da sociedade rio-grandense como um todo. Entre os cerimoniais enfatizados está a chamada "festa grande", da qual descrevo e comento elementos e aspectos variados, seus diversos momentos sequenciais, onde há dias e eventos definidos, como a "matança", a "festa" (propriamente dita) e a "levantação". Na parte final da festa, quando chegam os "axerês" (um estado intermediário entre a possessão e o normal do indivíduo), emprego novamente a caracterização de Turner (1974) quanto aos rituais que denomina de "reversão de status". Pressupostos teóricos deste mesmo autor, juntamente com Gennep (1978) são utilizados, igualmente, na interpretação do ciclo ritual como um todo.

O capítulo VI corresponde à segunda parte, que diz respeito aos mortos. O "aressum", ou cerimônia que lhes é dedicada tem como referencial a festa para os deuses, representando um anti-ritual em relação à outra. Aqui, novamente, emprego os pressupostos teóricos de Gennep (1978) e Turner (1974).

A terceira parte (capítulo VII) compreende o mundo dos deuses, suas características e símbolos; aí discuto alguns aspectos do fenômeno da possessão, quando os deuses "baixam", na festa, sobre seus filhos míticos, os humanos, e utilizam-se de seus corpos, através dos quais principalmente dançam, fazendo-se assim presentes no mundo destes. Faço algumas considerações, ainda, sobre esta "genética mítica", como poderia ser chamada, pois não apenas a "personalidade" como a forma do rosto e corpo do indivíduo são marcados, na perspectiva batuqueira, por esta filiação. Uma das danças, a do "atã", recebe especial destaque, na festa, e contrasta muito com as demais; entre outros aspectos, por envolver uma dramatização na qual atuam vários deuses, que nela cumprem papéis diferentes. Atribuo sua importância a ela sobretudo por expressar uma "semântica social", para usar uma expressão de Geertz, isto é, "dizer alguma coisa sobre algo" (Geertz, 1978: 316).

A quarta parte do trabalho, que trata da cosmovisão batuqueira, compreende o capítulo VIII, A cruz e a encruzilhada. É um fecho final onde vários elementos desta cosmovisão, que afloraram aqui e ali nos vários aspectos a esta altura já examinados do culto, têm um ponto de convergência e articulação. Cruz e encruzilhada, aqui, têm conotação metafórica, pois assim como a cruz é o símbolo máximo do mundo cristão-ocidental, encruzilhada poderia ter a mesma representação para as religiões afro-brasileiras.

No capítulo, comparando-a com elementos correlatos do Ocidente, delinheiro, de forma mais articulada e com traços mais fortes, como se caracteriza a cosmovisão batuqueira: as principais maneiras como é adquirida, algumas concepções sobre sagrado e profano, as "falas" simbólicas das coisas do cotidiano, o modo como são lidas pelo batuqueiro. Igualmente, com ênfase na antropologia simbólica, analiso vários símbolos do cosmos batuqueiro. É como se um iniciado no Batuque se voltasse para o cosmos que o rodeia e contemplasse os vários mundos que o compõe, enfocados no trabalho: o seu próprio (o dos vivos); o dos mortos e o dos deuses; mas principalmente olhasse para si próprio dentro deste cosmos: quem é, como se pensa a si mesmo, como estabelece sua posição e relação face a ele, isto é, a concepção-pessoa batuqueira. Finalmente, utilizando também as observações de Geertz (1978) sobre a cultura balinesa e seu ritual religioso, tento estabelecer, comparando com idênticos aspectos do ritual católico, uma relação entre estas concepções e a forma específica que o ritual batuqueiro assume.

Primeira parte
OS VIVOS

O negro na história rio-grandense - elementos

A escassez de trabalhos, as confusões da nomenclatura, as distorções da historiografia oficial, aliadas à pequena quantidade de dados e documentos históricos disponíveis sobre o negro no Rio Grande do Sul, fazem do assunto um quebra-cabeças de compreensão difícil. O próprio termo negro, não bastasse, já, a ambigüidade que possui, hoje, como classificatório de categorias de indivíduos (onde cor e classe social são algumas das variáveis intervenientes), aparece na documentação histórica com sentido também dúbio: "As palavras negro e negra significarão africanos? Quem nos garante?", questiona Dante de Laytano (1957: 29) fazendo referência ao fato de os considerados não-brancos (o que incluía os índios) serem às vezes referidos como "negros" nos documentos antigos. Entretanto, à época da colonização rio-grandense, a escravidão indígena (eufemisticamente chamados de "índios administrados"), era muito pequena, ficando o percentual destas populações via de regra muito abaixo da branca e da negra de cada região. As únicas exceções eram a zona das Missões, (onde estavam concentrados 74% dos índios rio-grandenses) e de Gravataí local em que se pretendeu, conforme Saint-Hilaire (1974: 48), construir uma escola especial para eles. A grande maioria das antigas estatísticas não deixa dúvidas sobre a presença maciça de escravos negros em certas localidades, no passado, sendo o considerável número de seus descendentes, ali, hoje, o testemunho vivo desta presença.

Longe de querer traçar uma história regional da escravidão ou do negro rio-grandense, apenas reuni e organizei alguns dados documentais. Meu objetivo é tentar levantar e/ou esclarecer certas questões mais relacionadas ao objeto de trabalho específico — o Batuque — a natureza de alguns elementos do culto, origens possíveis, características gerais. No entanto, o Batuque não é algo a-histórico, desvinculado do contexto onde se encontra, de modo que muitos destes aspectos estão direta e inevitavelmente relacionados com as circunstâncias históricas em que as coisas ocorreram. A estes dados junto algumas observações que tenho obtido através de pesquisas de campo que venho realizando sobre as populações negras rio-grandenses, incluindo-se testemunhos da tradição oral (no sentido de Vansina, 1967) que talvez possam contribuir para a compreensão de algumas das muitas questões que persistem sobre o tema.

Trabalhos de cunho principalmente historiográficos sobre o negro no Rio Grande do Sul são os de Bento (1976), Cardoso (1962), Ferraz (1980), Flores (1980), Laytano (1936, 1937, 1940, 1942 e 1957), Maestri Filho (1979 e 1984), Monti (1985).

1. Populações africanas no Rio Grande do Sul

Os escravos africanos trazidos para o Brasil foram classificados genericamente em dois grandes grupos: os banto (uma classificação lingüística), e os sudaneses

(geográfica). Cada denominação destas, entretanto, é um guarda-chuva sob o qual são abrigados grupos diversos com tipos de cultura bastante diversos, também.

De acordo com Arthur Ramos (1943: 436) foram trazidos para cá principalmente os banto ocidentais, habitantes de uma imensa região hoje compreendida pelo antigo Congo, Angola, República do Congo e Moçambique. Idéias vigentes na época, como de serem considerados mais fortes, resistentes, mas pouco capazes para tarefas mais sofisticadas, fez com que seguidamente fossem destinados às lides agrícolas, o que parece também ter acontecido no Rio Grande do Sul. São de origem banto grupos como os mujolo (ou monjolo), angola, benguela, ganguela, cassanje, rebolo, moçambique, cabinda e cabundá (que pode ser uma variante deste último termo) para mencionar apenas os que mais comumente aparecem entre os escravos rio-grandenses. Do total de africanos trazidos para o Brasil, os banto estavam na proporção estimada de 2:1 face aos outros. Eles chegam primeiro do que aqueles.

Os sudaneses ocupavam a região do antigo Sudão, onde hoje estão a Nigéria e República do Benin, principalmente, além do Togo, Camarões, Gana. Entre os grupos mais representativos, no Brasil, estavam os jêje e os nagô (ou iorubá) que, em função da proximidade geográfica e cultura semelhante, foram chamados de jêje-nagô, denominação que utilizarei (assim como banto) no presente trabalho. Outra denominação que os jêje-nagô genericamente recebiam era mina em virtude de provirem da "Costa da Mina", no Golfo da Guiné, um dos mais importantes locais de saída de escravos do litoral africano. Vários grupos sudaneses, como os hauçá, cuja presença foi também registrada no Estado, habitavam a borda do Saara e foram parcialmente islamizados, sendo que muitos destes sabiam ler e escrever perfeitamente em árabe numa época em que a grande maioria dos colonizadores portugueses eram analfabetos. Tanto os jêje como os nagô desenvolveram extraordinariamente a metalurgia, produzindo uma sofisticadíssima arte em bronze e seccionando instrumentos agrícolas e armas de ferro. Da mesma forma como se supunham qualidades específicas de agricultores para os banto, atribuíam-se também aos sudaneses uma certa habilidade inata para as tarefas mais difíceis, daí o fato de serem preferidos seguidamente aos outros para os serviços urbanos, atividades artesanais.

Na época do tráfico, a denominação étnica atribuída oficialmente ao escravo era dada ora por aspectos físicos objetivos (marcas tribais, por exemplo), ora pelo porto de origem. Entretanto, nem sempre os escravos provindos de determinado porto eram necessariamente das etnias que habitavam a região, pois seguidamente eram caçados muito longe dali, fatos que somam-se a outros para dificultar as pesquisas nesta área. Não fora isto, a historiografia oficial ainda se encarregou de divulgar equívocos que continuam a ser repetidos até hoje, inclusive nos manuais escolares, como o fato de os sudaneses terem sido encaminhados apenas para a Bahia e os banto para outros locais, incluindo-se aí o Rio de Janeiro de onde, mais tarde, vieram para o Rio Grande do Sul. Salvo engano, o problema começa (ou foi popularizado) por Nina Rodrigues. Ele não afirma

taxativamente tal distribuição, dizendo, apenas: "(...) na Bahia fortemente se fez sentir a ascendência dos Sudaneses, ao passo que em Pernambuco e no Rio de Janeiro prevaleceram sobretudo os Negros austrais do grupo bantú" (Rodrigues, 1935b: 55). Mas parece que foi suficiente, à medida que seu livro teve grande sucesso, na época, para que ficasse idéia da separação absoluta de destinos. Tanto mais que Rodrigues era partidário da tese da "superioridade cultural" dos sudaneses (e, conseqüentemente, da "inferioridade" dos banto) só julgando dignas de atenção as manifestações culturais dos primeiros.

Em Salvador, por exemplo, concentrou suas pesquisas apenas nos templos nagô, deixando passar a idéia que as religiões banto eram inexistentes. Entretanto, pesquisadores baianos que lhe sucederam mostraram fatos como a presença de inúmeros candomblés banto em Salvador, ou a influência sudanesa no ritual do Xangô do Recife, no do Tambor-de-mina do Maranhão, no Rio e no Rio Grande do Sul.

2. O negro e a colonização rio-grandense

A colonização oficial do Rio Grande do Sul se estabelece através de duas principais rotas: a mais antiga pelo Norte, iniciada com a expedição de João de Magalhães, em 1725, que, vinda do centro do País, desembarca em Laguna, em Santa Catarina, e avança a pé pelo litoral. E mais tarde pelo Sul, com a fundação de Rio Grande, em 1737.

A expedição de Magalhães abriu (ou, para alguns historiadores, seguiu) um caminho mais tarde trilhado intensamente pelos posteriores colonizadores e/ou tropeiros. Neste caminho são aos poucos fundadas cidades como Osório (ex-Conceição do Arroio), Santo Antônio da Patrulha, Gravataí (ex-Aldeia dos Anjos), Viamão e Porto Alegre, às margens do Guaíba. Uma bifurcação avança rumo ao Sul para a região compreendida entre a Lagoa dos Patos e o mar, no qual se situa a cidade de Mostardas, atingindo locais onde posteriormente seriam fundadas Rio Grande e São José do Norte. Outra bifurcação dirige-se para os rios da bacia do Taquari, Sinos e Jacuí (este o principal afluente do Guaíba) ali surgindo importantes cidades ribeirinhas da época, como Triunfo, Rio Pardo, Santo Amaro, São Jerônimo, Cachoeira do Sul, Taquari. O rápido crescimento de algumas destas cidades deve-se à fundação, nelas, de charqueadas com mão-de-obra escrava.

O ingresso pelo Sul começa com a fundação de Rio Grande, como disse, situada na embocadura da Lagoa dos Patos com o Atlântico. A cidade logo crescerá em função de ser o único porto marítimo da costa do Rio Grande do Sul, além de ligar diretamente, por água, a navegação de cabotagem do Guaíba e Lagoa com a oceânica.

Se a expedição de João de Magalhães conta, entre seus 31 integrantes com "pardos e escravos" (cf. César, 1970: 29) há também negros e mestiços na construção do forte de Jesus-Maria-José e sua posterior guarnição (Ib., Idem, p. 29).

Na verdade, algo muito importante de assinalar face ao tema do trabalho, é que o negro vem sempre ao lado do colonizador oficial, encarregando-se praticamente de todo o trabalho braçal (numa época, não esqueçamos, em que as máquinas eram quase inexistentes ou rudimentares): como peão de estância, embarcaçõ, tropeiro, na agricultura (onde sua participação foi extremamente marcante), nos serviços urbanos — artesãos, carregadores, vendedores, escravos de aluguel, serviços domésticos, como soldados, nas guerras e guarnições militares (cf. Bento, 1976). Um comentário cabível — aliás, nunca referido nos livros didáticos ou da historiografia oficial — é que, com seu trabalho, o negro construiu no mínimo as bases da economia rio-grandense. A grandeza e o luxo dos prédios de Pelotas são o testemunho, ainda hoje, do volume de dinheiro que jorrava das charqueadas locais. Para finalizar o comentário, convém ainda lembrar que o imigrante alemão e italiano, ao chegar, encontrou uma sociedade organizada política, social e economicamente. E que tal organização muito deve ao trabalho negro.

A partir destes pólos de ocupação fica muito difícil estabelecer-se mais exatamente como e em que pontos estas duas correntes se encontraram e a participação de ambas no processo e rumo que o povoamento tomou. Como se não bastasse, há ainda outros dados que agravam estas dificuldades: a) a fundação, pelos portugueses, da cidade de Colônia, às margens do Rio da Prata. A Colônia do Sacramento logo se tornou importante entreposto comercial entre o domínio português e as cidades espanholas próximas, Montevideu e Buenos Aires, comércio este que incluía o tráfico de escravos negros; b) a doação de sesmarias começa logo após as primeiras expedições colonizadoras, ocupando paulatinamente tanto a língua de terra entre a Lagoa e o mar, como a zona dos campos, que vai de Santa Maria em direção às fronteiras; c) as lagoas dos Patos e Mirim e as bacias dos rios referidos acima formam um sistema interligado que permite amplo acesso à navegação para o interior do território; d) no Médio-Jacuí, em Rio Pardo, iniciava-se uma rota terrestre, comercial, de penetração (e também de contrabando), que seguia para a mesma zona dos campos e fronteira; e) e finalmente porque a cidade de Rio Grande fica na borda litorânea de uma imensa zona de pastagens onde, sem dono e numa terra-de-ninguém, criaram-se enormes rebanhos de gado xucro.

A presença deste gado (cujo couro e sebo era exportado, tanto legal como ilegalmente, pelas rotas portuguesas ou espanholas) atrai um sem-número de aventureiros ou marginais do sistema de então (mais tarde chamados de "gaúchos") — índios semi-aculturados, desertores dos vários estabelecimentos militares, fugitivos da justiça, escravos fugidos — que passam a fazer da preação destes rebanhos a sua estratégia de vida. Menciono isto apenas para assinalar que este conjunto de fatores implicou numa intensa movimentação de gente, na época, por todo o domínio português no extremo-sul que, não se deve esquecer, fazia, em grandes extensões, fronteira seca com o espanhol.

2.1. O ingresso do negro no Rio Grande do Sul.

Quanto aos pontos de ingresso do negro, Maestri Filho considera que, "fora

uma quantidade desprezível (...) todo o escravo negro passou pelo porto de Rio Grande e ali foi registrado” (Maestri Filho, 1984: 95). É uma afirmação que, apesar de provir do provavelmente melhor documentado pesquisador da história do negro no Rio Grande do Sul, não esgota, a meu ver, a questão, pois alguns dados mais devem ser levados em conta.

No litoral do Rio Grande do Sul até hoje só existe um porto praticável para embarcações maiores, Rio Grande, bem ao Sul, e Tramandaí, mais ao Norte, que mal e mal permite a entrada de pequenos barcos. Santa Catarina, por outro lado, possui abundância de portos naturais, entre os quais Laguna, já próximo à fronteira rio-grandense. Nas cidades da costa catarinense, também, o cultivo da cana — assim como nas cidades litorâneas-norte do nosso — a cana de açúcar teve papel destacado, provocando a concentração de escravos nestes locais. Justamente na fronteira entre ambos os Estados, planícies costeiras formam uma via natural de acesso, o que permitiu o fluxo de colonos. No município de Viamão, um dos mais antigos do Rio Grande do Sul, a localidade de Itapuã, um porto da Lagoa dos Patos, ainda hoje permanece isolada de núcleos mais povoados, embora fosse um dos importantes pontos de passagem no caminho dos colonos. Foi em Itapuã que encontrei, ainda vigentes, falares catarinenses — expressões, termos, sotaque — possíveis testemunhos da antiga rota colonizatória. Pelo menos nas cidades rio-grandenses desta região litorânea, como Osório e Mostardas, há autos-populares, como o “Maçambique” e o “Ensaio”, cujos versos têm acentuada semelhança com os autos similares das cidades catarinenses.

A hipótese de entrada de escravos pelo litoral norte do Estado é reforçada pelo fato de Piazza (1975: 178) mencionar o envio de negros de Santa Catarina para o Rio Grande do Sul. Mas é o próprio Maestri (op. cit., 109), referindo Riopardense de Macedo, que faz alusão a contínuos desembarques de escravos no litoral rio-grandense. E o lugar preferido era “a área de Tramandaí”, junto a Osório, assinalando que os traficantes traziam-nos pela costa, navegando em pequenas embarcações. Fala ainda da entrada, em Porto Alegre, de 209 escravos que não passaram pelo porto de Rio Grande, terminando por declarar: “Isto nos sublinha o quão relativa é, ao atual nível do conhecimento, toda a afirmação sobre o tráfico negreiro e a origem do escravo gaúcho (Ibid., idem, p. 96), reconsiderando, assim, sua própria afirmação anterior a cerca de um único ponto de entrada de escravos no Estado. Concluindo, estes dados seriam suficientes, em meu entender, para supor que muitos dos escravos da região tivessem entrado também pelo litoral norte do Estado.

2.2. O negro e a “democracia racial” rio-grandense

No Rio Grande do Sul, vários estudiosos da história regional, especialmente aqueles mais comprometidos com o chamado Movimento Tradicionalista, como Walter Spalding ou Moysés Vellinho (1957 e 1964), defendem a tese de que aqui havia “democracia racial”. Descontando o ânimo ufanista, tais autores baseiam

suas afirmações em Saint-Hilaire, um cronista-viajante que percorreu o Rio Grande do Sul em 1820-21. Falando sobre a situação dos escravos nas fazendas, este último autor diz: “(...) não há, creio, em todo o Brasil, lugar onde os escravos sejam mais felizes que nesta capitania.” (Saint-Hilaire, 1974: 47). Entretanto, páginas adiante ele próprio reconsidera suas palavras (o que é escamoteado por tais autores) dizendo que referia-se “aos escravos das estâncias, que são em pequeno número, pois nas charqueadas (que concentravam o maior número de negros da Província, acrescento) a coisa muda de figura” (Idem, ibid. p. 73). Nicolau Dreys, cronista também, mas proprietário de escravos, negociante abastado e muito bem relacionado com as elites da época, não poupa elogios ao Rio Grande do Sul, fazendo longas digressões (contrariadas, aliás, por toda a documentação conhecida) sobre a “suavidade” da vida dos escravos, embora refira que o Rio Grande do Sul é “o purgatório dos negros” (Dreys, 1961, 166), ou que “uma charqueada bem administrada é um estabelecimento penitenciário” (Idem, ibid., p. 168). Arsène Isabelle, outro cronista, pinta a situação com cores mais fortes. Aludindo às estâncias, comenta a violência do tratamento recebido pelos escravos, e na cidade, às condenações, em praça pública, a “duzentas, quinhentas, mil, seis mil fustigadas de relho” (Isabelle, 1983: 68-69). O que ocorre é que a violência faz parte inerente do sistema escravocrata na mesma medida em que o racismo, hoje, atua para caracterizar o negro como um “outro” e conservá-lo no “seu lugar”: ou seja, mantê-lo nas condições de inferioridade à que foi condenado, no Rio Grande do Sul, desde a escravidão. Mas são dois dos defensores desta pretensa democracia racial, Manoelito de Ornellas (1956) e Walter Spalding (1935), que apelam para um argumento simplesmente notável para justificar sua posição: não haveria discriminação racial no Rio Grande do Sul pelo fato de ter sido mínima, segundo eles, a presença do negro entre nós (Ornellas, 1956: 5), dizendo literalmente o último: “jamais foi elevado o número de escravos na Província” arrolando seu número, entre 1816 e 1829, em “apenas” 26.600 (Spalding, 1935: 36). Entretanto, como veremos logo adiante, este “apenas” representa, na época, cerca de 30% do total de habitantes do Rio Grande do Sul! São exemplos clássicos de como uma visão ideológica do problema pode ignorar fatos como o acentuado percentual de descendentes de africanos no Estado e as indicações dos documentos existentes.

3. O negro rio-grandense — estatísticas

Na parte que segue privilegio apenas números, percentuais e origens dos escravos rio-grandenses. Os percentuais, tanto os calculados por mim como fornecidos pelos vários autores, foram arredondados. Finalmente, por simples questão de ordenamento, coloquei as informações ao longo de uma linha de tempo. Vejamos.

A. 1738-1753

João Machado Ferraz (1978) examinando o primeiro livro de batismo da cidade de Rio Grande (ou seja, no primeiro núcleo urbano do Rio Grande do Sul), entre 1738 e 1753, encontrou um total de 977 assentamentos em que no mínimo 200 podem ser considerados de negros. Segundo a denominação do autor, assim aparecem: (A) Filhos de pais negros ou forros, 58; (B) Filhos de mãe negra e pai incógnito, 101; (C) Filhos de negro e branco, 41.

Alguns registros indicam a procedência étnica dos batizados, classificados por Ferraz como "bantos" e "minas", em número de 90. Os bantos são 59 (65% dos 90), enquanto que os minas são 31 (34%).

B. 1747-1758

Dante de Laytano, referindo Aurélio Porto, comenta que entre 1747 e 1758 o livro de registros de batismo de Viamão possui 308 assentamentos, sendo 21 de negros da Costa da Mina, Cabo Verde, Angola e Congo (Laytano, 1957: 31-32).

C. 1780

O primeiro recenseamento da então Província foi efetuado, conforme Laytano (op. cit., p.35) em 1780 e arrolou "brancos", "índios" e "pretos", sendo que estes últimos englobariam ao que se pode supor, os livres e escravos. Sendo assim, quase 30% da população total (17.923 habitantes) eram negros. Mas em certas cidades este percentual vai além: 50% de negros; Vacaria, 43%; Osório, 38%; Porto Alegre e Cachoeira do Sul, 36%.

D. 1780

Manoel Antonio de Magalhães, funcionário burocrático da Província, referindo-se aos anos de 1780 em diante, queixava-se que teriam ido para Montevideú, via Brasil, mais de 60.000 negros (cf. Maestri Filho, 1984: 105), cifra que este último autor considera, com razão, exagerada. No entanto, a reclamação parece indicar que havia movimentação de escravos do Brasil para o Prata, legal ou clandestinamente, por água ou pela fronteira, o que documentos uruguaios, segundo o mesmo Maestri (Id., Ibid., p. 106-107), vêm corroborar. Quando termina a escravidão no Uruguai este fluxo se inverte, sendo que há referências de ex-escravos uruguaios conduzidos para o Brasil, também via fronteira, e aqui tornados novamente escravos (Id., Ibid., p. 108).

E. 1802-1803

Baseando-se em documentos relativos a 1802-1803, Maestri Filho relaciona 989 escravos entrados na Província. Quanto à sua origem no Brasil, temos: Rio, 770 (78%); Bahia, 111 (11%); Pernambuco, (9%) e Santa Catarina, 19 (2%).

Quanto aos grupos a que pertenciam, os 989 escravos eram: (A) Banto, 837 (85% do total), sendo: Benguela, 354 (36%); Angola, 335 (34%); Rebolo, 38 (4%); Congo, 32 (3%); Cassanje, 30 (3%); Cabundá, 11 (1%); Quissama, 9 (1%); Monjolo e Ganguela, 7 (1%); Messambe (moçambique?), Songo e Mahumbe, 4 (0,4%) e Ambaca, 2 (0,2%). (B) Sudaneses: Mina, 61 (6% do total de 989). E (C) com outras denominações (negro/escravo; pardo/mulato; crioulo; indefinidos) 91%. Este total também é dividido em "novos" (vindos diretamente da África, embora podendo ter parado em entrepostos brasileiros), 704 (71%); "ladinos" (africanos de origem mas já acostumados à escravidão brasileira), 222 (22%) e "indeterminados", 63 (9%) (Id. Ibid., p. 101-103).

F. 1814

Fernando Henrique Cardoso (1962: 43) transcreve dados relativos a 1814 sobre a população rio-grandense. A categoria "livres de todas as cores", que refere, provavelmente engloba ex-escravos e nascidos livres, embora "de cor" (isto é, dos negros aos mulatos claros, mas considerados negros no Rio Grande do Sul). Assim, o conjunto de negros, em número de 26.010, comporiam um percentual de quase 40% da população da Província, em que os brancos entravam com 46%.

Comparando-se os dados de Cardoso para 1814, cidade a cidade, com os de Laytano, 1780, observa-se um considerável aumento do percentual de negros na grande maioria delas. Para citar algumas em que este crescimento foi mais significativo, teremos: Gravataí (11% em 1780 e 36% em 1814); Porto Alegre (36% e 47%); Rio Pardo (26% e 32%); Santo Antônio da Patrulha (23% e 42%); Santo Amaro (29% e 44%); Taquari (16% e 29%); Viamão (31% e 39%); Rio Grande (25% e 36%); São José do Norte (22% e 35%). Piratini, cidade próxima a Pelotas, tem 51% de negros em sua população (em 1814), enquanto que na própria Pelotas este índice eleva-se para 60%.

G. 1816-1822

Gonçalves Chaves (1978) menciona dados de 1816 a 1822 sobre ingresso de escravos no Rio Grande do Sul. As cifras indicam: 696 em 1816; 656 em 1817; 665 em 1818; 835 em 1819; 872 em 1820; 861 em 1821 e 1548 em 1822, num total de 6.133 escravos. Destes, as origens de 3.724 são assim discriminadas: (A) Do território brasileiro: Rio, 3.359 (90% do total); Bahia, 186 (5%); Santa Catarina, 82 (2%); Santos, 21 (0,5%); Pernambuco, 13 (0,3%); São Sebastião (?), 12 (0,3%); e Paranaguá e Espírito Santo, 2 (0,1%). (B) de Montevideú, 47 (1,2%) (Chaves, 1978: 142-169).

H. 1833

Mario Maestri Filho referindo-se a documentos de 1833 da Câmara Muni-

cipal de Jaguarão, importante centro charqueador situado na fronteira com o Uruguai, fornece dados sobre a população, local: total 5.387 habitantes; "homens livres negros", 80; "escravos", 2.541. Total de negros: 2.621 (49% da população). (Op. cit., p. 75).

Na mesma cidade o autor encontra entre os 22 escravos de uma charqueada local, datados de 1868, os registros de origens e características seguintes: (A) De "nação" (certamente africanos, mas de etnia indeterminada), 6 (27%); (B) Mina, 2 (9%); (C) Cabinda, 1 (4%). Os demais são: (D) Crioulos, 4, pardos, 2; cabra, 1 e sem identificação, 6, estes num total de 13 (58%).

I. 1833

Antônio Carlos Machado, citando documentos do Arquivo Municipal de Pelotas, também para 1863, calcula em 5.000 escravos, além dos pardos e livres ("em grande número") os negros locais (Machado, 1947: 33).

J. 1856-1859

Raphael Copstein (1979) examina, em relação à cidade de Rio Grande, um livro de presos da cadeia local, de 1856 a 1859 — "Entradas e saídas dos escravos em geral fugidos e que não respondem por crime algum" — indicando suas procedências. De um total de 284 registros encontrados: (A) 119 (42% dos 284) vieram de vários pontos do Brasil; (B) 144 (51%) são africanos; (C) 2 (1%) procedem do Uruguai e (D) 19 (7%) não têm declaração de procedência ou as anotações estão ilegíveis. Dos 199 com origem brasileira, procedem: (A) do Rio Grande do Sul, 50 (42% dos 199); (B) da Bahia, 25 (21%); Pernambuco, 17 (14%); Rio de Janeiro, 8 (7%); (E) Santa Catarina, 6 (5%); (F) Espírito Santo e Maranhão, 3 (3%); Ceará e São Paulo, 2 (2%); Alagoas, Pará e de local não identificado, 1 (1%).

Dos 114 africanos encontrados na relação: (A) 58 (51%) são sudaneses; (B) 54 (47%) são banto e (C) 2 (2%) têm denominação não-identificável. Os 58 sudaneses estão divididos por etnias, sendo seus percentuais sobre o total de 114 africanos: (A) mina, 49 (43%); (B) nagô, 7 (6%) e hausá, 2 (2%). Os 54 banto, seguindo o mesmo esquema são: (A) cabinda, 14 (12%); (B) moçambique, 12 (10%); (C) angola, 9 (8%); (D) congo, 7 (6%); (E) benguela, 5 (4%); (F) monjolo e rebolo, 3 (3%) e (G) cassanje, (1%).

L. 1858

Dante de Laytano, referindo-se ao censo populacional da Província, em 1858, indica que de um total de 285.444 habitantes 77.400 (27%) são escravos e libertos. Cidades que têm mais de 25% de negros, por exemplo, são: Porto Alegre, 32%; Taquari, 30%; Triunfo, 32%; Rio Pardo, 34%; Encruzilhada do Sul, 37%; Cachoeira do Sul, 33%; Caçapava, 32%; São Gabriel, 30%; Bagé, 35%; Piratini,

37%; Canguçu, 35% e Jaguarão, 39% (op. cit., p. 46 e ss.).

Não pude obter mais dados relativos a esta época, mas Maestri Filho assinala que logo em seguida começa a inverter-se o fluxo de escravos, tornando-se o Rio Grande do Sul fornecedor destes para outros locais do Brasil (op. cit., p. 99). Com efeito, como causas principais deste fenômeno temos que os preços do charque platino tornaram-se, por várias razões, bem menores do que os do gaúcho, o que fez nossas charqueadas entrarem em decadência; além disto houve a cessação efetiva do tráfico internacional, o que aumentou muito o preço dos cativos. E tal valor só podia ser pago praticamente por empreendimentos de maior lucratividade, como a crescente lavoura cafeeira, no centro do País, que tornou-se o principal pólo de absorção da mão-de-obra escrava brasileira, como refere Hasenbalg (1979: 139 e ss.).

Como se pode observar, negros sudaneses vieram já no início oficial da colonização, em 1737 (V. 3.A) e daí em diante se fazem sempre presentes em todas as estatísticas e levantamentos demográficos da Província. Eles aparecem entre os batizados de Viamão entre 1747 e 1758 (V. 3.B); nos escravos entrados em 1802 e 1803 (V. 3.E), em 1833, em Jaguarão (V. 3.H) e entre os presos da cadeia de Rio Grande, entre 1856-1859 (V. 3.J). Quanto aos percentuais demográficos, os negros compunham, como vimos, cerca de 30% do total populacional já em 1780, sendo que na grande maioria das cidades mais importantes da época tais percentuais eram altos (V. 3.C). Em 1814 (3.F) era negra quase 40% do total da Província, sendo que esta sua proporção aumenta consideravelmente em relação às décadas anteriores. Por exemplo, em 1814 os negros perfazem cerca de 51% da população de Piratini e 60% da de Pelotas.

Concluindo, pode-se observar que são incorretas tanto a afirmação de que não vieram sudaneses para o Rio Grande do Sul — e o próprio Batuque, aliás, é um testemunho disto — como o percentual de negros fosse ínfimo, ao longo do tempo, em nossa população.

4. O Batuque e a História

Na inexistência de dados específicos sobre as origens do Batuque, o local, época e circunstâncias de fundação dos primeiros núcleos, a solução é partir para o terreno instável das suposições. Entretanto, a documentação escrita, como a mencionada anteriormente, pesquisas de campo sobre manifestações culturais negras e a história oral, utilizadas de forma combinada, podem fornecer pistas valiosas.

Porém, algumas colocações prévias devem ser feitas.

1. Como se pode observar, os banto vieram em número muito superior aos sudaneses. Pesquisando em várias regiões do Rio Grande do Sul — Rio Pardo, Osório, Mostardas — encontrei autos-populares negros como o "Quicumbi", o "Maçambique" e o "Ensaio", similares às congadas do centro do País, de franca tra-

dição banto. Há (ou houve, em alguns destes locais) a coroação de uma rainha e um rei, a Jinga e o Rei de Congo, que tiveram existência histórica na África, em Angola, no século XVII (Corêa, 1976a; 1976b; 1977a; 1977b; 1977c; 1977d; 1978a; 1978b; 1978c; 1978d; 1980a; 1980b). Nos cânticos que acompanham estas manifestações constatei também palavras banto, como “calongo” (originária de “calunga”, o mar, provavelmente). Autos similares, segundo informes esparsos, teriam existido na grande maioria dos núcleos maiores de colonização portuguesa, como as cidades das bacias dos rios que deságuam no Jacuí, bem como Santo Antônio da Patrulha, Palmares, Viamão e outras. Pereira Coruja menciona, no início do século, a existência destes autos em Porto Alegre — o “Cocumbi” — informando, ainda, que eles se apresentavam na festa do Rosário, mas ensaiavam no “candombe” (sic) da Mãe Rita, famosa mãe-de-santo da época (Coruja, 1983: 26, 27).

2. No vocabulário regional corrente no Rio Grande do Sul, Laytanc (1981: 178) estima em cerca de 5% o número de palavras banto, como marimbondo, cacimba, lombá, matungo, e muitas outras. Paralelamente a isto, há uma infinidade de acidentes geográficos, em todo o Estado, com denominações de origem banto. Maestri Filho (1984: 127) arrola 5 arroios com o nome de Quilombo em várias cidades do Rio Grande do Sul. Bem em frente a Porto Alegre, no delta do Jacuí, temos as ilhas da Maria Conga, Maria Monjola e Quilombo. Estas ilhas — e daí, talvez, o motivo da última denominação — em que pese a proximidade da cidade, dispunham de mato natural em abundância, centro alagadiço, banhados cercados por vegetação espinhosa, podendo constituir-se em excelentes esconderijos. Em Mostardas, há a localidade de Murundú, que quer dizer “monte” em quimbundo, a língua banto que mais contribuiu para o vocabulário rio-grandense. Na culinária temos a canjica, o mondongo, quibebe, também banto. Entretanto, inexistem palavras, toponímia ou pratos da culinária de origem sudanesa, embora a presença de representantes destes grupos fosse comprovada em várias cidades do Interior rio-grandense, para não se falar de Porto Alegre. Estes vocábulos, exceção feita aos divulgados mais recentemente pela cultura de massa, como “axé” ou similares, podem ser ouvidos apenas no espaço intra-muros dos templos de Batuque. Surgem, então, questões: por que, em que pese a presença destes sudaneses, nada ficou de seu patrimônio lingüístico? Seria a baixa densidade demográfica destas populações a causa da ausência?

3. Embora, também, a presença de sudaneses em outras cidades, a grande maioria dos informantes fala de praticantes de Batuque (ou dos primeiros templos), inicialmente, quase que só em Rio Grande e Pelotas. Pessoas antigas, hoje, mencionam a vinda de seus ancestrais de religião daquelas cidades, alguns ainda manifestando que vieram inicialmente para a primeira, posteriormente para a segunda e finalmente para Porto Alegre. Segundo o pai-de-santo Êrico do Ogum, inclusive, Rio Grande teria sido o “berço do nagô”. Ouvi uma única referência sobre templos instalados em cidades vizinhas àquelas anteriormente a Porto Alegre. Igualmente, de casas de culto instaladas, também anteriormente à Capital, em cidades

fronteiras com o Uruguai por escravos ou ex-escravos vindos daquele país no considerável movimento de fuga, e trânsito que sempre se processou pela fronteira. Dante de Laytano refere a existência de um alvará, já em 1751, alertando para que não se deixassem passar escravos para os domínios não-portugueses, o que parece indicar a importância deste fluxo (Laytano, 1957: 32). Ainda hoje há, no Uruguai, uma manifestação chamada “candombe” — termo aparentemente da mesma origem que “candomblé”. Aliás, o mesmo Coruja, como foi visto, usava a palavra idêntica para o templo da Mãe Rita, na atual rua Avaí. Era, pergunta-se, uma denominação popularizada na época para este tipo de manifestação, ou foi tirada das abundantes leituras que fazia?

De posse de todos estes dados, uma tentativa de reconstrução da história do culto poderia ser aventada. Possivelmente, os primeiros templos teriam sido fundados em Rio Grande ou Pelotas graças à concentração de negros, entre os quais sudaneses, naquelas regiões. O posterior declínio das charqueadas, por volta de 1850, provoca a desocupação de sua mão-de-obra, que é deslocada para outros lugares. Vimos como no período que vai de 1833 a 1859, aproximadamente — a época mais remota na qual, pode-se supor, poderia ter sido fundado o primeiro templo de Batuque no Rio Grande do Sul — há referências a uma grande concentração de escravos naquelas cidades (V. 3.1). Nelas, também, é significativo o número de sudaneses (V. 3.J) inclusive baianos e pernambucanos. Acredito que a presença tanto de uns como de outros — mas principalmente dos segundos — têm muito a ver com o Batuque, pois há extraordinária semelhança entre este e o Xangô do Recife, maiores, aliás, do que com o Candomblé. Uma simples consulta aos trabalhos de Gonçalves Fernandes (1937), Valdemar Valente (1955), René Ribeiro (1978 e 1982), Rita Segato (s/d), mostra esta semelhança. Segato, assistindo cerimônias do culto sulino na casa de mãe-de-santo Santinha do Ogum, em Porto Alegre, em 1988, confirmou plenamente a semelhança (comunicação pessoal).

De todas as cidades da época, Porto Alegre, a Capital desponta em termos de crescimento, tornando-se mercado absorvedor de mão-de-obra, o que permite supor que levas consideráveis de escravos (e provavelmente de negros livres) viessem preencher funções diversas no mercado de trabalho urbano. É possível que os primeiros templos porto-alegrenses tivessem sido fundados neste período. O crescimento da cidade faz com que o número destas casas de culto aumente rapidamente, sendo que hoje concentra a grande maioria delas em todo o Estado, atuado como pólo irradiador para outras regiões, inclusive além-fronteiras, como o Uruguai e Argentina. É de supor, também, que a primeira chefe seria uma mulher, pois até hoje elas estão na proporção de 2:1 em relação aos homens. Não seria uma africana, ou pelo menos estaria durante algum tempo no Brasil, pois caso contrário o Batuque não teria tanta semelhança com outras religiões afro-brasileiras. Poderíamos ir além, imaginando que ela seria uma praticante do Xangô recifense. Isto explicaria a maior similaridade do Batuque com o culto do Recife, embora sem dúvida alguma haja influências do segundo. A presença de elementos

de cultura jêje, muito forte e generalizada nos templos do Rio Grande do Sul, poderia ter sido introduzida simultaneamente ou pouco mais tarde. Isto tudo não quer dizer, entretanto, que escravos africanos aportados aqui diretamente — e há documentos que comprovam isto — não tivessem influenciado também na forma específica que o Batuque tomou. Um destes africanos foi o famoso “Príncipe Custódio”, a quem volto a referir adiante.

Finalmente, apesar do pequeno número de sudaneses, o Batuque manteve-se graças à estrutura sólida e do alto nível de articulação interna do modelo jêje-nagô. Mas contribuiu sem dúvida para isto um número significativo de participantes — e aí supõe-se o ingresso de não-sudaneses — pois do contrário não se sustentaria como manifestação. Entretanto, este ingresso não resultou, ao que tudo indica, em grandes influências banto no ritual. Pelo fato de ter cooptado negros de origens étnicas diversas, pode-se dizer que teria atuado, no passado, como importante fator de identidade para as grandes massas negras urbanas de todas as origens étnicas, no Rio Grande do Sul.

5. Os “lados” e a história oral.

Chamam-se “lados” os grupos tribais africanos aos quais o filiado atribui sua origem étnica. Cada lado corresponde, teoricamente, a formas rituais diversas. Em Porto Alegre os filiados ao Batuque em geral falam na existência presente ou passada de cinco lados, a saber: oió, jexá (ijexá, a denominação oficial da tribo), jêjo (jêje), nagô e cambíni ou cambina (de Cabinda, porto e hoje país da África). Apenas uma pessoa referiu os lados de “maçambique” e “oiá” mas, ao que se pode deduzir, compreenderiam certas inserções no ritual jêje, e talvez adotada por um único chefe. Herskovits (1943: 108) e Laytano (s/d: 50) mencionam, sem dar maiores esclarecimentos, o de “oba”, o primeiro afirmando que se trata de “ioruba”.

Os templos geralmente se atribuem pertencer a dois destes lados simultaneamente, incluindo elementos deles em sua liturgia. As diferenças entre os lados estão principalmente no andamento dos ritmos dos tambores e nas letras e melodias de alguns dos cânticos dirigidos aos orixás. Entre todos, o ritmo de jêje é o mais rápido e hoje, praticamente, não há casa que não o adote. Toca-se o jêje, segundo o culto, para chamar os orixás das pessoas que pertencem a este lado, o que é coerente. Mas nota-se que é um ritmo que anima sobremaneira a festa. Como estas são longas e os ritmos dos outros lados vagarosos, os tamboreiros podem alternar momentos mais lentos, para descanso dos que dançam, e mais rápidos, para animar. A Mãe Moça, por exemplo, que se declarava do lado de oió, referia: “boto jexá porque é mais fácil. Do nosso lado tem a vantagem de se poder encerrar a obrigação do oió (“tirar” todos os cantos deste lado) e depois tocar para o lado que se quiser, principalmente se tem visitas na festa” (porque aí tirar-se-ão os cânticos para os orixás destas). A Mãe Ester declarava-se simultaneamente, também, dos lados de jêje e ijexá. Muito comum é se ouvir afirmações

como “na minha casa (residência) a minha mãe-de-ventre (biológica) era de oió, mas o meu pai-de-santo era de jexá, e agora toco para os dois lados”. Outras diferenças, por exemplo, estão na posição dos orixás na hierarquia mítica; em detalhes como a boca da quartinha (potê de barro) de água sagrada do Bará, deus dos caminhos e encruzilhadas, ser propositalmente lascada, como ocorre no jêje; ou na troca de alguns ingredientes das comidas sagradas. Estas características nem sempre são identificáveis por todos os integrantes do culto, não raro acontecendo que o mesmo aspecto seja atribuído por pessoas diferentes como pertencentes a lados diferentes. Entretanto, tais diferenças são reconhecidas como válidas e legítimas por todos os envolvidos. Uma pessoa alheia à religião tem de frequentar por muito tempo os cerimoniais antes de se dar conta de alguns destes detalhes.

Se para uma visão “de fora” tais diferenças podem parecer insignificantes, o mesmo não pode ser dito para a êmica. Numa cultura como a batuqueira, é a tradição (o passado) que fornece o modelo para a ação. Frisar estas diversidades (mesmo idealizadas), que remetem para as raízes, é valorizar e dar um significado transcendental para o presente.

Entre as diversas razões para esta semi-homogeneidade estão, possivelmente, o crescimento acelerado do número de templos e filiados e a progressiva perda de autoridade dos chefes sobre estes. Enquanto que antigamente era fácil saber quem tinha ido em casa de quem sem licença, agora é bem mais difícil. As pessoas, também, como existem muitos templos, têm facilidade de trocar de chefe com maior frequência, como efetivamente ocorre. E estas visitas e trocas permitem a visualização e adoção de inovações pelos filiados mais jovens, que aplicam-nos em seus templos quando chegam a chefe. Na verdade, os novos, sem saber, são agentes de mudança, responsáveis pela escolha de “caminhos alternativos que garantam a continuidade do culto”, como bem menciona Carvalho em relação ao Xangô pernambucano, observação válida também para o Batuque (Carvalho, 1987: 40). Exemplificando: adotando-se um ritmo jêje, podemos tornar mais movimentada uma festa ritual do que se só tocamos oió, que é lento, e isto atrairá mais frequentadores. A perda progressiva de autoridade dos velhos na religião parece vir acompanhado, em linhas gerais, a passagem de uma sociedade de cunho, digamos, patriarcal, como a rio-grandense mais antiga, para a de classe. É sintomático, neste sentido, que sejam idênticas, num e noutro grupo, batuqueiro e não-batuqueiro, as queixas dos velhos sobre a desobediência dos mais jovens.

Os lados são:

A. Oió.

Há razoável número de templos que se dizem de oió. O velho tamboreiro Donga da Iemanjá, já falecido, indicou que do lado de oió, entre outras diferenças, a ordem dos cânticos (que reflete a dos orixás) é característica: Bará; Ogum; Xapanã; Odé; Ossain; Orum-milá; Bocum (ambos oxalás); Xangô; (Aganjú, Godô, Bédji — jovem, velho, crianças); Iemanjá; Obá; Ô-tim; Nãã; Oxum (Pandá, Di-

num, Aguedã — da jovem para a mais velha); Iansã (ou Oiá); Oxalá. “Toca-se primeiro para os homens; as mulheres vêm depois. A Iansã vem perto do Oxalá porque ela é a rainha do oió. Eu sou de oió, filho (de-santo) da falecida Mãe Emília da Oiá Dirã, que era mina (antiga, africana) legítima e foi quem trouxe o oió para Porto Alegre. O oió começou ali na Azenha (bairro) e depois foi indo pôr Areal da Baronesa (antigo bairro, hoje parte no Menino Deus e Praia de Belas) e pôr Mont’Serrat. O Antoninho da Oxum, o pai da Dona Moça, era do Mont’ Serrat, e era quem mandava por ali.” Seu depoimento dá idéia de como se processou a mescla de lados: “Naquele tempo, ninguém se visitava: quem era de oió, era de oió; quem era de jexá era de jexá. Ai que alguém se atrevesse a ir em outra casa sem pedir licença para mãe! (de-santo). Ah, entrava na vara! (refere-se ao “axé-de-varas”, surra ritual que o filiado pode sofrer). Depois é que os lados foram se entrelaçando e deu nesta porcaria que está por aí! Ninguém mais tem fundamento (conhecimento), misturam uma coisa com a outra, ficam dizendo “Xangô baía”, “aliança é de loiá”, “Ogum macaca”, tudo o que é bobagem que aparece na cabeça!”.

Efetivamente, cânticos que transmitem-se de boca em boca, vão sendo mal-ouvidos e reproduzidos. Por exemplo, a versão correta, conforme o Donga, seria: “Xangô baín” e “ariansã édi loiá”. No primeiro, as pessoas, desconhecendo a semântica das palavras originais, associaram o nome do orixá com “Bahia”; e no segundo, que refere-se à Iansã/Oiá, uma mulher que mantém relacionamentos amorosos (“casa”, no dizer do culto) com vários orixás masculinos, com “aliança”. Por um lado, se usarmos o enfoque conservador de Bastide em relação ao Batuque, (Bastide: 1959: 236-249 e 1971: 287-298, passim) isto pode ser entendido como “deturpações” de um modelo original. Mas por outro representam as naturais mudanças produzidas pelo processo histórico que o grupo do Batuque experimenta, juntamente com a sociedade branca onde se insere. Poderíamos dizer que as palavras destes cânticos foram reinterpretadas, ganharam um novo significado, mas ainda próximo e coerente com a idéia original: Xangô associado com “Bahia” e “Iansã/Oiá” com “aliança”, como disse. Esta adaptação permite que a “língua africana”, um dos mais importantes elementos para a reivindicação de africanidade, por parte do grupo, continue existindo. “Ogum macaca” é apenas um cacófato que formou-se pela alteração dos sons.

Para os velhos filiados ao culto, porém, isto causa uma sensação dorida, de perda; perda de um passado tido como glorioso, que está sendo esquecido pelos mais jovens: e com grandes prejuízos para eles, acrescentam. O pai-de-santo Ademar do Ogum, referindo-se ao “antigamente”, dizia: “No tempo dos mina, eles só com uma pomba já faziam chover! (grandes feitos). Passava por eles na rua e ria, eles diziam: meu filho, de que é que tu tá rindo? Amanhã eu garanto que tu não vai rir mais! — e hoje eles (os mais jovens) tão é caindo do cavalo e não sabem por quê!”. Ocorre, assim, com o Batuque, idêntico fenômeno que Carvalho trata em relação ao Xangô recifense: (paralelamente ao culto dos orixás) há “um outro quase culto, que consiste na menção constante dos antigos, todos do-

tados de uma série de poderes, se não sobrenaturais, pelo menos extraordinários” (Carvalho, 1987: 38).

B. Jexá.

Na opinião unânime dos filiados à religião, esta é a nação que possui o maior número de templos. O Donga mencionava que a ordem dos orixás “vai também do Bará ao Oxalá: “Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Odé, Ó-tim, Ossãin, Obá, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá. A rainha do jexá é a Oxum. A turma do Mont’Serrat (bairro), da Bacia, da Colônia Africana, tudo ali era de jexá” (refere-se a zonas então periféricas da cidade onde se concentravam negros). O pai-de-santo Ayrton do Xangô complementa que o primeiro chefe do jexá teria sido o velho Cudjobá (nome do Xangô deste e pelo qual era conhecido), filho do Xangô com a Obá, de quem ele, Ayrton, é bisneto-de-santo. Entre outros chefes já falecidos, filhos do primeiro, cita a Celetrina da Oxum Docô. Segundo ele, o Cudjobá tinha “lanhos de chicote” (ou marcas tribais?) e morava na rua Taquari, perto da igreja São Francisco. Netos-de-santo deste eram a Januária da Oxum Docô e o Hugo da Iemanjá, do qual ele vem a ser filho-de-santo.

C. Jêjo.

Como modalidade ritual exclusiva está, ao que tudo indica, extinto em Porto Alegre. Maria Helena Nunes da Silva, que vem também realizando pesquisas sobre o Batuque, menciona os pais-de-santo Jorge do Ogum e João do Xapanã, de Viamão (Grande Porto Alegre) que se auto-definem como apenas de jêje. O último, de acordo com ela, promove uma festa anual em que se tocam ritmos e cânticos deste lado, unicamente; e joga búzios dentro de uma peneira de palha (comunicação pessoal).

O último pai-de-santo de maior importância que atualmente mantém o jêje era o falecido Joãozinho do Bará, em cuja casa tocava-se ainda o tambor com varetas chamadas “oguidavís” ou “aguidavís” e utilizava-se o “agogô”, duas campânulas de ferro unidas por um cabo. Mas incluía elementos de outros lados no ritual, também. O toque do jêjo é rápido, o que obriga os tamboreiros a colocarem os tambores entre as pernas, enquanto que para os outros toques põe-nos sobre os joelhos, transversalmente, ou sob o braço.

A dança do jêje, hoje muito rara de se ver, é bem diversa da dos outros lados, como pude observar na casa do falecido babalá Idalino do Ogum e, mais recentemente, na do jovem Voltér do Ogum. Há a “roda” (grande círculo de pessoas que dançam) como nos outros lados, onde todos fazem uma coreografia única. Mas alguns pares, ou viravam-se de frente ou saíam dela para dançar: cada indivíduo levanta alternadamente os braços e pernas enquanto inclina o tórax e a cabeça para a frente e para trás. Aparentemente é o mesmo movimento que aparece em algumas gravuras de Debret.

A figura ainda mais legendária que a memória dos integrantes do Batuque guarda é a do "Príncipe". Ele, ao que consta, era um membro da família real de Ajudá, na atual República do Benin, de cultura jêje. Nascido, ao que parece, em 1832, terminou vindo para o Brasil, já na casa dos trinta anos, por injunções da dominação inglesa na região. Aqui recebia, em libras, via Banco da Inglaterra, uma pensão do governo inglês, adotando o nome de José Francisco Custódio de Almeida. Em Porto Alegre, onde montou "casa de religião", vestia com extrema elegância e convivia com a elite branca, possuindo cavalos no Prado, além dos que dispunha para seu transporte pessoal, parelhas de brancos e pretos, que alternava. Andando numa rica carruagem pela cidade, ele impressionava por sua figura. Morava numa casa grande, na Cidade Baixa, com várias mulheres e filhos, que às refeições sentavam, segundo informes, todos na mesma mesa. Depoimentos de pessoas que conheceram-no contam que era pai-de-santo do então governador da época, Borges de Medeiros (que seria filho de Ogum com Iansã), o qual comparecia em certos dias ao templo do outro, quando não se permitia a entrada de mais ninguém. Consta também que teria "sentado um Bará (entronizado o orixá que preside os caminhos) no próprio palácio, para "abrir os caminhos do governo". Morreu em 1936, tendo um enterro acompanhado pela alta sociedade branca da época. Teve vários filhos-de-santo, sendo muito difícil apurar sua influência para a expansão do jêje em Porto Alegre. A mesma pesquisadora, Maria Helena Nunes da Silva, que forneceu-me alguns dados mais concretos, datas, nome, (comunicação pessoal) sobre este personagem, desenvolve um trabalho que certamente trará maiores esclarecimentos sobre ele.

Com efeito, embora o jêje esteja extinto como modalidade ritual exclusiva, em Porto Alegre, como disse, em compensação praticamente todas as casas tiram cânticos desta tradição. E vários dos orixás, como o Bará, o Léba, o Ogum Avagã, o Sapatá (considerado o Xapanã jovem), a Nanã Burucú, cultuados no Batuque são desta origem. Utilizando nomes de voduns (divindades) do Maranhão mencionados por Mundicarmo Ferretti (1987: 42-52) e uma listagem feita por Sérgio Ferretti na Casa das Minas, onde a tradição jêje é muito forte, encontrei alguns de seus nomes nos cânticos deste lado: Badé, Lepon (que aparece em um cântico de Xapanã), Sobô (idem) e Averequête (Ferretti, 1985: 93). Entretanto, tais entidades, exceção de Sobô, que é um dos xangôs, são desconhecidas aqui.

D. Nagô.

Proporcionalmente aos templos dos outros lados, o de nagô é praticamente inexistente, não havendo talvez nem cinco chefes que se digam deste lado, em Porto Alegre. Isto não quer dizer, porém, que vários cânticos atribuídos a outros lados não originem-se deste.

Na cidade de Rio Grande, porém, conheci templos como os dos chefes Alzenda da Oiá (Alzenda Maria Menezes) e Miro do Ogum (Olmiro Camargo de Deus) que se autodenominavam de nagô. As diferenças que identificavam entre

este lado e outros eram diversas. Por exemplo, os números místicos de alguns orixás, a posição do local de homenagem aos mortos, no templo (balé) — na frente da casa, para o nagô, e nos fundos para os demais. A Alzenda informou, ainda, que no nagô os ocutás (pedras sagradas) são enterradas ritualmente no solo, ao passo que em outros lados ficam em prateleiras no quarto-de-santo, como veremos.

E. Cambíni ou cambína.

É um lado, pelo que sei, com poucos templos, igualmente, em relação aos outros, embora em maior proporção do que o nagô. Talvez haja cerca de cinco chefes auto-denominados de cambíni. E mesmo assim, inserem, apenas, elementos desta origem em meio aos de jexá, que domina o ritual.

Segundo Ayrton do Xangô, quem trouxe o cambíni para Porto Alegre, foi o Gululú, um africano que morava no antigo Beco do Poço, e falava português muito mal. Pertencem, hoje, ao cambína os pais-de-santo Romário do Oxalá e um filho-de-santo seu, Luiz da Oxum. Na linhagem ritual que vai deste último ao Gululú temos a Madalena, mãe-de-santo do Romário, e o Valdemar do Xangô, pai-de-santo desta e filho-de-santo do africano.

Conforme o Luiz da Oxum, a maioria dos elementos do ritual — orixás, comidas — são idênticos aos do jexá. Há algumas diferenças nos números místicos que cada um tem: o Ogum, 5 (enquanto nas outras modalidades, 7); Odé 13 (e 7); Ossãe 11 (e 7) e Iemanjá, 9 (e 8).

O babalá Miguel do Xangô vê muitas semelhanças e poucas diferenças entre este lado e o seu, (jêje-jexá). Uma das diferenças que assinala é no culto ao Léba, um orixá que cuida dos fundos do templo. Segundo o Miguel, faz-se um buraco e ele é sentado (fixado ritualmente) num cutá (pedra sagrada) lá em baixo, sob a terra, onde recebe sacrifícios de animais. Após a matança, feita de 4 em 4 ou 7 em 7 anos, acendem-se velas e fecha-se o buraco. De minha parte, noto diferenças no ritmo e modo de bater o tambor, cujas características lembram as da capoeira da Bahia.

F. Oiá e maçambique.

Ouvi apenas um único depoimento falando destas modalidades, o do pai-de-santo João do Xapanã, sobre o qual me baseio. Ele comenta que seu pai-de-santo, Osébio (Eusébio?), filho de "minos", nascera em Cangussu e depois fora morar em Pelotas, onde abrira um templo. No templo havia os (sic) "iaós" (ter-

mo desconhecido, ao menos hoje, pelo pessoal do Batuque) tal como eram chamadas por este chefe as “servas do orixá” para repetir as palavras do depoente. Na casa faziam o rito chamado “balança” (quando se deflagram grande número de possessões pelos deuses), de nome e desenvolvimento idênticos ao que ocorre hoje em todos os templos de Batuque. Apesar de ser jêje, o Osébio “tocava (tambor) também prô lado de maçambique e oiá. Não é oiô, é oiá, mesmo. É muito difícil tirar para o lado de maçambique, porque não tem tamboreiros que saibam para este lado. São linhas mais apuradas (...) na questão das oferendas. Se trabalha muito com raízes — a comida (sagrada) é feita com raízes e se dá só para as iaós. Para o público a comida é uma e para os iaós é outra. Oiá e maçambique são mais sérios, com mais fundamentos, e são semelhantes. Não tem gente para tirar e dançar, hoje. Em oiá se bate palmas e o tambor é (batido) com pauzinhos. E o maçambique se dança com as mãos apresentando (mostra: espalmadas para a frente, braços avançando e recuando)”.

É interessante: como foi visto anteriormente, o nome “maçambique” é de origem banto, e denomina hoje um auto-popular existente em Osório, embora possivelmente tenha denominado, no passado, vários outros similares. Suas danças (bem como as do “quicumbi” de Rio Pardo) são totalmente diversas da descrita, que se aproximaria muito mais do jêje. O mesmo ocorre com a descrição do toque de “oiá”, que parece corresponder ao mesmo lado. Teria havido aí, pergunta-se, uma mistura de tradições? Ou, ao contrário do que sugeri antes, os sudaneses teriam legado sua herança à zona rural e esta se misturado, lá, com as dos banto? São questões que ficam à espera de novos estudos.

O batuque e as religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul

1

Didaticamente falando, existem três formas rituais básicas de religiões que chamarei, na falta de termo melhor, de afro-brasileiras do Rio Grande do Sul ou afro-rio-grandenses: a Umbanda “pura”, a “Linha-cruzada” e o Batuque “puro”, segundo a própria classificação êmica, dos filiados a elas. Estes normalmente sabem identificar tais diferenças, incluindo-se ou excluindo-se de uma ou de outra destas formas. Não obstante, no discurso de alguém que se declare pertencer a uma delas podem aparecer expressões características das outras. Por exemplo, o indivíduo pode se dizer de Batuque, mas usar termos normalmente utilizados apenas pelos filiados à Umbanda. Outro exemplo, se perguntarmos a um batuqueiro

sobre Exú, é provável que ele diga que pertence à Linha-cruzada. Entretanto, não só o nome desta entidade aparece claramente em certos cânticos para o Bará (orixá do Batuque, ambos “donos” das encruzilhadas) como às vezes a mesma pessoa denomina certos barás ora como “Exú” ora como “Bará”: Exú Lanã, Bará Lanã. Para facilitar uma visão comparativa destas três formas, suas respectivas características serão divididas, mais abaixo, em itens correlatos e numerados.

Elas, em linhas gerais, podem ser classificadas, também, de acordo com o peso proporcional de certos elementos culturais que congregam. Estes seriam A. Cristãos-ocidentais; B. Africanos.

A. Cristãos-ocidentais

Assimilados da (ou via) sociedade brasileira, correspondem a elementos do Catolicismo e do Espiritismo kardecista. Mas poderiam também ser considerados como tal, por terem sido produzidos ou virem veiculados e relidos pela cultura ocidental, os que chamo de “inspiração oriental” e os de “inspiração indígena”. De “inspiração” na medida em que não representam, concretamente, heranças culturais de populações do Oriente ou indígenas brasileiras, mas sim, elaborações romantizadas de ambas.

A.1. Católicos ou luso-brasileiros

O componente católico diz muito mais respeito ao catolicismo popular, pré-concílio de Puebla, do que ao oficial, isto é, das várias facções de teólogos da atualidade: santos, seus nomes e histórias míticas, benzeduras, “rezas fortes”, etc. Seriam, mas especificamente, elementos do catolicismo medieval ibérico adaptado e com os novos aportes que recebeu no Brasil.

A.2. Espíritas-kardecistas

Caracteres criados por (ou re-criados à luz da doutrina de) Allan Kardec: a própria doutrina; elementos explicativos teórico-filosóficos das relações entre as coisas e seres do mundo visível e invisível, como a morte, as características e o destino da alma. Camargo cita algumas destas crenças, como a ênfase na caridade ou a possibilidade de comunicação com entidades espirituais desencarnadas (Camargo, 1961: 7). São também espíritas concepções como a de que a alma do morto fica vagando e “encosta-se” nos vivos, absorvendo-lhes, por assim dizer, a vitalidade.

A.3. De inspiração oriental

Reinterpretações e/ou idéias (quase sempre fragmentadas) das religiões mais conhecidas do Oriente, como o Budismo e Bramanismo. Incluem-se aí elementos buscados nas chamadas “Teosofia” e “filosofias orientais”, que incluem alguns pressupostos daquelas. Por exemplo, a presença de estatuetas de Buda ou do deus da felicidade asiático (seguidamente confundido com o primeiro), ou de indianos estereotipados – o pano à cabeça preso por uma pedra preciosa, sentados ao solo com as pernas cruzadas. Ou expressões como “vibrações”, “astral”.

A.4. De inspiração indígena

Consta (pelo menos ao nível do Rio Grande do Sul) das representações popularizadas pelo indigenismo literário brasileiro, cujo auto-símbolo seria José de Alencar. Daí advêm as figuras dos “caboclos”: cocares de pena enfeites vistosos, arco e flechas, complexão musculosa. Na concepção êmica, espíritos de índios bons já falecidos.

B. Africanos

Resumidamente (pois serão vistos ao longo do trabalho), o panteon, língua, cosmovisão, formas e características gerais do ritual. São de duas procedências: “jêje-nagô” (isto é, oriundos da região do Benin e da Nigéria, como foi visto no capítulo I), e banto (do antigo Congo, Angola e Moçambique).

2

As três formas rituais

1. “Umbanda”, “Magia branca”, “Linha branca”, “Linha do caboclo” ou “Caboclo”

Sua implantação no Rio Grande do Sul, vinda do centro do País, data dos finais da década de 1930. Na forma chamada “pura”, segundo a definição “de dentro”, existem poucos terreiros, talvez 1.000 nos limites urbanos de Porto Alegre. Das três formas rituais é a que mais atinge os brancos da classe média e alta.

São os menos africanizados e mais ocidentalizados, o componente católico é forte, bem como os de inspiração indígena e oriental. Terreiros de Umbanda branca estão bem mais próximos, igualmente, do espiritismo kardecista do que as outras formas rituais, não sendo raro que promovam alternadamente sessões de culto em que os fiéis são possuídos por entidades pertencentes a um panteon determinado e identificado (pretos-velhos, orixás “da Umbanda” – que não são os mesmos, necessariamente, do que os do Batuque – ou caboclos, que têm nome) ou “sessões de mesa”, em que baixam espíritos que não pertencem a nenhuma das categorias acima.

São características da Umbanda, basicamente:

1. Predominância, nos elementos africanos, dos de cultura banto;
2. O iniciado pode ser possuído por várias divindades alternadamente; e sabe que sua possessão ocorre;
3. As entidades sobrenaturais podem ser os “espíritos obscuros”, ou os “guias”, os caboclos, pretos-velhos e orixás; mas os orixás não são necessariamente os do Batuque: pertencem a uma outra categoria própria chamada “orixás da Umbanda”, mais relacionados ao Candomblé baiano;
4. A cor das vestes rituais é o branco, e assemelham-se a aventais de enfermagem;
5. Cantos em português com inserção de palavras africanas de origem banto;
6. Inexistência de sacrifícios de animais;
7. A iniciação não implica em estabelecimento de vínculo indissociável;
8. As sessões rituais iniciam pelas 20, 20h30min e raramente ultrapassam a meia-noite;
9. As divindades não têm “assentos” – objetos ritualmente consagrados – mas são imagens industrializadas de gesso;
10. Não há cerimônias para os mortos;
11. Reúne formalmente, no ritual, elementos culturais: africanos (banto e jêje-nagô; luso-brasileiros; de inspiração indígena; de inspiração oriental; kardecistas;
12. Denominação de “irmã” e “irmão” para os sacerdotes;
13. A autoridade dos chefes é pouco rigorosa;
14. Os chefes estão consideravelmente submetidos à fiscalização de federações do culto.
15. Bebidas alcoólicas e tabaco fazem parte do ritual;
16. O salão é dividido em dois espaços limitados, um para os trabalhos rituais e outro para os assistentes;
17. Colares rituais com geralmente 3 cores;
18. Possui corpo doutrinário estabelecido e expresso (embasado no Kardecismo) com ampla bibliografia na qual se buscam também os conhecimentos rituais;
19. Promove uma ou mais sessões rituais semanais.

2. "Batuque", "Nação", "Linha-negra" ou "Magia-negra"

Para alguns, Linha-negra e Magia-negra correspondem ao Batuque; para a maioria, são sinônimos de "Linha-cruzada". São bem menos comuns os templos de "Batuque puro" do que os da "Linha-cruzada". Em Porto Alegre, segundo estimativas, haveriam de 2.500 a 3.000 deles. São freqüentados, em sua grande maioria, por negros.

São características do Batuque:

1. Predominância de elementos culturais jêje-nagô, sendo mínima a presença dos espírita-kardecistas, de inspiração oriental e indígena;
2. O iniciado só pode receber uma única divindade, o orixá "dono" de sua cabeça; e ele, segundo a perspectiva religiosa, ignora que é possuído pela entidade;
3. As entidades sobrenaturais são os orixás, deuses, ou os eguns, os espíritos dos mortos. Ao contrário da Umbanda, o indivíduo é considerado "filho" do orixá a quem recebe;
4. As cores das vestes rituais variam de acordo com o orixá; e seu modelo é uma saia e uma "gandola" (blusa decotada e sem mangas) para as mulheres; e camisa e bombacha, a veste masculina do homem cavaleiro do Sul, para os homens;
5. Cantos em língua jêje-nagô;
6. Inclusão necessária de sacrifícios de animais;
7. A iniciação implica em vínculo ad mortem, sob pena de severos castigos por parte das divindades;
8. As sessões rituais iniciam-se às 23, 23,30 hs e duram até quase o alvorecer;
9. O deus são fixados ritualmente em pedras ("ocutás") objetos de ferro ou estatuetas de madeira (os "vultos" ou "amuletos");
10. Realiza cerimônias especiais para mortos, a "missa-de-eguns" ou "aessum";
11. Reúne formalmente no ritual apenas elementos africanos (principalmente os jêje-nagô) e luso-brasileiros;
12. Denominação de "pai-de-santo" ou "mãe-de-santo" para os sacerdotes;
13. A autoridade dos chefes sobre os fiéis é muito grande, inclusive em diversos aspectos da vida não-religiosa;
14. Os templos têm ampla liberdade de ação, não se submetendo às federações;
15. Bebidas alcoólicas e tabaco são rigorosamente proibidos no ritual, as primeiras em pequenas quantidades, devem ser consumidas pelos não-possuídos, nos rituais fúnebres — mas estes são rituais de inversão, como veremos no capítulo VI;
16. Espaço ritual do salão sem divisões;
17. Colares mono ou bicromáticos;
18. Não possui corpo teórico-filosófico expresso formalmente, não há bibliografia que sirva de orientação;
19. Promove uma ou duas grandes solenidades anuais, as "festas; e, no caso de templos maiores, cerimoniais ocasionais, de menor porte, chamados "quinzenas";

3. "Linha-cruzada", "Quimbanda", "Linha-negra" ou "Magia-negra".

A grande maioria das casas de culto no Rio Grande do Sul, pertencem à Linha-cruzada. Sua característica principal é reunir, no mesmo templo, mas ocupando divisões espaciais separadas, e cultuadas em momentos também separados, entidades da Umbanda e do Batuque, acrescentando ainda a "parte dos exús" da própria Linha-cruzada, de possível inspiração na Macumba do Rio de Janeiro.

O templo de Linha-cruzada costuma funcionar alternadamente: 1. À maneira da Umbanda, promovendo uma ou várias sessões litúrgicas semanais, sendo que se canta em português com palavras africanas e os fiéis podem sofrer, nestas ocasiões, a possessão por caboclos e pretos-velhos (da Umbanda), orixás (do Batuque), e exús (da própria Linha-Cruzada). 2. À maneira das casas de Batuque, organizam uma ou duas solenidades rituais anuais desta modalidade onde se canta em "africano" e só é admitida a possessão por orixás. De modo geral, estão colocados a meio-caminho entre os templos de maior e menor grau de ocidentalização. Certos templos podem começar o ritual tocando para os caboclos e pretos-velhos, depois para os exús e finalmente para os orixás. Nestas ocasiões é comum ver-se pessoas com uniformes da Umbanda e outras com os do Batuque; ou então, com roupas de modelo do Batuque, mas brancas e com barras coloridas nas cores dos orixás da casa ou do dono do uniforme. Há alguns templos, raros, que só trabalham com exús e pombas-giras, sem caboclos, pretos-velhos e orixás.

A modalidade ritual é chamada "cruzada" porque seus integrantes, especialmente os que começam na Umbanda, "cruzam-se" no Batuque, isto é: ou fazem a iniciação ou colocam um pouco de sangue de animais sacrificados na testa, o que corresponde, já, a certo grau de vinculação com este. Um chefe da Linha-cruzada, por exemplo, pode simultaneamente jogar búzios (que recebeu de seu chefe pelo lado do Batuque) e ministrar "banhos-de-descarga", uma prática umbandista. Observe-se que a repetição mais cotidiana do ritual "cruzado" (onde, como disse, os momentos rituais do Batuque são mais raros e os da Umbanda mais comuns) leva, naturalmente, boa parte de seus integrantes, a um maior conhecimento das práticas umbandistas; mas o que não quer dizer desconhecimento das do Batuque.

Há vários aspectos importantes sobre a Linha-cruzada:

A. É uma forma religiosa relativamente nova, talvez com menos de quarenta anos. Entretanto, neste período teve um extraordinário crescimento, representando cerca de 80% dos templos. A época de seu surgimento parece coincidir com o incremento maior das relações capitalistas de produção, que vão substituindo o antigo estamental-patrimonialismo rio-grandense; B. As razões para este crescimento podem ser atribuídas principalmente a causas sócio-econômicas: o ritual do Batuque é muito caro graças aos animais que precisam ser sacrificados, aos alimentos rituais necessariamente preparados. Já os da Umbanda são de custo baixo, pois os implementos mais usados são flores mel, perfumes, cachaça. Enquanto que o ritual de iniciação, no Batuque, demora vários dias (e que o indivíduo

fica impedido de trabalhar — e isto assume maior importância numa sociedade capitalista) o da Umbanda é muito rápido: normalmente uma noite;

C. O aprendizado geral do culto umbandista, os cânticos (em português) e práticas rituais (bem mais simples) são de fácil aprendizagem, o mesmo não ocorrendo com os do Batuque;

D. O Batuque, como recurso ritual é visto como mais “forte” do que a Umbanda na concepção êmica. Um templo de Linha-cruzada, assim, consegue valer-se simultaneamente da força mística do Batuque, mas associada ao baixo custo de manutenção da Umbanda. “Trabalhar nas duas linhas”, conforme a expressão êmica é visto como vantajoso pelos próprios participantes da religião. Um chefe declarou: “É muito bom, porque a gente ataca e se defende pelos dois lados”, isto é, pode fazer e neutralizar feitiços feitos por terceiros através da Umbanda ou do Batuque. O pai-de-santo (chefe) Ademar do Ogum mencionou claramente estes aspectos econômicos: “A Cruzada sustenta o Batuque”.

Em certos aspectos a Linha-cruzada assemelha-se bastante à Macumba do Rio e São Paulo.

Os praticantes da Linha-cruzada normalmente se autodefinem e são definidos como “batuqueiros”, tal como os praticantes do Batuque. Estes templos, na medida em que seus integrantes se declaram como tal, serão incluídos para certos efeitos do trabalho, como participantes do que chamo de “comunidade do Batuque”.

3

O Batuque e seus componentes

A. Católicos ou luso-brasileiros

São representados pelos santos e suas imagens, orações, algumas cerimônias copiadas do Catolicismo (como veremos no capítulo do ciclo ritual). Sua incorporação ao culto se dá através de uma releitura destes aspectos à luz das concepções africanas, que embasam o conjunto. Entretanto, esta assimilação das imagens e características de santos e rituais católicos — o chamado “sincretismo” — ao que tudo indica não parece ser algo profundo, que tenha produzido modificações consideráveis na estrutura mais profunda do culto. Um exemplo disto se dá quanto aos Bêji, entidades que representam os gêmeos.

No Rio Grande do Sul, os Bêji são considerados como São Cosme e São Damião. As imagens de gesso, industriais, destes santos, muito comuns nos pejis (altares) dos templos de Batuque, figuram-nos como dois homens lado a lado. Para se fazer o “sentamento” (consagração) dos Bêji, porém, é necessário que seja em “vulto”, isto é, imagens artesanais de madeira, mandadas confeccionar especialmente, sexuadas e depois vestidas com pequenos uniformes rituais. Mas apesar da associação com dois homens, tais estatuetas representam, na anatomia

e nas roupas, um homem e uma mulher. Quando chamei a atenção da Mãe Moça para o fato, ela ficou muito surpresa, pois nunca se havia dado conta disto, e respondeu, possivelmente o que melhor lhe ocorreu na hora: “Deve ser então a Bêja!”. Em outras palavras: tais coisas eram pouco claras também para ela, o que indica a pouca cimentação destes elementos. Por razões como esta é que prefiro o termo “associação”, como utilizarei no trabalho, ao invés do “sincretismo”.

B. Espíritas-kardecistas

Concepções desta natureza não são incomuns no discurso falado do batuqueiro; ou, dependendo do templo, podem aparecer concretamente em certos momentos, como o das solenidades de homenagem aos mortos, o “aressum”. Na casa da Mãe Ester (que autodenominava-se de “Batuque puro”, como mencionei) nestes rituais sempre baixavam espíritos em certas filhas-de-santo consideradas “médiuns-de-transporte” e que atuavam em sessões “de mesa” (espíritas). A mesma babalôa, quando em certa ocasião me dava explicações sobre os orixás, atribuiu-lhes a condição de “espíritos-de-luz”. Alejandro Frigério, fazendo comentários sobre a cosmovisão de grupos batuqueiros em Buenos Aires, menciona que são os elementos (culturais) de origem espírita que “constituem a matriz sobre a qual se inserem conceitos de origem afro” (Frigério, 1987: 3), mas o que ocorre em Porto Alegre é justamente o inverso: é a cosmovisão espírita que se insere em alguns aspectos da batuqueira.

C. De inspiração oriental

Aspectos desta natureza podem fazer parte do discurso de um que outro integrante do culto, especialmente os mais lidos ou que convivem com umbandistas de maior grau de escolaridade. Como exemplo disto temos figuras de Buda (não raro confundido com o Deus da Felicidade asiático, algo semelhante ao outro) em alguns quartos-de-santo. A babalôa Mercedes de Iemanjá, com casa autodenominada “de Batuque puro”, possuía um Buda de tamanho maior rodeado por sete miniaturas que, segundo ela, “trabalhavam” para o primeiro, trazendo-lhe dinheiro. A Mãe Ester, que também se definia como de Batuque puro, tinha em seu peji uma estatueta de um “indiano”, tal como a que descrevi acima. Inquirido sobre a presença de tal figura, o Miguel do Xangô, na época seu auxiliar direto respondeu: “É que para certos trabalhos é preciso utilizar também a linha oriental”.

D. De inspiração indígena

Via de regra, templos praticantes de Batuque puro não cultuam caboclos. Isto não quer dizer, porém, que não reconheçam como legítimos a existência e o poder destes: segundo a opinião dos praticantes, “caboclos e orixás se respeitam”, o que equivale dizer, não invadem mutuamente os territórios míticos respectivos. Caboclos podem baixar, nas solenidades rituais batuqueiras, em pessoas que frequentam a Linha-cruzada. Entretanto, tão logo a presença de tais entidades é de-

tectada, são imediatamente despachados (mandados embora). Numa referência a eles e à Umbanda, a Mãe Ester me confidenciou: "Eu não gosto deste negócio de Umbanda: é só ligar o rádio (com músicas de Umbanda) e já começam a baixar os caboclos! E eu também não acho certo isto de (uma pessoa) receber um (caboclo) receber outro, receber outro, porque ninguém é caminhão de carga para receber tanto caboclo assim!". Outro integrante do Batuque, comentando sobre os caboclos, assinalava seu caráter de almas de mortos (eguns) entidades extremamente perigosas segundo a crença batuqueira: "Terreira de Umbanda, na verdade, faz é aressum (culto aos mortos) porque ninguém me convence que caboclo não é egum!". Estes exemplos mostram também a consciência, por parte dos integrantes do Batuque, das diferenças entre ambos os rituais.

4

O Batuque e seus integrantes

A. O batuqueiro como indivíduo

O "batuqueiro" típico-ideal descende (às vezes diretamente) de africanos e tem caracteres negróides muito acentuados; é muito pobre, tem baixo grau de escolarização, atua em subempregos e mora no cinturão de vilas operárias que circundam as cidades.

A denominação pela qual se auto-definem e são definidos — batuqueiros — é empregada apenas entre íntimos ou no espaço intramuros dos templos. Utilizado fora destas circunstâncias tem conotação pejorativa graças ao estigma de temíveis feiticeiros creditado a eles pelos brancos. Esta condição de estigmatizado, porém, é ambivalente: é visto como "perigoso" em razão de seu caráter de "poderoso", pois parte-se da suposição que conhece técnicas de manipular com certas forças sobrenaturais tidas como extremamente poderosas por negros e brancos mas pertencentes a um campo só conhecido dos primeiros. O batuqueiro procura geralmente ocultar sua condição de praticante do culto, mas quando se identifica como tal prefere dizer-se "de nação" (ou "da linha") africana", porque entre outros motivos, o estigma contamina o próprio termo batuqueiro.

B. O batuqueiro como categoria

A categoria "batuqueiro", quanto às suas relações com o culto, é muito ampla, estabelecendo-se ao longo de um continuum: desde os que vão simplesmente assistir às festas por curiosidade ou lazer; os que freqüentam muito ocasionalmente algum templo, até chefes, passando por aqueles cuja participação é mais regular, os que manifestam intenções de fazerem a iniciação, os formalmente iniciados nos diversos graus. Deve-se considerar, ainda, a "freguesia", a clientela do

templo, igualmente um continuum, havendo pessoas, aí, por exemplo, que não participam de quaisquer outras atividades da casa além dos pequenos rituais particulares realizados para elas mesmas, como sessões de búzios. A faixa que vai dos religiosos de menor aproximação das casas de culto aos clientes de situação idêntica corresponde à zona fronteira entre as categorias batuqueiro e não-batuqueiro onde a classificação se torna mais difícil. Mas é esta aproximação que os distingue dos completamente distantes do mundo do Batuque. Em face da sua representatividade em relação ao grupo batuqueiro, utilizarei o termo "negro", salvo menção especial, como sinônimo deste.

C. A comunidade do Batuque

Denomino de "comunidade do Batuque" ao conjunto formado pelos praticantes mais efetivos do culto, isto é, aqueles que, ou cumpriram pelo menos iniciações rituais menores, ou freqüentam mais regularmente os templos, sendo portadores do ethos batuqueiro: em outras palavras, que têm em comum um conjunto articulado de crenças e símbolos que lhe são próprios. A comunidade se estabelece como uma grande rede de relações sociais composta, por sua vez, pelas redes similares menores que cada templo estende em torno de si e nas quais os indivíduos se movem. Num sentido amplo, esta comunidade espalha-se e estende-se por todo o território rio-grandense, embora esteja concentrada na Grande Porto Alegre, mas isto não impede que haja segmentos representativos dela em Santa Catarina, principalmente, além do Paraná, e países do Prata, como o Uruguai (como pude registrar em 1970) e Argentina (Frigerio, 1987). Destes e a estes locais vêm e vão regularmente chefes e filiados para promover ou participar de rituais. Entretanto, centro meus dados em Porto Alegre.

Na comunidade do Batuque, chefes e filiados mais antigos e de maior prestígio conhecem-se pessoalmente e são conhecidos pelos demais, conhecimento este que não raro inclui até mesmo detalhes da vida íntima do indivíduo. Não quero dizer com isto que todos estejam ligados a todos diretamente, mas sim, que cada pessoa liga-se a várias e estas, por sua vez, ligam-se a outras, resultando daí diversas ligações cruzadas, a rede. Os integrantes da comunidade promovem um intenso intercâmbio de contatos entre si, quando são passados de boca em boca mexericos, fofocas e notícias da própria comunidade, às vezes com velocidade extraordinária: assim, qualquer fato inusitado ocorrido numa solenidade de algum dos templos de maior destaque pode estar sendo comentado, uma semana depois, nos demais templos, mesmo nos dos bairros mais distantes, o que é possibilitado pela interpenetração mútua das redes menores com a maior. Quanto a estas redes, elas são formadas principalmente por filiados ao culto, mas delas fazem parte também pessoas não necessariamente praticantes, embora mantenham relacionamento de natureza variada com algum templo e/ou seus filiados: por exemplo, a comunidade vicinal dos templos além de várias outras categorias de pessoas, como funcionários de agências governamentais — polícia, departamentos de estatísticas,

etc. Isto mostra, algo que merece destaque: que o culto está profundamente inserido na sociedade branca envolvente, com a qual mantém relações diversas: os integrantes da comunidade do Batuque trabalham, estudam, convivem, enfim, na sociedade branca.

Membros da comunidade podem identificar-se mutuamente através de certos símbolos (do campo da linguagem falada ou objetos) que passam despercebidos ou revelam-se totalmente desconhecidos para quem não a integra: pode ser um pequeno anel em formato de cobra ou com uma imagem de São Jorge, ambos usados pelos filhos de Ogum, colares de contas coloridas em volta do pescoço ou, mais comumente, alguns fios de linha, também das cores dos orixás que presidem cada ano, amarrados no pulso. Estes fios, que representam um compromisso mútuo entre o indivíduo e aqueles orixás, têm grande importância quanto à identidade batuqueira: mesmo o indivíduo estando, digamos, nu — isto é, teoricamente sem quaisquer outros objetos, como roupas ou enfeites, indicadores de sua identidade — o conjunto de fios permanece, mantendo sempre seu vínculo com o sagrado. Certos termos e expressões de significado conhecido apenas pelos integrantes da comunidade, podem servir também de identificação. Algumas destas palavras são portuguesas, mas possuem outro sentido para o culto. Um exemplo simplificado de um diálogo utilizando tais expressões poderia ser:

A — Eu sou de religião.

B — Da Cruzada, da Nação ou do Caboclo?

A — Da Nação.

B — Pronto?

A — Não, só bori. Mas agora, no serão da minha mãe eu vou sentar os meus pais. Só que preciso de mais dois quatro-pés, porque os meus pais, do machado e da taça, são muito violentos, então tenho de sentar os velhos. Já está tudo marcado, vai ser no mesmo dia da festa da Velha, e o peixe e a levantação, tudo junto com ela.

O sentido deste diálogo seria o seguinte: o primeiro, "A", declara-se filiado a uma das religiões afro-brasileiras locais, perguntando-lhe "B" qual delas — se da Linha-cruzada, do Batuque ou da Umbanda "pura". Esclarecido, inquire sobre o grau de iniciação do outro, que diz que fez apenas uma iniciação menor, o "bori", em que se sacrifica uma ave na cabeça do indivíduo. E continua, dizendo que na mesma noite em que sua mãe-de-santo efetuará sacrifícios para orixás dela ("serão"), ele será consagrado aos seus ("sentar os pais"). Mas precisará de mais dois quadrúpedes, pois deverá consagrar-se também a dois orixás considerados "velhos (Oxalá e Iemanjá ou Oxum) para diminuir as perturbações que os seus, Xangô ("dono" do machado) e Iansã (da taça) que são "jovens", lhe causam, atrapalhando sua vida. Conclui esclarecendo que as diversas solenidades coincidirão com as que sua mãe-de-santo fará para si mesma, quando serão sacrificados peixes, e a finalização do ciclo ritual (a "levantação").

Este conjunto de elementos e símbolos, concretos ou abstratos, atuam para marcar a identidade batuqueira, como indivíduos pertencentes a determinado grupo. Ao mesmo tempo, assinalam, também, as fronteiras do grupo (a comunidade do Batuque) delimitando assim um espaço social próprio aos que a ela pertencem.

D. "Estrangeiros"

Considero que os batuqueiros, como grupo, percebem-se portadores de uma cultura própria e "diferente"; sabem-se pertencentes a um segmento considerado "o outro" — tanto por serem negros (ou "negrizados", no caso dos brancos) como por sua opção religiosa — numa sociedade ocidental, branca, racista e católica. Na verdade, ocupam uma posição de semi-exclusão frente à sociedade brasileira: no aspecto civil, de um lado são legalmente brasileiros, mas o fato de não terem, na prática, os mesmos direitos — e sua situação coletiva comprova eloquentemente isto — traduz sua condição de "brasileiros de segunda classe", excluído dos direitos da cidadania. Manoela Carneiro da Cunha utiliza o termo "exclusão quanto às populações negras libertas, na Colônia e Império, no sentido de que havia intenções bem claras, de autoridades maiores e menores da época, de promover sua expulsão do território brasileiro tão logo houvesse a abolição (Cunha, 1985: 81-86). Isto ocorreu durante a escravidão, mas pode-se supor (pela constatação das condições das atuais populações negras, como referi) que tal estado de coisas se perpetuou. Esta sensação de se sentirem excluídos da sociedade brasileira parece ser percebida e expressa, consciente ou inconscientemente, pela população batuqueira. Isto, por exemplo, pode ser percebido pelo conceito de "festa".

Para o batuqueiro, "festa" é automaticamente o ritual religioso público do Batuque. Se é uma festa não-religiosa, comum, esta é classificada de "festa brasileira" para diferenciá-la das religiosas. Assim, o uso do gentílico "brasileira" (isto é, "dos brasileiros"), da forma como o emprega, marca para ele a posição de separação entre a comunidade do Batuque e a sociedade brasileira: esta, da qual se auto-exclui, torna-se a "do outro" no seu ponto de vista, enquanto que a do Batuque, o "nós". Em outras palavras, como se os brasileiros fossem os estrangeiros, numa contra-resposta simbólica, por parte do grupo, da condição de exclusão a que são submetidos.

É interessante que justamente este termo — estrangeiro — é empregado por Cunha para definir o status dos escravos. Tal idéia parece ser recorrente com a de exclusão e que, tal como a outra, vejo também herdada pelos descendentes daqueles: "O escravo é assim, por excelência, um estrangeiro, não enquanto membro de uma outra comunidade da qual proveio, mas enquanto permanentemente alheio à comunidade que o escravizou. É alguém que deve ser mantido na sua condição de estranheza. É um outro (Idem, ibid., p. 12). A idéia de auto-exclusão finalmente, se reflete também no próprio ato de se agruparem de forma organizada em torno a um espaço simbólico determinado, o próprio Batuque.

O Batuque, um espaço de resistência

A linha-mestra que caracteriza o Batuque é a presença de uma forte e efetiva herança tradicional africana, que se mantém apesar da longa convivência com uma sociedade ocidentalizada e da repressão aberta e/ou velada de que foi (e de certa forma continua sendo) vítima, ao longo de sua história, no Rio Grande do Sul. A identidade batuqueira é construída em torno ao campo religioso através dos elementos que o compõem, como os mitos, os deuses, os ritos, e ela se define e reforça, individual e socialmente, pelas oposições que estes compreendem em relação aos correlatos da cultura envolvente, ocidental. A avocação desta africanidade se revela explicitamente em atitudes como a que referi, de se auto-excluir simbolicamente, como grupo, da sociedade brasileira, além de considerarem-se de “nação africana” (ou “não-brasileiros”), denominação esta que consta dos nomes oficiais de muitos templos.

Estes aspectos, somados ao fato de a maioria dos participantes serem negros, permite entender o Batuque como um espaço de resistência — e neste sentido, político — através do qual expressiva parcela da população local de descendentes de africanos constrói e conserva uma identidade própria, diversa da sociedade dominante. Além disto, usando critérios examinados por Zilá Bernd (1984) — a “negritude” num conceito amplo — ele se constitui também em manifestação (mas de caráter popular, tradicional e espontâneo) de idêntica natureza à da aceitação erudita do termo.

A pressuposição da origem africana de muitos destes aspectos do Batuque é legítima: primeiro, por constatar-se, por comparação, sua semelhança flagrante com outros ainda hoje vigentes na África entre as culturas jêje-nagô. Com efeito, existe uma razoável bibliografia sobre a religiosidade destas populações, destacando-se aí a obra de Verger (1981a; 1981b; 1985). Segundo, também pela similaridade, entre o Batuque e os demais cultos afro-brasileiros de modelo jêje-nagô, como o Xangô recifense ou o Candomblé da Bahia, indicando raízes comuns. Reforça a pressuposição o contraste que oferecem com a grande maioria das manifestações culturais do contexto cultural (rio-grandense, brasileiro, cristão-ocidental) que o envolve.

Ser batuqueiro

Ser batuqueiro, mais do que simplesmente praticar uma religião, tal como entendemos no Ocidente, significa revestir-se de uma identidade que compreende e expressa um ethos, uma filosofia e um modo de vida específicos, que se refletem na vivência do cotidiano. Este universo centrado no campo da religião, não se

compõe apenas dos deuses e seus nomes, termos ou um modelo ritual de bases africanas, como possa parecer: na verdade estes nada mais são do que elementos de um conjunto muito complexo subjacente ao qual há uma cosmovisão que mostra as relações que tais elementos guardam entre si, o lugar que as pessoas e coisas ocupam no mundo, a forma como o Cosmos se organiza.

Fatores como (a) o alto grau de complexidade, riqueza simbólica e articulação interna deste conjunto, (b) a considerável representatividade numérica do grupo que nele orbita (na quase totalidade, negros), (c) sua localização nas cidades e (d) sua inserção numa cultura mais ampla, envolvente, a cristã-ocidental (da qual a sociedade, brasileira, que inclui a rio-grandense, é produto), além de (e) haver processos de reprodução destes conhecimentos, permite que o Batuque possa ser considerado como uma sub-cultura urbana.

A esta herança africana original agregaram-se, ao longo do tempo, vários aspectos assimilados da sociedade brasileira ou até, mais recentemente, da cultura de massa, resultando num produto novo cuja denominação mais apropriada seria “cultura batuqueira”, uma vez que ela adquiriu uma especificidade própria, diversa de qualquer das que a formaram. Entretanto, em que pesem as diferenças regionais, estes caminhos assemelham-se às formas religiosas similares do Recife, Maranhão e Bahia. Num sentido estrito, expressões como “cultura negra” ou “africana”, justamente por esta miscigenação cultural, a rigor seriam incorretas. Num sentido amplo, entretanto, em face da condição estruturante que esta herança africana possui no culto e o fato de serem descendentes de africanos a maioria de seus adeptos, utilizarei estes termos como sinônimos do primeiro. Teremos então uma cultura, um ethos, uma filosofia e uma cosmovisão batuqueiros. Ou, feita a ressalva, negros ou africanos.

Esta aquisição de novos elementos, que determina uma reelaboração constante porém lenta do ritual, deve-se a vários fatores: por exemplo, trata-se de uma tradição oral que, por não ser codificada, vai recebendo, neste trajeto social, aportes obtidos nas vivências cotidianas dos crentes. Embora esta tradição seja comum e bastante uniforme nos templos, todos os chefes esforçando-se por mantê-la, eles mesmos, devido à autonomia que cada templo possui, vão introduzindo pequenas modificações no seu ritual. Fator muito importante é a pressão cultural exercida pelos meios de comunicação de massa, que colocam abundante e continuamente no mercado de informações urbano uma infinidade de elementos passíveis de serem assimilados pelos integrantes do Batuque. Por último, temos a extraordinária expansão umbandista. De fato, em razão de muitos batuqueiros freqüentarem terreiros de Umbanda, além de a grande maioria das casas de Batuque praticarem a Linha-cruzada, o pensamento umbandista lentamente difunde-se entre praticantes do Batuque puro.

Tudo isto tende a introduzir novos elementos nas representações coletivas do grupo, elementos estes que não raro não se articulam segundo os moldes do que o pensamento ocidental entenderia como “lógico”.

O "pensamento africano"

Bastide (1978), tomando como modelo o Candomblé baiano objetiva identificar o que chama de "pensamento ioruba" (p. 282) ou "africano" (p. 272) e suas características. Entre estas assinala, por exemplo, que nele existem contradições lógicas (p. 272), que elas são compreendidas pelo "africano" (idem); que há "identidade e diferenciação entre nosso pensamento (ou pensamento ocidental, diria eu) e dos africanos da Bahia" (p. 282), ou que "o pensamento africano é tão lógico como o nosso" (p. 272). Aparentemente, um dos objetivos não explicitados mas que norteiam sua exposição é a defesa desta forma religiosa em face da costumeiras (provavelmente mais fortes e seguidas na época em que escreveu, 1958, do que hoje) acusações de "primitivismo" que lhe são dirigidas, especialmente por setores conservadores da hierarquia eclesiástica católica. Bastide tem toda a razão quando diz que existem contradições lógicas no pensamento religioso destes grupos; em que há identidades e diferenças entre o pensamento de um e outro grupo; e que há lógica em ambos.

Se bem interpreto suas palavras, quer manifestar que estas acusações são infundadas pois, num primeiro ponto, se o critério de "primitivismo" está na existência de contradições ao nível do pensar o sobrenatural, um e outro "pensamentos", africano e ocidental, seriam primitivos, pois há fartas contradições em ambos. Ou então, ao contrário, nenhum o seria — e, conseqüentemente, o "pensamento primitivo" não existiria, sendo apenas uma construção etnocêntrica dos que se dizem "civilizados". Num segundo ponto, sugere que efetivamente há uma forma de pensar (provável herança africana) característica destes grupos religiosos negros e que se diferencia da ocidental em muitos pontos, embora haja flagrantes similaridade em outros. E finalmente, que em ambas há uma lógica (embora não quer dizer que seja a mesma ocidental, cartesiana) que articula os elementos de seus respectivos universos.

De minha parte, uma posição aberta e explícita de defesa da liberdade de expressão religiosa destas populações afro-brasileiras, como foi mencionada na Introdução, é parte inerente ao trabalho. Na medida que estas acusações são uma realidade (caso contrário, como se explicaria o status de inferioridade que é reservado pelos setores oficiais a estas religiões, no Brasil?) a demonstração de que, como quer Bastide, há simultaneamente contradições e lógica em umas e outras, afro-brasileiras e cristã-ocidentais, torna-se importante. E nada melhor para se perceber isto do que uma abordagem comparativa entre alguns aspectos do pensamento batuqueiro e do cristão-ocidental.

No caso do Batuque, uma perspectiva analítica "de fora" poderia, com efeito, ver no interior do conjunto de representações batuqueiras, contradições ou questões ontológicas só parcialmente resolvidas. Numa visão de dentro, exata-

mente como diz Bastide, elas são percebidas também pelo batuqueiro, mas não se lhes é dada muita importância: de um lado, por não haver um corpo de teólogos profissionais especializados, como nas religiões cristãs, que enfatizem tais questões e/ou dediquem-se exclusivamente à tarefa sistemática de elaborar e estabelecer uma teologia ou pensamento religioso oficial. E de outro, porque tais reflexões não têm muita relevância nas preocupações cotidianas do batuqueiro (talvez por terem de se preocupar muito, ao contrário daqueles, com a sobrevivência imediata). Não que inexistam reflexões e discussões sobre este ou aquele ponto do ritual. O que não há é uma posição oficial, dogmas que devam ser seguidos por todos, tal como existe no Catolicismo, pois cada templo de Batuque é, em princípio, suficientemente autônomo para introduzir modificações a seu gosto em seu ritual. Poderia se dizer, por último, que tais contradições são resolvidas na prática concreta do dia-a-dia.

Seguidamente, na cosmovisão e pensamento batuqueiros, estes aspectos não são explicitados claramente pelo filiado ou elaborados cartesianamente pelos teólogos, como ocorre na cultura ocidental, só podendo ser detectados pelo observador através de um contato prolongado com o grupo. Ademais, como em todas as culturas, há níveis de diferenças variáveis entre o comportamento ideal e o real, ou seja, o que, por exemplo, alguém pensa (e diz) que faz; que pensa (ou diz) como as coisas deveriam ser feitas; ou como são feitas efetivamente (Geertz, 1978: 228). Estas diferenças às vezes produzem um discurso duplo — um da teoria e outro da prática — sobre o mesmo aspecto, ainda mais no caso do Batuque, em que crenças cristãs convivem com não-cristãs.

Tomando um exemplo, quanto ao Batuque, de questão ontológica "inacabada", digamos, há a crença de que um dos tambores rituais, a "inhã", deva ser jogada num rio após a morte de seu proprietário. E para que seu espírito, "lá onde estiver", possa promover festas (solenidades rituais) as quais, pode-se deduzir, seriam em tudo semelhantes às feitas pelos vivos. Este quadro, entretanto, contém apenas as linhas gerais da idéia, não se avançando até os detalhes possíveis daí decorrentes: por exemplo, já que se trata de uma cerimônia ritual (e nestas há a posse dos fiéis pelos deuses) não são questionados o tipo de entidades que poderiam "baixar" nos participantes de tal festa, como seria o local, de que maneira um tambor, um objeto material, seria tocado pelos mortos.

Problemas como estes, tal como foi referido anteriormente, são comuns às várias religiões: por exemplo, conforme o Credo católico, Jesus Cristo "está sentado à mão direita de Deus-Pai", daí sendo pertinentes, identicamente ao caso do tambor, questões como a forma material da cadeira, as posições relativas dos outros participantes do Céu, etc., que igualmente não são aprofundadas. Mas, tal como na cosmovisão batuqueira, as linhas gerais da idéia estão aí, e, num sentido prático, elas são suficientes para que cada grupo sublinhe para si mesmo suas representações cosmológicas básicas.

Exemplo de duplo discurso batuqueiro eram as concepções sobre a morte expressas pela Mãe Moça, que me declarou: "Procuro fazer o bem porque quan-

do morrer quero ir para o Céu". Minutos depois, porém, acrescentava: "A pessoa quando morre vira egum, que é muito ruim e teima em ficar junto dos vivos, e tem de se fazer um aressum (cerimônia fúnebre) para ele ir para o cemitério, que é onde eles moram. Que vá na paz de Deus e de Jesus, que não é mais daqui!". Ou seja, de um lado expressava crenças cristãs e de outro, não apenas pensava como agia à batuqueira, pois sempre oficiava as necessárias cerimônias quando morria alguém.

Um aspecto tido como contraditório é o fato de os filiados às religiões africanas se dizerem também católicos. Em primeiro lugar, isto é contraditório apenas na visão cristã-ocidental, em que cada grupo religioso cristão avoca a si a condição de praticar a única e a verdadeira religião, o que implica em excluir as demais. E portanto, torniar incompreensível a condição de afiliação dupla. Já o Batuque (e as demais afro-brasileiras) graças à idéia de "sagrado amplo", que desenvolve no capítulo VIII, são includentes quanto à católica. Ou seja, não se percebem como duplamente afiliados e sim praticantes de **uma religião** que congrega elementos de ambas. A Mãe Ester, fazendo comentários sobre isto referia: "Eu sou batuqueira mas sou católica, também. Pois eu não fui batizada? E não fui crismada? E não vou à missa? Sou católica, sim!". Ela considerava igualmente o ritual católico, como uma "linha" — a "linha católica" — podendo-se perceber como a própria representação que tinha do Catolicismo pautava-se pela concepção própria das religiões afro-brasileiras, em que modalidades rituais diversas têm tal denominação. Observe-se: tratando o Catolicismo como uma "linha", ela expressava as mesmas idéias que os praticantes do Batuque puro têm, por exemplo, da Umbanda; consideram que não a praticam, o que não quer dizer que não a vejam como legítima e inclusive incorporem alguns dos elementos desta a seus rituais ou idéias particulares, como referi anteriormente.

Os templos de culto

As atividades rituais do Batuque desenvolvem-se em templos chamados de "casa-de-Batuque", "casa-de-nação" (subentenda-se "nação africana") ou simplesmente "casa", termo este sempre seguido do nome de sua sacerdotiza para distingui-lo das residências civis comuns. Assim, diz-se: "na casa da Mãe Moça se fazia tal e tal cerimônia". Na bibliografia especializada, porém, vários autores que mencionam o Batuque denominam estes templos de "pará" o que, assinala-se, jamais ouvi. Ao que tudo indica trata-se de um engano ou má informação sobre o Batuque de Herskovits (1943: 111), quem primeiro publicou um registro sobre o Batuque. Os demais autores ao que parece repetiram-lhe a expressão: Edison Carneiro (1964:128), Bastide (1959: 237 e 1971: 288) Renato Almeida (1965: 69), Abgvar Bastos (1979: 29), Carlos Eugênio Moura (1982: 133), "Pará" não é sinônimo de templo, como veremos, mas apenas de "quarto-de-santo", a peça onde são guardados os objetos rituais.

Cada casa-de-Batuque em certo sentido é independente das outras, exceção feita àquelas cujas chefes têm sua respectiva chefe (mãe-de-santo, no caso) viva. Pois enquanto esta viver devem-lhe certo grau de obediência e dependência. Independentes porque inexistente uma hierarquia mais ampla entre elas, não havendo nenhuma casa que tenha ascendência generalizada sobre as demais. Entretanto, cada uma faz parte do todo, que é a comunidade do Batuque.

Em termos de conjunto, os templos dispõem-se ao longo de um **continuum**: numa ponta temos aqueles cujo proprietário apenas conserva seus orixás — os ocutás e outros implementos sagrados — em casa, mas não atende clientes. E na outra os que têm "casa aberta", isto é, atendem clientela e preparam filhas e filhos-de-santo. É das segundas que tratarei no presente trabalho.

1. Localização

A grande maioria das casas de Batuque localiza-se no cinturão de bairros pobres que envolvem Porto Alegre. Muitas, entretanto, que hoje se encontram em locais considerados de classe média ou média-alta, como os bairros Três Figueiras ou Alto Petrópolis, por exemplo, foram da época em que a zona possuía baixíssimo valor, seja pela então considerada grande distância do centro, seja pela quase inexistência de urbanização. Algumas delas acompanharam, em termos de crescimento de status, o dos novos moradores, muitos dos quais passaram a fazer parte de sua clientela. A nova vizinhança, em outros casos, passou a reclamar do ruído dos tambores, daí resultando complicações para alguns templos. Outras casas de culto situavam-se em bolsões de pobreza inscrustados em meio a bairros classe média, como a Ilhota, no Menino Deus. No passado, eram muitos os templos situados em bairros próximos, como o Areal da Baroneza (hoje Praia de Belas), a "Colônia Africana" (hoje Bom Fim/Mont'Serrat), a "Bacia" (Rio Branco). Em torno destes locais, onde era grande a concentração de ex-escravos e seus descendentes, a urbanização (associada à especulação imobiliária) foi se expandindo, os terrenos alcançando preços cada vez mais elevados, pessoas construindo residências cada vez mais caras. Aos poucos, os antigos moradores tiveram suas casas adquiridas a quantias extremamente altas para seu padrão de vida, de modo que pouquíssimas casas de Batuque permaneceram nestes locais. Ou então os primitivos habitantes destes bairros foram simplesmente expulsos pela Prefeitura Municipal para bairros extraordinariamente afastados, como os moradores da Ilhota, que tiveram suas casas demolidas e transportadas, pelos anos, 1960, para a Vila Restinga, a quase 40 quilômetros do centro, na época, sem água, luz ou transporte. Aliás, fenômeno semelhante já havia ocorrido, nas primeiras décadas do século, quanto aos inúmeros becos centrais, demolidos por um prefeito para dar lugar as atuais avenidas André da Rocha ou Salgado Filho. Estas demolições feitas a título de "modernizar" ou "sanear" a cidade foram, na verdade, uma forma de expulsar para longe do Centro estas populações negras, como bem percebe Muniz Sodré, que observa fenômeno similar no Rio de Janeiro (Sodré, 1988: 43-44 e

120-121). Em ambos os locais estes espaços foram loteados e vendidos a altos preços para particulares ricos. Em outros casos, na morte dos proprietários dos templos (quando estes normalmente se extinguem como casa de culto) o imóvel foi vendido pelos herdeiros legais.

Atualmente, muitos chefes, especialmente os mais jovens, estão se transferindo com seus templos para as cidades satélites de Porto Alegre, como Cachoeirinha, Alvorada, Viamão. Isto, não apenas pelo menor valor dos imóveis, lá, como pelo fato de os freqüentadores atuais ou potenciais estarem também migrando para estas cidades.

2. O imóvel

Os templos de Batuque são geralmente casas simples, de madeira similares às outras residências civis que cercam-nos. Não raro, por não serem muito diferentes dos outros imóveis vizinhos, esta condição de templo escapa a olhos leigos ou menos treinados. Herskovits menciona que “um prato de lata afixado à faixa da fronteira é um elemento de distinção entre tais casas e as residências comuns” (Herskovits, 1943: 112). Na verdade não se trata de um prato e sim uma placa onde consta em geral o nome oficial do templo, sua data de fundação, o orixá padroeiro (que coincide com o do dono da casa). Mas o engano deve-se, com toda a certeza, a um erro de tradução do original, pois em inglês o termo “plat” tanto significa “placa” como “prato”. Temos então “Sociedade Beneficente Africana 15 de Novembro” (a data da iniciação de sua fundadora). Modernamente estão aparecendo placas grandes ou mesmo luminosas de acrílico com dizeres bombásticos como “Palácio dos orixás” que, por sua visibilidade, são indicadores do grau crescente de legitimidade que a religião vem alcançando junto à sociedade civil branca.

Um detalhe importante é que a chefe e sua família residem no templo.

3. O imóvel ideal e sua escolha

Um desejo muito acalentado pelos chefes de culto é poderem construir seus próprios templos em função de dispô-los interna e externamente de acordo com as necessidades do ritual. Entretanto, como os imóveis são muitas vezes adquiridos prontos, apenas fazem-se as modificações necessárias. Num caso e no outro, reserva-se sempre um espaço amplo, na área interna fronteira, para o “salão”, onde ocorrem as grandes cerimônias rituais, e um espaço menor, sempre contíguo a este, para o “quarto-de-santo”. Apenas em último caso se aluga o imóvel, pois entidades como o orixá Bará Lodê, da rua, “acostumam-se” com o local e depois criam problemas para o chefe do templo caso este resolva mudar-se. A babalôa Neuza da Oxum sobre isto é taxativa: “quem tem Lodê não se muda, e se se muda, morre!”. Contam-se episódios em que a casa mudou-se mas o Bará (a entidade) permaneceu no local, ficando o templo prejudicado e impedido de “traba-

lhar” com ele. Em certos casos entende-se que é o próprio orixá que, interferindo diretamente, impede que até medidas legais, como um despejo judicial, por exemplo, sejam tomadas contra o templo.

Em caso de compra, a preferência recai sempre sobre imóveis que possuam, além de terreno amplo, também facilidades de transporte, o que garante o acesso aos filhos-de-santo, à clientela e os visitantes de outros templos, nas festividades. A possibilidade de fazer as devidas adaptações no interior do prédio também conta. Estas não raro são feitas com o passar do tempo, determinadas pelo crescimento do grupo. Instalação de sanitários modernos — algo um tanto recente nas moradias operárias suburbanas — também faz parte destas adaptações, pois numa festa de templos maiores podem comparecer 300, 400 pessoas ou mais.

Há casos, embora raríssimos, de templos de Batuque em apartamentos, mas a passagem para uma casa é sempre colocada como uma meta a ser atingida, no prazo o mais breve possível. Seguidamente o orixá pressiona para que haja a mudança, o que às vezes só pode ser contornado com uma melhoria da situação financeira da chefe. Diz-se que o orixá, entretanto, quando quer, ajuda, criando condições para que isto se efetive. Mas pode que ele entenda haver desleixo por parte do chefe e então sucedem-se os castigos. Conta-se de uma chefe que, por postergar demasiadamente a mudança — e as pessoas comentavam que dava desculpas infundadas para não se mudar — teve morte atribuída a um castigo final de seu orixá.

4. O terreno

A posição do imóvel no terreno segue também, via de regra, os padrões legais determinados pela Prefeitura local, como alinhamentos e recuos em face da rua e vizinhos.

Além de haver necessidade de um espaço mínimo para a instalação da casa do Bará Lodê, na frente do prédio, do “balé” (a casa dos mortos), nos fundos, é importante que haja uma boa superfície de solo livre para o plantio de certas árvores e ervas usadas no ritual, além do enterramento dos restos dos animais sacrificados. Estes enterramentos, segundo chefes como o Ayrton do Xangô ou a Mãe Ester da Iemanjá, servem para reforçar continuamente o “axé” (força mística) da casa. Deve-se reservar um espaço, sempre, para a acomodação de pombos e galináceos, utilizados quase que diariamente no ritual. Mas, especialmente na época das grandes festas anuais, é preciso abrigar caprinos, suínos e até bovinos, em encerras ou pequenos estábulos, como havia na casa da Mãe Moça. Templos que possuem terrenos pequenos, como o do Ayrton do Xangô, podem colocá-los em terrenos baldios das redondezas, amarram-nos na rua, para que pastem a grama dos passeios não calçados, ou valem-se dos vizinhos. Há casos em que restaurantes próximos reservam especialmente, em troca de serviços rituais, restos de comida para a alimentação destes animais. São exemplos das ligações da rede de relações sociais que os templos estabelecem com a vizinhança.

5. O prédio e a divisão do espaço interno

Internamente, a divisão do espaço físico privilegia o culto: pensa-se, antes de tudo, na posição e dimensões do salão e do quarto-de-santo. Algumas peças são de uso apenas ritual, como esta última, ou misto, como a primeira. Por ocasião das festas, as dependências particulares dos familiares do chefe podem ser utilizadas para a guarda de objetos pessoais — bolsas, casacos — ou troca de roupas pelos visitantes. Nestas peças costumam-se acomodar, em camas improvisadas no chão, as crianças pequenas que, vencidas pelo cansaço não conseguem acompanhar as cerimônias madrugadas a dentro. Para estas crianças e para os adultos, que seguidamente permanecem vários dias no templo, nos rituais de iniciação, as casas maiores possuem comumente colchões e roupas de cama de reserva.

Entre as peças mais diretamente ligadas ao ritual, temos:

5.1. O salão

Como referi, trata-se de uma peça mais ampla, à frente do imóvel, e com acesso direto para quem vem da rua. Nele se realiza a parte mais ativa (as danças sagradas, a possessão) das cerimônias públicas, as “festas”; mas é utilizado também na “matança” quando, em uma grande toalha colocada no chão, são deitados os corpos dos animais sacrificados no quarto-de-santo, que lhe fica contíguo.

O salão só excepcionalmente não possui assoalho de tábuas ou parque, provavelmente porque no inverno faz frio e se dança de pés descalços. Via de regra, também, procura-se dispô-lo do maior número possível de janelas para garantir a circulação de ar.

A decoração do salão é semelhante em todas as casas: pelas paredes, quadros de santos católicos associados aos orixás, além de objetos como chifres de boi com certas plantas (espada-de-São Jorge, arruda) que servem para neutralizar a inveja de que os templos de culto sempre se julgam objeto, algo visto como terrivelmente prejudicial. Sobre a porta de entrada há um saquinho de pano colorido com as cores dos orixás que “mandam” no ano. Dentro dele encontram-se, em pequenos embrulhos, alimentos crus que representam “tudo o que a boca comê”, isto é, alguns dos gêneros alimentícios mais corriqueiros, como feijão e arroz, vários tipos de farinha, açúcar, etc. Ele representa a “fartura” e sua função é “não deixar que nunca falte comida na casa”. Esta preocupação com a garantia do alimento não-sagrado parece refletir as condições de penúria histórica das populações negras brasileiras. Numa das paredes, em posição destacada, há sempre a fotografia do pai ou mãe-de-santo do dono da casa — ou seja, a representação simbólica das raízes, a tradição ancestral. Também em local de destaque fica um quadro-negro tipo escolar com avisos de interesse geral aos integrantes da casa: as próximas solenidades, a multa estabelecida para quem acaso não compareceu a alguma cerimônia obrigatória. É comum haver cartazes com o valor do jogo-de-búzios ou letreiros tipo “as mulheres não podem dançar de calças compridas nas festas” ou “é proibido fumar no salão”. Alguns templos costumam

decorar o teto do salão com renques de bandeirolas coloridas com a cor do orixá do ano ou do padroeiro da casa. Nas casas mais espaçosas, onde o salão é utilizado quase que somente para as atividades rituais, como ocorria na casa da Mãe Ester e na da Mãe Moça, costuma-se construir uma plataforma de madeira para os tamboreiros rituais. As vezes é um simples estrado plano, e estes acomodam-se em cadeiras sobre ele. Noutras vezes possuem dois degraus: o músico senta no superior e coloca os pés no de baixo. No caso, têm cerca de 1 m de altura na parte mais alta, com 2,5 a 3m de comprimento. Embora o conjunto de músicos inclua os dois ou três que tocam “agê” (um porongo com uma rede entretecida de contas) estes ficam de pé ao lado da plataforma. Em casas menores quase sempre o salão é usado como sala-de-visitas em ocasiões não-religiosas. Então, nos dias de culto removem-se os móveis aí existentes, deixando-se o espaço livre.

5.2. O quarto-de-santo

Recebendo o nome, também, de “pejê” ou “pará”, é a peça mais importante e sagrada de uma casa-de-Batuque, sendo usada apenas para o culto. Sua localização, como disse, é sempre junto do salão, comunicando-se com este através de uma porta. Esta normalmente fica voltada para a parte fronteira do imóvel o que, para o babalú Miguel do Xangô, permite aos orixás “atacarem as coisas ruins” — feitiçarias, mau-olhado, inveja, espíritos de mortos — que acaso venham contra o templo. Fora dos momentos rituais ela costumadamente permanece trancada a chave: é para evitar que pessoas mal-intencionadas (dentre as muitas que circulam diariamente num templo de Batuque) possam causar malefícios, por meio de feitiçarias, para o chefe e/ou seus filiados. No quarto-de-santo guardam-se os objetos sagrados: os tambores rituais, que ficam suspensos horizontalmente às paredes e recobertos com panos brancos; fincadas na madeira do pavimento, gume voltado para a rua, as facas sacrificiais; no chão, igualmente, estão as “comidas-de-obrigação” (sagradas), em pratos, e os “serviços (oferendas) feitas pelos filiados e clientela. Em prateleiras ocultas por cortinas encontram-se o que há de mais sagrado: as representações dos orixás. Eles estão ritualmente fixados (“sentados”) em certos objetos, que tanto podem ser, dependendo do orixá, peças de ferro, estatuetas de madeira, como “ocutás” (ou “acutás” ou “cutás”, pedras de formatos variados). Cada um destes orixás permanece em alguidares de barro, sopeiras de louça ou gamelas de madeira, conforme também o caso. Sobre estas prateleiras, porém expostos, há imagens dos santos católicos associados a eles, “axés” diversos (objetos sagrados) como estrelas-do-mar (que pertencem “prá” Iemanjá), barquinhos (a ela e à Oxum) ou até brinquedos de plástico dedicados aos Bêjis, como havia na casa da Mãe Moça. Bem à frente, enfileiradas no solo, existem quartinhas de barro coloridas que contém a água sagrada dos deuses. Num canto, também sobre o pavimento, há uma casinha vermelha onde fica o “Jelú” (ou “Ajelú”) o Bará de dentro de casa.

Nos dias de festa o piso do quarto-de-santo é completamente tomado pelas oferendas rituais. Junto às prateleiras, no chão, cobertas por um grande pálio branco, ficam as vasilhas dentro das quais os orixás estão “comendo” (isto é, ocutás mergulhados no sangue). Depois, até a porta, são dispostas as “comidas-de-obrigação” (sagradas), o que inclui as confeccionadas com a carne dos animais abatidos, as feitas com outros ingredientes, e bandejas de frutas; são muitos, também, os doces, tortas e bolos dados em oferenda.

A matança é sempre feita no quarto-de-santo, bem como a passagem de serviços na clientela. Algumas chefes de culto, caso haja espaço, costumam ali jogar seus búzios. Outros, como o Ayrton do Xangô, preferem utilizar outra sala para evitar o ingresso de mulheres menstruadas num espaço que lhes é, nestas condições, rigorosamente proibido. Não se pode, também num sinal de respeito ao espaço sagrado — entrar de sapatos no peji, embora tenha visto chefes — um privilégio de sua posição — entrar de chinelos.

Apesar de muitas destas salas disporem de janelas, elas raramente são abertas. Por ocasião dos sacrifícios de animais que ali são feitos (e alguns permanecem vários dias) o cheiro do sangue ou carne em decomposição é muito forte.

A presença deste odores tem grande importância ritual: de acordo com a babalôa Léa da Oxum, “a força do quarto-de-santo é o cheiro, o quarto-de-santo tem que cheirar, feder. A gente (pergunta) não bota uma coisa e outra, ali, um serviço, ali, abafado? Quando a gente mata (sacrifica) os bichos têm de ficar ali, as cabeças, as patas, os ovos (testículos). Depois de uns dias até dá o saltão (larva) que a gente tira e faz (da carne das cabeças) a comida que os prontos têm que comer”. Neste mesmo sentido, o pai-de-santo Ademar do Ogum chamou-me a atenção para determinado “amalá” — uma comida ritual — que fora oferecido ao orixá Xangô: o fato de ter ficado rapidamente coberto de mofo foi considerado como sinal de muito boa aceitação pelo orixá. Estes aspectos lembram a abordagem que Mary Douglas faz sobre a ponte simbólica entre a “sujeira” e o poder. A sujeira compreende “as forças atacantes que ameaçam destruir a boa ordem (e) representam os poderes inerentes ao cosmos. O ritual que pode aproveitá-los (...) está, na verdade, aproveitando o poder” (Douglas, 1976: 196).

5.3 A cozinha

A cozinha de uma casa de Batuque é proporcionalmente mais espaçosa do que as cozinhas das residências comuns, pois é utilizada tanto no dia-a-dia como para as finalidades do culto. Além disto, dispõe de maior número de pias e torneiras, no mínimo um invariavelmente grande fogão a lenha para o preparo das comidas rituais, além de um ou dois a gás. São abundantes certos utensílios como gamelas de madeira e panelas de enormes dimensões, uma vez que preparam comida para centenas de pessoas nas solenidades rituais. Há casas, como as das babalôas Mercedes da Iemanjá e Santinha do Ogum, que possuem duas cozinhas: a comum e a “da religião”, sendo que esta só funciona em dias de festa.

Cada casa de Batuque tem uma cozinheira-chefe, cargo de muita importância na medida em que ela tem a responsabilidade de confeccionar corretamente as comidas sagradas dos orixás. Tem de cuidar, por exemplo, para que, entre as centenas de aves sacrificadas numa mesma ocasião, a ave que foi sacrificada para um orixá na intenção de alguém não seja destinada a outro, algo nada fácil depois todas depenadas; ou saber exatamente os ingredientes de cada um dos inúmeros pratos sagrados. Uma simples troca ou um pequeno erro trará grandes problemas para o templo, seu chefe e filiados. A comida assume extrema relevância no ritual na medida em que ela é a oferenda principal no sistema de trocas e contra-trocas de bens simbólicos entre os orixás e os humanos. A percepção desta importância reflete-se numa frase que a Mãe Ester seguidamente pronunciava: “a cozinha (isto é, o alimento sagrado) é a base da religião”.

6. Os sacerdotes e seus seguidores

Ao sacerdote de cada templo recebe o nome de “pai-de-santo” ou “babaláu” ou “mãe-de-santo” ou “babalôa”. Expressões como “babalorixá” ou “ialorixá”, que se começam a ouvir aplicadas a eles são coisa muito recente: surgem em discursos proferidos em ocasiões solenes e geralmente por chefes mais novatos (especialmente os brancos) que querem legitimar-se por mostrarem-se mais “africanizados”.

De uma lista de 80 templos registrados no IBGE em 1973, 65% (52) de seus chefes eram mulheres e 35% (28) eram homens. Esta proporção de aproximadamente duas sacerdotizas para cada sacerdote aproxima-se de levantamentos rápidos realizados em federações do culto e dos depoimentos de pessoas relacionados à religião. Graças a estes dados é que, salvo menção especial, utilizarei tanto o gênero feminino como o masculino, no trabalho, para referir-me aos sacerdotes em geral.

6.1 Os chefes

Revestido de uma autoridade que se funda no componente sagrado, o sacerdote (ou sacerdotiza) é simultaneamente residente e encarregado da guarda física e ritual do templo, além das iniciações dos fiéis, da prática do método adivinhatório dos búzios e da manutenção do culto em geral. Sua pessoa ganha relevo na medida em que exerce a mediação entre o universo dos deuses e o dos humanos: de um lado, por jogar os búzios, quando aciona um canal de comunicação direto com as divindades; e por outro, por fazer o “sentamento” dos orixás e a iniciação dos fiéis, preparando estes para receber aqueles. Ou seja: é quem traz os deuses do mundo divino (onde existem mas de forma invisível e não-manifesta) para o dos homens onde, pelo fenômeno da possessão, tornam-se visíveis, e também diretamente contactáveis.

Seja inquilino ou proprietário do imóvel, além do fato de o grupo consti-

tuir-se como uma sociedade (às vezes registrada em Cartório e com personalidade jurídica) ele é considerado o proprietário oficial do templo, tendo sempre a última palavra em toda e qualquer decisão tomada, seja no plano religioso seja no organizacional "civil". Esta autoridade muitas vezes não se cinge apenas à vida religiosa dos fiéis tal como entendemos no Ocidente: ela projeta-se não raro para várias outras dimensões que um cristão consideraria profanas, como o trabalho, o relacionamento amoroso. Um acontecimento de que participei, na casa da mesma Mãe Ester, exemplifica estes fatos.

Em determinada tarde em que eu estava na casa ela trouxe-me uma receita médica para que eu lesse (pois era semi-analfabeta) detalhadamente seu conteúdo, data, prescrição, etc. Tratava-se de um filho-de-santo muito pobre que ela enviara ao médico, pagando-lhe a consulta e os remédios. O que ela queria saber é se ele fora efetivamente consultar, se a receita era verdadeira e se podia mandar comprar o que fora prescrito. Pois, confiou-me, o filho gostava muito de beber e receava que ele tivesse trazido uma consulta falsa para ficar com o dinheiro e gastá-lo em cachaça. Fiscalizava, assim, também sua vida não-religiosa.

Toda a chefe de maior prestígio, quase que sem exceção, possui alto grau de inteligência além de bons conhecimentos no terreno da psicologia empírica. Pode-se atribuir-lhes, igualmente em muitos casos, o que se convencionou chamar de percepção extra-sensorial, que parece revelar-se em certas ocasiões, especialmente em sessões de adivinhação. Além destas, são também qualidades positivas de um chefe, saber administrar o templo, isto é atender e conservar a clientela e os "filhos", gente de características diversificadas, que tem de ser ouvida, harmonizada, entendida. Igualmente, promover os diversos rituais, providenciar para que não falte toda infinidade de implementos necessários para o culto. Para isto é preciso ter muita inteligência, perspicácia, capacidade de observação e memória extraordinárias para guardar no mínimo algumas centenas de milhares de informações sobre todos os aspectos da religião — dados estes, ressalte-se, que transmitem-se apenas pela oralidade. A disponibilidade é outra de suas qualidades. Devido ao alto grau de envolvimento que a religião determina, especialmente para um chefe, ele deverá abrir mão de boa parte de sua individualidade e de sua vida privada para dedicar-se ao culto. Um aspecto recorrente no discurso de todos eles é que são "escravos da religião".

Por estas razões, a ascensão ao cargo de chefia não é indiscriminada: cada chefe seleciona entre seus filhos-de-santo, através de uma observação continuada, não raro por anos, os que demonstram tais capacidades, induzindo-os e simultaneamente oportunizando ocasiões para que assimilem conhecimentos e prossigam em sua carreira. Por isto, um iniciando logo aprende que perguntar é atitude desestimulada ou até objeto de repreensão aberta. Porque quem pergunta é porque não sabe; e quem não sabe é porque, ou não chegou sua hora de saber, ou não aprendeu (visto que não estava presente) quando deveria. Neste processo, um chefe costuma até criar certas armadilhas rituais para testar a capacidade do filho em evitá-las. Um chefe que prepare chefes incapazes ganha pontos negativos

em seu prestígio em face da comunidade do Batuque. O babalá Ayrton do Xangô costuma repetir uma frase atribuída a seu falecido chefe, Hugo de Iemanjá, quando este lhe recomendava a prática correta da religião: "Que eu não precise me levantar do meu túmulo para lavar a vergonha dos erros que cometeres!".

No conceito batuqueiro, o que está por trás de um bom chefe é o poder de seu orixá particular, pois ele é quem guia e inspira as ações de seu filho. Conseqüentemente, é o responsável pelo prestígio que vier a alcançar. Assim, o prestígio do orixá transmite-se para o chefe, e por conseguinte para o templo e cada um de seus filiados.

6.2 Os fiéis

Os fiéis, de maneira geral, são chamados de "filhas (ou "filhos")-de-santo". Na verdade, compõem uma ampla categoria que vai dos chamados "encostados" (com intenções de fazer a iniciação, mas que participam de algumas atividades e usufruem das benesses místicas do templo) até os "prontos", cuja iniciação é praticamente completa. Da mesma forma que com os chefes, o número de mulheres é muito superior ao de homens.

Na dinâmica de uma casa de Batuque, da rotina diária às solenidades, as pessoas cumprem funções diversas. Algumas destas funções, embora não denominação específica, correspondem a cargos cada qual com suas obrigações, tarefas e grau de prestígio correspondentes. Assim como há a chefe da cozinha, como falei anteriormente, há o tamboreiro-chefe (normalmente homem), há a que atua junto ao quarto-de-santo, arrumando as oferendas, passando os "serviços"; há a encarregada principal, nas festas, de "despachar" os santos (fazer o ritual de inversão da possessão, quando o orixá vai embora); a que auxilia diretamente na matança, segurando o animal; as que secam, com um pano, o rosto dos possuídos, etc. Na divisão do trabalho, muitas tarefas, como a de esfolar os animais, por exemplo, ou tocar os tambores, são confiadas normalmente aos homens, enquanto que as mulheres atuam mais nas relacionadas à cozinha e limpeza do templo, mas não há inflexibilidade nisto.

Para uma mãe-de-santo, um bom filho-de-santo é, resumidamente, aquele que ajuda os demais, transmite-lhes os conhecimentos que tem, colabora com as atividades da casa, em trabalho e dinheiro, comparece seguidamente à casa de culto para "bater cabeça" (saudar ritualmente os orixás do quarto-de-santo), além de ser humilde e obediente.

7. A vida social dos templos

A vida social e ritual de uma casa de Batuque é muito intensa, observando-se um contínuo entra-e-sai de gente, incluindo tanto os clientes (ou "fregueses"), e filiados ao templo, que vêm consultar os búzios, passar serviços, fazer oferendas, como amigos e vizinhos do dono da casa. Uns e outros, entretanto, podem vir tão

somente para cumprimentar o chefe, conversar um pouco com os conhecidos que, sabe muito bem, certamente encontrará ali. Há pessoas que poderão, com segurança, ser encontradas em casa de seus chefes em certas horas do dia.

Nestes momentos, a conversa invariavelmente gira em torno da religião — os acontecimentos ocorridos nas solenidades da casa ou das outras, fofocas sobre “bobagens” que A ou B fazem no ritual, as características e histórias dos orixás, etc. Estas conversas têm importante função para a conservação da identidade do grupo (e conseqüentemente, deste como um todo): pois, trazem constantemente ao cotidiano o patrimônio simbólico de que comungam, lembrando-o aos mais velhos e transmitindo-o aos mais jovens.

Em templos de dimensões maiores, como era o caso do da Mãe Ester, não menos de 40 pessoas, sem contar os moradores da casa, passavam por ali nos dias normais. Em troca desta presença, o filiado recebe proteção espiritual e mesmo física por parte de seu chefe. Não são incomuns notícias de jornais informando que algum bandido famoso foi encontrado nestas casas de culto. Sem dúvida, ali estão tanto para tentar livrar-se da prisão por meios rituais, como esconder-se. E os chefes, mesmo sabendo do risco que correm, dão-lhes guarida. Isto é, os laços rituais e pessoais entre chefes e filhos são tão fortes que chegam muitas vezes a superar os perigos que estes atos oferecem. É bom lembrar que o próprio Edison Carneiro, acusado de “comunista” e perseguido pela polícia do Estado Novo, refugiou-se num candomblé de Salvador.

Nas casas de maior porte, igualmente, é comum, além da família conjugal da chefe, caso a tenha, morarem várias pessoas ligadas geralmente a ela pelo que autores chamam de “parentesco-de-santo” (Lima, 1977: 3), e que cumprem tarefas diversas na rotina diária do templo: o preparo das comidas rituais, a confecção das várias oferendas, a aquisição dos materiais a elas necessários, o serviço de conservação, atividades que não raro começam ao clarear do dia e se encerram de madrugada. Filhos que têm interesse em seguir a profissão de pai-de-santo permanecem anos a fio atuando — e por conseguinte aprendendo na prática — em tais tarefas. Seguidamente encontram-se aí, também, pessoas muito idosas, geralmente velhos filhos e filhas-de-santo da casa que, muitas vezes sem família consanguínea ou recursos, ali encontram, até o fim de seus dias, não apenas abrigo, alimento e cuidados médicos, mas também respeito, carinho e atenções por parte de todo o pessoal da casa. Os velhos, aqui — chamados também de “cabeças-grandes” pela sua sabedoria — são objeto de muito respeito pois, numa cultura oral, eles atuam como guardiões da memória ancestral. Fato comum, também, é a adoção, por parte dos chefes, de crianças (e independentemente da cor, brancos adotando negros e vice-versa) que são chamadas de “filhos-de-criação”. Em geral, recebem tratamento semelhante ao dos filhos legítimos: educação, cuidados, gozando de regalias e sendo chamados de “filho”, numa relação que comumente se estende pela vida a fora. A Mãe Ester, por exemplo, “pegou para criar” mais de uma dezena deles. A doação destas crianças geralmente é feita por famílias muito pobres que direta ou indiretamente fazem parte das redes de relações sociais dos templos,

atuando como elemento cimentador dos laços da “família-de-santo” com famílias consanguíneas da mesma rede. Cláudia Lee Fonseca, num estudo que não enfoca especialmente o Batuque mas trata das famílias de baixa renda de vilas populares de Porto Alegre (que compõem a maior parte dos integrantes dos templos), mostra como esta circulação de crianças atua no estabelecimento e manutenção destas redes (Fonseca, 1985). E, conseqüentemente, acrescento, contribuem para a perpetuação do culto como um todo. Na verdade, este estabelecimento de laços com uma ampla gama de pessoas (não necessariamente batuqueira) pode ser visto como uma das estratégias de resistência do grupo batuqueiro para perpetuar-se.

8. A economia da casa de Batuque

Por economia da casa de Batuque entendo aqui a movimentação de bens materiais que a dinâmica destes templos envolve, ou seja: como obtêm os recursos (receita), como os emprega (despesa) e qual sua natureza (dinheiro ou bens). É importante considerar, entretanto, que tais fatores fazem parte do contexto geral, quanto ao templo, das trocas e contra-trocas simbólicas em torno do sagrado, nos moldes propostos por Mauss (1971: 155-263).

Antes de mais nada, a economia de um templo está profundamente ligada às qualidades pessoais do chefe, sua habilidade como administrador de uma entidade religiosa. A grande maioria vive do culto, mas suas histórias-de-vida mostram que muito raramente não trabalharam antes em outras profissões até assumirem definitivamente a profissão religiosa. Mesmo vivendo da religião, a acusação, bastante comum por parte de setores da sociedade branca, de locupletarem-se com a “exploração da credulidade pública”, na grande maioria das vezes é infundada. No caso, porque estes chefes (embora, sem dúvida tenham nível de vida melhor do que a média de seus filiados) têm uma vida simples. Mesmo chefes famosos, com clientela grande, seguidamente moram em casas de madeira de condições extremamente modestas, ou, quando chegam a possuir carro, este é um velho veículo com muitos anos de uso. Este fato se deve, em boa parte, à estrutura do próprio culto, em que a ética da distribuição (de raiz africana, ao que parece) sobrepe-se à da acumulação, capitalista, aspectos a que volto no capítulo final.

Basicamente, uma casa de Batuque tem como recursos:

A. Receita

1. Os pagamentos que o chefe recebe da clientela e filhos-de-santo pela prática do método adivinhatório dos búzios. Uma sessão de búzios oscila mais comumente em torno de Cz\$ 1.500,00 a Cz\$ 2.000,00 (de U\$ 1,3 a U\$ 1,6). Uma chefe chega a jogar em média 5 a 6 vezes por dia, no máximo, pois é tarefa que vista como de muito esforço, que “puxa muito pela cabeça”, como diz o Ayrton do Xangô”. O búzio seguidamente indica oferendas ou práticas rituais que o “fre-

guês" (cliente) deve cumprir para a resolução de ocasionais problemas;

2. O pagamento pelos "serviços", pequenos e variados rituais (geralmente limpezas místicas) realizados para a clientela, o que compreende a parte maior da receita das casas de culto. São normalmente realizados no próprio templo e objetivam a cura, problemas amorosos ou relativos a emprego e situação econômica. Ocasionalmente, em casos de doença, podem ser realizados em residências ou hospitais; para negócios, em casas comerciais. Mas podem incluir encruzilhadas, matos, cachoeiras, praias, etc. Compreendem, mais comumente, imolar aves ou passar no corpo de pessoas certos implementos, como panos coloridos, pequenos feixes de varas de marmelo ou recipientes com comidas sagradas. Tudo isto é posteriormente levado ("despachado") em esquinas, cemitérios (se a causa da doença é um egum — espírito — por exemplo), beiras de praia. Embutidos no preço há o valor dos materiais empregados, o transporte até o local e o que o mesmo Ayrton do Xangô chama de "axé" isto é, o pagamento de seu trabalho, pessoal;

3. O pagamento ritual, que varia de chefe para chefe, cobrado dos filhos-de-santo em ocasiões específicas, geralmente os vários graus de iniciação. Normalmente, para diminuir estes custos, vários filhos-de-santo reúnem-se e fazem sua iniciação coletivamente: compram os animais em conjunto (conseguindo por isto abatimentos de preço junto aos comerciantes), rateiam despesas, dividem as tarefas. Os mais pobres geralmente recebem ajuda dos demais, além, via-de-regra, do próprio chefe, que nada lhes cobra e seguidamente dá-lhes, ainda, os animais necessários. No mínimo cede um pouco do sangue de seus animais para os orixás destes. Neste sentido, um templo também atua como uma unidade distribuidora de riqueza;

4. O pagamento de serviços especiais, como realizar cerimônias fúnebres de outros chefes;

5. As mensalidades fixas pagas pelos filiados ao templo. Embora isto teoricamente devesse ocorrer nas casas legalmente constituídas como sociedade civil, na prática não acontece. As contribuições, quando existem, são intermitentes ou ocasionais. Uns filhos pagam de vez em quando, outros nunca;

6. Multas aplicadas aos filiados por faltas mais sérias, principalmente o não comparecimento a cerimônias coletivas obrigatórias. A multa é normalmente cobrada em animais ou oferendas para futuras festividades. Se de maior valor (um cabrito, por exemplo, ou promover uma pequena festa — "quinzena" para o pessoal mais chegado à casa) é rateada pelos geralmente vários faltosos. De qualquer forma, é algo que sempre reverte para o grupo como um todo;

7. Viagens que alguns chefes costumam fazer para outras cidades do Estado, País ou países do Prata, onde têm filhos-de-santo com casa aberta ou clientela. Levando seus búzios e facas rituais de sacrifícios, cumprem um roteiro de trabalho intensivo, atendendo clientes que estão à espera, jogando búzios, oficiando solenidades rituais nas casas destes filhos. Estas viagens geralmente antecedem as festas anuais promovidas para seus próprios orixás e a renda obtida destina-se a elas;

8. Donativos. Não é raro que clientes de bom poder aquisitivo façam dona-

tivos de altíssimo valor. A Mãe Ester, por exemplo, recebeu de fregueses, em várias ocasiões, jóias, terrenos, e até uma confortável casa numa das praias do Atlântico. De sua história-de-vida faz parte a aquisição de seu templo quando ela, na época muito pobre, morava na casa de seu pai-de-santo, de quem era cunhada.

Segundo a Mãe Ester, haviam-lhe oferecido um terreno que podia ser pago em prestações, mas simplesmente não tinha dinheiro algum para o pagamento inicial. Mas fez uma promessa: se sua mãe (a Iemanjá) lhe desse um templo, faria sempre um toque (pequena cerimônia) de homenagem na data do aniversário dela, Ester; e todos os anos faria a oferenda de uma ovelha. "Eu não tinha os búzios, diz ela. Um dia chegou um freguês (cliente) e disse que tinham mandado ele para jogar comigo. Eu disse que não tinha os búzios mas ele queria porque queria. Então eu peguei as conchas da minha mãe (Iemanjá) — ele tinha um negócio para resolver) e eu comecei a jogar. Cada jogada que eu dava, ele botava um dinheiro. Quando terminou o jogo ele pegou o auto dele e foi pro centro (da cidade) e não demorou muito, voltou: ele tinha resolvido o negócio como ele queria e tinha ganhado um dinheirão. Aí ele botou um bolo de notas na minha mão. Quando eu contei tudo, o do búzio e o que ele deu, eu já tinha mais do que a entrada do terreno". Um de seus fregueses, coronel do Exército e diretor de uma companhia estatal de economia mista, doava regularmente, a cada ano, a ovelha para a Iemanjá;

B. Despesa

1. Despesas fixas e/ou ocasionais com o pessoal ou frequentadores habituais do templo. Um templo de dimensões maiores tem de manter diversas pessoas para auxiliar a chefe nos trabalhos rituais.

O setor mais importante é a cozinha, onde são preparadas as comidas sagradas dos orixás, que precisam ser refeitas a cada dia. Na casa do pai-de-santo Ayrton Paixão, sua mulher, principalmente, é quem encarrega-se do preparo destes alimentos, além das tarefas não-religiosas, e isto consome-lhe muitas horas de trabalho, que começa de manhã cedo e seguidamente se estende até a madrugada. Outros templos maiores, como os da Mãe Moça ou da Mãe Ester, possuíam cozinheiras oficiais (a Tia Docô e D. Tilde, respectivamente). Mas as tarefas gerais eram divididas entre estas e outras pessoas que ou moravam ou frequentavam diariamente a casa. No templo da Mãe Ester, não menos de 10 a 12 pessoas almoçavam a cada dia.

Outro setor importante é o do atendimento no quarto-de-santo enquanto a chefe joga os búzios. Tal função, como a de cozinheira, muitas vezes é remunerada com gorjetas variáveis, especialmente se a pessoa mora na casa. É levado em conta que assumir o peji corresponde a uma posição de grande honra, além da melhor forma de aprendizagem do culto.

Ainda entre o pessoal especializado há o pagamento dos tamboreiros rituais, o que pode variar de 8 mil a 10 mil e quinhentos cruzados (US\$ 7,6 a US\$ 9, aproximadamente) por noite (que chegam a ser duas ou três). Este preço pode variar se

for para um estranho, irmão-de-santo, etc.. Nos templos maiores e mais antigos tal pagamento é quase sempre desnecessário, pois há pessoas de sobra, na casa, para revezarem-se no tambor;

2. As comidas rituais. Os ingredientes destas não raro têm preço elevado especialmente porque, como são oferecidas aos deuses, devem ser de boa qualidade. Outros, como o azeite-de-dendê, vêm de fora e são objeto de especulação comercial.

O valor maior, porém, está nos animais. Os comerciantes do ramo sabem muito bem as características específicas dos animais usados no culto, os quais têm preços escorchantes e diversos dos comuns. Inúmeros aviários de bairros exibem placas como "Vendem-se bichos para a religião" ou "Temos galos vermelhos". Enquanto as aves comuns são vendidas a quilo, estas o são por exemplar. Um galo vermelho velho, de 2,5 kg, digamos, pode valer quatro mil cruzados, enquanto que por quilo valeria pouco mais de mil. Quanto aos cabritos, os quadrúpedes mais utilizados no ritual, estes são criados praticamente para o consumo do culto e avaliados mediante uma tabela de mercado. E sua criação se dificulta na medida em que a urbanização acelerada está acabando com os espaços — terrenos baldios, pequenos campos — em que são criados. Nos bairros mais afastados de Porto Alegre não é incomum de se ver, ainda hoje, pequenos bandos de cabritos à solta. Resta então, para o filiado, a solução de, ou buscá-los mais longe — o que aumenta de qualquer forma seu custo — ou pagar o preço exorbitante da praça. A Mãe Moça, por exemplo, que tinha por obrigação sacrificar pequenos touros, anualmente, nos últimos tempos só conseguia adquiri-los a mais de 100 quilômetros de Porto Alegre. O custo destes animais é uma das queixas mais constantes dos filiados ao Batuque, que fazem menção ao fato de ser uma religião de pobres, mas caríssima. O custo total do conjunto de cerimônias anuais maiores — a chamada "festa grande" — numa casa de médio porte pode atingir em torno de 1.000.000,00 (US\$ 900), ou mais.

Como vimos, o funcionamento de um templo de Batuque depende de certos fatores humanos, como mão-de-obra e dedicação, além dos materiais. Ao que tudo indica, o progressivo avanço de formas de produção capitalistas dificulta o manutenção da estrutura do culto. O crescimento da Linha-cruzada (em que o preparo de alimentos, a promoção de grandes festividades e o consumo de animais diminui substancialmente) tem relação direta com o problema do aumento destas dificuldades quanto ao Batuque. Elas, ao que parece, tenderão a tornar inviável sua permanência como forma ritual independente.

A iniciação

No Batuque a iniciação compreende um processo que não raro pode começar nos primeiros dias de vida, por doença, e se estende até o fim da vida, numa aprendizagem contínua: "(...) a aquisição de conhecimentos é uma experiência

progressiva, iniciática, possibilitada pela absorção e pelo desenvolvimento de qualidades e de poderes." (Santos, 1976: 21). **Iniciática** porque a aquisição de tais conhecimentos passa sempre por um contato estreito e constante com o sagrado. No Batuque não se ensina formalmente a religião, tal como nas cristãs, por exemplo, em que há catecismos, missais: o indivíduo aprende principalmente pela observação direta, o que pressupõe sua presença à prática ritual. Chefes experientes e detentores de grande saber, como o Ayrton do Xangô, são unânimes em dizer que a cada dia adquirem conhecimentos novos: "O búzio, diz ele, é o principal amansa-burro da gente, e a cada dia a gente aprende com ele. Uma vez eu tava patinando com um serviço e a coisa não ia, e então eu fui prô búzio. Sabe qual era o problema? Tinha que despachar (entregar ritualmente) o galo num monte de lixo! Eu nunca podia imaginar, mas o Xangô queria e pronto, foi bater e valer!".

Mesmo depois de completada a série de iniciações, o iniciado deve repetir certas cerimônias, de preferência anualmente, durante toda a sua existência. Exceção feita às iniciações menores, cada etapa implica sempre em sacrifício de animais cujo volume acompanha, em linhas gerais, a progressão daquelas. No caso de aves, quem come sua carne, devidamente preparada, é principalmente o iniciado e seu chefe; mas em caso de quadrúpedes, nas solenidades maiores, ela é distribuída para todos os presentes. Nas cerimônias de iniciação sempre se convidam outros chefes para que sirvam de testemunho a toda a comunidade do Batuque que as pessoas efetivamente atingiram tal condição.

Na concepção batuqueira, uma vez atingido determinado grau, estabelece-se um vínculo indissociável com a religião cuja quebra, pelo crente (o que é raro), gera-lhe terríveis castigos de parte do sobrenatural, seguidamente a própria morte. A consciência do peso deste compromisso — que inclui um grande ônus econômico, como vimos no capítulo dos templos — é a principal barreira que leva os não-iniciados a titubear face ao ingresso, protelação esta que às vezes se arrasta por anos. Neste meio tempo, o orixá pode pressionar de várias formas — doenças, "atrasos de vida", etc. — para que a filiação seja efetuada. De um ponto de vista "de fora" a interpretação, por membros do grupo, dos acontecimentos do cotidiano de alguém como sendo pressões do orixá, permite pensar numa forma inconsciente de obtenção de novos adeptos e conseqüentemente da perpetuação do próprio grupo.

O cumprimento de cada uma destas etapas, se de um lado confere prestígio, direitos e privilégios junto aos membros da comunidade do Batuque, de outro corresponde a obrigações e comprometimentos cada vez maiores com o sagrado. Como, no caso do Batuque, este componente projeta-se também para o que no Ocidente se entenderia por vida não-religiosa do indivíduo, tal compromisso envolverá necessariamente suas ações fora do espaço intra-muros do templo. Outro aspecto da iniciação é que ela proporciona poder místico ao iniciado. Com efeito, consagrar-se ao orixá é estabelecer um compromisso de mão dupla com ele: se, da parte do filiado aquele recebe homenagens e oferendas, dá-lhe,

em troca, sua proteção em qualquer circunstância. Além disto, como a iniciação mais profunda é um processo geralmente demorado, o iniciando vai tendo acesso aos conhecimentos da religião. Isto é, aprende a manipular forças sobrenaturais, seja para defender-se de ataques de várias naturezas, seja para atacar eventuais inimigos.

Há um sem-número de pessoas que orbitam em torno aos templos sem vínculos formais assumidos o quê, se num aspecto fica mais cômodo, noutro é visto como prejudicial, pois participar de determinadas cerimônias do culto, como os rituais fúnebres, por exemplo, ou efetuar certas práticas (mesmo que o saiba) é expor-se a forças sobrenaturais perigosas contra as quais não adquiriu a necessária proteção.

A iniciação já na infância está relacionada geralmente ao problema dos "abícús" ou "fujões". "Abicú", para o babalá Ayrton do Xangô é a criança que "veio ao mundo para não ficar", ou seja, nasceu, mas morrerá em pouco tempo. De acordo com ele, sintomas físicos da condição de abicú são as doenças constantes, anemia. Sintoma místico é o fato de o Bará manifestar-se imediatamente através do jogo-de-búzios quando se vai investigar o problema. Para que permaneçam faz-se então um "aribibó" ou "segurança", expressão esta relacionada a "segurar", prender, porque é "fujão". Esta "segurança", dependendo do caso, poderá ser apenas o início de cerimônias que deverão ser renovadas, durante toda vida do recém-iniciado, para que não sucumba. O encaminhamento de tais crianças (que nem sempre pertencem a famílias de batuqueiros), às casas de culto se dá sempre através das redes de relações a que já me referi. O fato de ser atribuída aos sintomas objetivos da doença uma etiologia mística (identificada com uma concepção-pessoa batuqueira de que podemos vir ao mundo para não permanecer) pode ser entendida também, numa visão ética, como estratégia similar à que menciono acima.

Uma família "de religião", após o nascimento dos filhos costuma levá-los a uma casa de culto para "olhar", através do jogo de búzios, se está tudo bem. Caso positivo, nesta ocasião ela pode ser "entregue" (colocada aos cuidados) aos Bêjis, entidades consideradas também "crianças", para que cuidem dela até uma idade de 12 anos quando, se for o caso, poderá ser consagrada a seus orixás. Entretanto, nenhuma iniciação será feita sem o batismo na Igreja Católica.

Antes de qualquer iniciação — e quanto mais elevado o grau, mais rigorosamente — é feita, pelos búzios, a identificação dos orixás do indivíduo, o que "manda" na cabeça e o que manda no corpo. Em caso de dúvidas as chefes costumam encaminhar o candidato a três colegas para confirmação. Apesar disto, às vezes esta identificação é incorreta, e isto resulta em problemas sérios para a pessoa na medida em que ela toma uma série de procedimentos inadequados (ou até proibidos) quanto a seu orixá: a "vida desanda", tem insucesso em tudo o que faz. Este é um dos motivos porque as pessoas trocam de chefe. Para tal troca é preciso que o novo "tire a mão" do anterior. Igual cerimônia é feita, também, se o chefe anterior houver falecido.

Numa destas ocasiões, a Mãe Ester, enquanto lavava com "mieró" (um caldo de ervas) a cabeça e as pernas de uma filha-de-santo que vinha para a sua mão, dizia: "Estou tirando a mão do Fulano (pai-de-santo) da cabeça da G. Que as minhas mãos sejam leves para a G". Depois acrescenta: "Não vou botar sangue de quatro-pés (quadrúpede) hoje na tua cabeça, vou só fazer um cruzeirinho (pequena cruz) e não vais ficar presa (cumprir o resguardo). Está pronto, agora tu és minha filha-de-santo".

Iniciações especiais, como o "axé-de-faca" (a investidura de sacrificar animais) e o "axé-de-búzios" (para quem vai ser chefe) são dados apenas para determinadas pessoas que necessitarão delas. Geralmente é inútil os filhos-de-santo pedirem-nos a seus pais, pois estes preferem observar longamente, livres de pressões, as condições de seus seguidores para tal. Na verdade, trata-se de um processo de seleção que sofrem, da parte de seus respectivos chefes, os candidatos ao cargo de chefe, como referi no capítulo dos templos. Presenciei mais de uma vez tais pedidos, respondidos invariavelmente ou com evasivas ou com reprimendas.

A partir do "bori" o cerimonial de iniciação inclui certo número de dias de resguardo (variáveis segundo o templo e a cerimônia) em que o iniciado deve permanecer na casa de culto e cumprir determinados preceitos. Não são incomuns os casos em que o iniciado não pode ficar, por motivos de trabalho, tanto tempo fora. E então, num dos muitos "jeitinhos" rituais do culto, poderá pagar para alguém, geralmente algum velho morador do templo, para que assuma tais funções durante o dia. Entretanto, ele deverá voltar à noite para "bater cabeça" (cumprimentar ritualmente seu orixá e seu chefe) e, mesmo se liberado para ir para casa, cumprir o mais à risca possível as proibições, como veremos. Esta liberação para o trabalho representa uma adequação do ritual à sociedade contemporânea, permitindo ao indivíduo manter sua dupla identidade de operário num sistema capitalista e de batuqueiro.

Ao período de recolhimento se chama "tirar o chão", numa alusão ao fato de o iniciado poder dormir apenas em camas improvisadas no pavimento. O babalá Ayrton do Xangô enumera as principais proibições, várias das quais são comuns a todos os templos: (não) a. comer alimentos quentes (morno pode); b. acender fogo (pode fumar, mas acender o fogo não); c. comer com garfo (colher pode); há templos em que só se pode comer com as mãos; d. usar faca; e. ter relações sexuais; f. apanhar sol; g. dormir em cama alta (porque fica mais alto do que a "obrigação" — o conjunto de objetos sagrados do filiado — colocada no chão); h. fazer barba (porque não pode usar navalha ou lâminas); i. olhar espelho (porque verá a imagem de si mesmo com seu orixá, descobrindo que o recebe, o que não pode saber); j. falar muito, só o necessário; l. movimentar-se em demasia (porque é hora de meditar junto com seu pai — orixá). Comenta-se que antigamente esta disciplina era bem mais rígida: a cama era uma simples esteira e o máximo de cobertas era um lençol, provações nada fáceis tendo em vista os rigores do inverno gaúcho.

As cerimônias compreendem sempre a retirada dos objetos rituais da pessoa,

caso já os tenha, das prateleiras do quarto-de-santo e sua colocação no solo, o "arreamento da obrigação". O sangue que escorre dos animais é dirigido primeiramente para estes objetos e em seguida para a cabeça do iniciando. Isto significa no dizer dos próprios filiados, a união entre o primeiro elemento (do qual o orixá é dono) e da obrigação (que pode ser uma cremeira que representa o bori; ou o ocutá, as pedras sagradas) onde ele "fica". Voltarei a falar sobre estas pedras no capítulo dos orixás. Após o sacrifício o chefe coloca um pano, geralmente branco, sobre a cabeça do filho. Como menciono no capítulo sobre os templos, um pálio, também branco, o "alá", pertencente ao orixá Oxalá, é colocado sobre as obrigações, ocultando-as. E finalmente há a recomendação formal, visto que são feitas imolações de animais, de que nenhum participante compareça de roupas escuras.

Estruturalmente, as iniciações do Batuque, exceção feita às menores, podem ser divididas em três partes: a primeira, em que o indivíduo recolhe-se à casa de culto; a segunda, representada pelas condições e práticas do período de recolhimento; e a terceira, a festa pública em que termina o recolhimento. Em caso, de "aprontamento" os iniciandos são levados, por sua chefe, a percorrer certos locais da cidade, além dos templos cujos chefes compareceram às cerimônias de iniciação, o chamado "passeio". Mais adiante, no capítulo do ciclo ritual, voltarei a tratar destes aspectos.

Numa ordem mais geral, são as seguintes as investidas da iniciação:

1. Lavagem-de-cabeça e de contas

A lavagem-de-cabeça, realizada sempre como primeira cerimônia da iniciação é feita com o "mieró" (ou "amieró"). O tipo de ervas do mieró varia com o tipo e objetivos da cerimônia a ser feita. Debruçado sobre uma bacia, o iniciando tem sua cabeça e pernas (que representam o corpo) lavados, após o que, conforme a tradição do iniciador, coloca-se ou não mel no alto do crânio, que é enxaguado e seco. Na mesma ocasião lava-se um colar de contas ("ou colar-de-guia") com as cores do orixá para o qual está sendo consagrado, colar este que poderá ser usado, já, como uma proteção. Esta é uma iniciação de grau menor, pois não há tanto a colocação de sangue diretamente no iniciando como seu volume é mínimo. Por estas razões não ocorre o estabelecimento do vínculo de que falei anteriormente.

2. "Segurança", "aribibó" ou "oribibó"

É feito geralmente para crianças. Para alguns chefes são a mesma cerimônia. Outros discriminam segurança e aribibó, alegando que na primeira coloca-se muito pouco sangue (pontos) enquanto que na segunda a cabeça é embebida dele, daí resultando vínculo com a religião.

De acordo com o Ayrton do Xangô, antes destes rituais tem de se ver, pelos búzios, o orixá que está "segurando" a criança provisoriamente, porque nesta idade ela não tem anjo-de-guarda (orixá) certo. Se der para o orixá errado é a

morte da criança. Identificado este, lava-se a cabeça do pequerrucho com o mieró. Depois tiram-se medidas, com fitas de cores do orixá, do contorno da cabeça e do comprimento total da criança, fitas estas que são enroladas na boca da quartinha (pote de barro para água) sagrada do orixá em causa. Um casal de pombos brancos ("para clarear") são passados em todo o corpo da criança e sacrificados a seguir, na intenção do orixá, sobre um prato limpo. Com o sangue dos pombos fazem-se toques nas têmporas, planta e peito dos pés, palma e dorso das mãos, costas e peito do pequeno. Caso se quiser, pode-se consagrar, com o mesmo sangue, um colar para uso da criança. No mesmo prato em que se sacrificou prepara-se a comida sagrada do orixá que, juntamente com os pombos, será levada à praia. Conforme o mesmo pai-de-santo, esta cerimônia, pelo fato de se ter apenas colocado pontos de sangue, não corresponde a assumir vínculos. No oribibó propriamente dito, pelo contrário, coloca-se o sangue no alto da cabeça.

J., um menino de 7-8 anos sofria comprovadamente de disritmia cerebral. Paralelamente ao tratamento médico resolveram submeter-lhe a um oribibó, o que foi realizado na casa da Mãe Moça da Oxum. Presentes, além de algumas pessoas da casa, o médico-psiquiatra Ronaldo Brum, colega de pesquisa, e eu.

Levado para o quarto-de-santo, o J. foi sentado em uma cama feita no chão, após o que puseram sobre seus ombros dois pombos brancos, o que equivale a "apresentar" as aves aos orixás. A dona da casa manda o tamboreiro tocar para os Bêji; a oficiante da cerimônia madrinha do menino na Igreja Católica, diz "agô" (licença) à mãe-de-santo, pega uma caneca d'água que tirara da grande talha (pote) de barro existente no salão e faz cruces nos pés, mãos, peito, costas e testa do pequeno, dando-lhe a seguir um gole do conteúdo da caneca. Depois vai esfregando os pombos no corpo do J., enquanto repete: "Cosme e Damião, Xapanã e Xangô, ajudem a te criar para o bem!". Feito isto, arranca a cabeça de cada pombo, coloca-a em um alguidar de barro e derrama o sangue em seu próprio bori — nome que também recebe, por extensão, uma cremeira de vidro com pequenos objetos — junto à qual estão as guias do guri: um colar de contas azuis e brancas, dos Bêji. Com o sangue que ainda escorre do pescoço das aves desenha cruces nos cabelos, pés, mãos, peito e costas do menino, que começa a choramingar. Olhando para mim ela comenta: "É bom que chore, pois é bom sinal". Ele, penso comigo, provavelmente não chora de medo, pois vi-o inúmeras vezes assistir de perto banhos de sangue em pessoas de todas as idades. Na continuação da cerimônia, plumas de ambos os pombos são aplicadas sobre os locais onde fora sangue, principalmente na cabeça, na qual é enrolado um pano branco. O J. então começa a apresentar sinais de sonolência e tremer violentamente. A oficiante palpa-lhe o corpo e diz em voz baixa: "Está com corpo duro". A Mãe Moça, então, manda tirar os cânticos para Oxum e Oxalá, padroeiros da casa, e dá-se por encerrada a cerimônia. O garoto adormeceu profundamente, mas de quando em vez mostra ainda ligeiros estremecimentos. Deverá permanecer no peji até a noite seguinte, deitado, mas sem qualquer restrição alimentar. Depois poderá banhar-se e lavar o sangue do corpo.

3. Bori ou borido

Submeter-se à cerimônia do bori é “borir”. “Ele já boriu”. Para fazer o bori é indispensável que a pessoa tenha sido batizada anteriormente na Igreja Católica. Pode-se fazer bori antes do aprontamento, como uma espécie de preparo, ou depois, como “um reforço de cabeça” para melhorar as condições gerais do indivíduo.

A Mãe Ester dizia que “o borido é a parte mais importante da cabeça. Com o borido já se é batuqueiro, pode-se substituir um pronto (totalmente iniciado) na roda-de-quatro-pés (cerimônia da festa). O borido é a firmeza da religião”.

Na cremeira, que se chama também de bori, são colocados pequenos búzios no número correspondente ao orixá de seu proprietário, jóias verdadeiras ou de fantasia, pedrinhas, moedas. Diz-se que ele representa a “cabeça” do indivíduo, mas o sentido é de cérebro. Segundo o babalú Ayrton do Xangô, o pai-de-santo, através de manipulações com o bori do filho, pode impedir-lhe ou facilitar-lhe o recebimento do orixá. Quando alguém está borido, numa casa, tem-se o máximo cuidado em não fazer barulho ou pisar muito forte “para não sacudir o assoalho e mexer com a cabeça da pessoa”. Até as plumas das aves que acaso ficaram no chão são cuidadosamente recolhidas, pois pisar nelas é o mesmo que pisar na cabeça (leia-se cérebro) do noviço. Informa o Miguel do Xangô que é comum, quando o filho-de-santo sente, por exemplo, dores de cabeça constantes, tonturas, “vai se ver e os búzios de seu bori estão desarrumados”, virados, por alguma batida acidental que a cremeira tenha recebido. Reza a crença que fazer certas maldades com o bori de alguém, como colocar-lhe sal, virá-lo de borco ou levá-lo ao sol, equivale a tornar seu dono louco. Por razões como esta, aliás, é que as portas dos pejis, onde ficam guardados, são trancadas a chave. Por esta relação com o cérebro e o sangue é que o pai-de-santo Ademar do Ogum recomenda que não se faça bori em agosto, “porque é o mês da rebentação: tudo brota, o sangue está alvorotado e periga dar um derrame (acidente vascular cerebral) ou coisa assim. É o mês da feridama, o mês de Xapanã!”.

Um filho-de-santo da Mãe Ester, o X. da Oxum, vai fazer um bori. Ele é sentado em um banquinho, no centro do quarto-de-santo, sendo-lhe passada uma tira de pano à volta da cabeça. À sua frente, no piso do “pará” (quarto-de-santo) há um alguidar com seu bori. Às suas costas, segurando uma vela, está a “madrinha-de-axé”, que deve ser “pronta”, gozar de estima da pessoa e ser livremente escolhida por ela pois, em caso de morte da mãe-de-santo, a madrinha será a substituta. A Mãe Ester toma um ramo de “aôro”, uma árvore sagrada pertencente a

Xangô, e uma caneca d'água. Ela coloca o ramo sobre a cabeça, primeiramente do iniciando e depois de todos, inclusive eu, a quem foi reservado um cantinho do peji para poder assistir tudo de perto. Enquanto diz “agô” nos dá um gole d'água. Após, pergunta ao filho: “Qual é o axé (canto) do teu orixá?” e ele responde algo

ininteligível. Ela diz então em voz bem alta, brincando “tirá a roupa?” – e dá uma gostosa risada, seguida dos outros, que divertem-se também. O critério de respeito, aqui, é muito diferente do cristão: se ri e se brinca, mesmo nas partes mais importantes do ritual porque os orixás não querem ver ninguém triste. A babalôa continua: “é axirelú pandá mi (cântico), da Oxum!”. Tiram o toque. Depois, manda que parem e faz invocações em voz alta: “que este borí te livre de problemas, fo-focas!”. Isto feito, afasta-lhe os cabelos do alto da cabeça, bota mieró, pega uma galinha amarela (a cor da santa) corta-lhe a carótida e faz o sangue convergir, com a lâmina da faca, para o borí e depois para o centro da cabeça do X. Vai sangue também na testa, face anterior e posterior do pescoço, dorso dos dedos das mãos e dos pés. O tambor sempre tocando, ela arranca as cabeças dos pombos e repete a operação. Das asas da galinha extrai 8 penas, número mítico da Oxum e, com outras tantas das pombas, coloca-as por entre os cabelos do X. Retira, contando cuidadosamente, mais 24 penas (8 de cada ave) e vai acomodando-as de pé, em círculo, acompanhando a borda do alguidar. Comenta: “Nestas penas é que está o fundamento do borí, e por botarem elas errado é que tem tanta gente no hospício. As penas que se botam na cabeça da pessoa é para ela não ficar louca, para não desconfiar que recebe (santo). A gente faz isto porque se alguém fala que ela (a pessoa) recebe, nem bem diz e o santo (dela) grita (manifesta-se) na terra”. São referências à crença de que o batuqueiro não sabe e nem pode saber que sofre a possessão, pois do contrário ficará demenciado. Para evitar isto, caso alguém dissesse, reza a crença que o orixá baixará imediatamente, “tirando da cabeça” do seu filho a memória do ocorrido.

Na continuação da cerimônia, a babalôa, arrancando chumaços de plumas do peito das aves, cobre com elas o centro da cabeça do X, e do borí, em cima do qual vão as folhas de aôro e as cabeças da galinha e do pombo. Na cabeça do X, a madrinha coloca um grande triângulo de pano cujas pontas são amarradas à frente, formando uma trunfa de feitio especial. Enquanto isto, sempre sentado, o filho conserva as mãos em concha, palmas para cima. Curvando-se, a Mãe Ester toca-as três vezes com as suas dizendo “Oxum Dimum, Oxum Dimum, Oxum Dimum” (a Oxum do X.). Este então levanta e é abraçado ritualmente pela sacerdotiza. Ato contínuo, deita-se de bruços no chão, e bate também três vezes com a testa frente ao borí, o que completa a cerimônia. O corpo das aves vai para ser cozido na cozinha; as patas, de que são retiradas as unhas, ficam cruas, mas asas, fígado, moela e miúdos em geral são fritos. Tudo isto será colocado em um prato com bolinhos de mandioca crus e compõem as “inhálas” ou inhélas”; uma comida sagrada só destinada aos orixás, que ficará no pejê junto com o borí. De acordo com o Miguel do Xangô, a inhála “é a verdadeira segurança da cabeça e do bori, e complementa o axé. Todo o axé de ebó (cerimônia com sangue na cabeça) tem de ter inhála; se se precisa de segurança maior, faz inhála. E quando se faz inhála o filho-de-santo tem de ficar preso. A inhála mesmo são os bolinhos e o resto é complemento”.

Este tempo de prisão do bori varia geralmente com o número místico do

orixá do pai-de-santo (ou, em certas casas, do “avô” ou “avó-de-santo”) de quem boriu. Suponhamos que um chefe é do Ogum cujo número é 7. Todos os seus filhos que aprontarem filhos (netos-de-santo do primeiro, pois) deverão deixá-los presos por igual número de dias.

Nas palavras da babalôa Neuza da Oxum, feito o bori, “os santos já começam a brigar (pressionar) para ir prá vasilha (serem “sentados” nos ocutás) pois eles já estão cuidando da cabeça”. O resultado destas pressões é o aprontamento.

4. O aprontamento

O aprontamento compreende a consagração do indivíduo no mínimo a seus orixás pessoais, o de cabeça e o do corpo, além do Bará, que sempre os acompanha. A maioria dos filiados ao Batuque permanecem neste estágio e muitos levam seus ocutás para casa, trazendo-os ao templo só por ocasião da festa anual. Os que escolhem a carreira de chefe “sentam” os demais orixás, porque precisarão de seu auxílio nas diversas tarefas que o culto exige. Além deles, recebem o “axé-de-faca” e o “de-búzios”, como veremos. Aos que fazem só os graus mais baixos da iniciação diz-se que são prontos, mas têm “apenas os pais sentados”, posição de menor prestígio. Dos mais adiantados, pelo contrário, diz-se que estão com aprontamento completo, de status maior e que “se governam”, ou seja, teoricamente independem de seu chefe. O sentamento do orixá da cabeça corresponde à aquisição das qualidades ideais para receber o santo.

O babaláú Érico do Ogum lista os animais idealmente necessários para a renovação dos sacrifícios para todos os seus orixás: 1 cabrito pequeno para o Lodé (Bará da rua); 1 cabrito pequeno, também, para o Bará Ajelú (de dentro de casa); 1 cabrito grande para o Ogum; 1 carneiro escuro para o Xapanã; 1 carneiro branco para o Xangô; 1 cágado para Ossanha, 1 porco para Odé e Otim (ou um casal de galinhas d'angola, que vale o mesmo); uma cabrita mocha para a Obá e para a Iansã; uma cabrita para a Oxum; uma cabrita para Oxalá; uma ovelha para a Iemanjá. “A cada pata, diz, duas aves”, o que equivaleria a 88 galos e galinhas, acrescentando-se duas pombas, em geral, para cada orixá. Mas isto é o ideal, nem sempre rigorosamente cumprido.

O aprontamento corresponde ao estabelecimento oficial do vínculo místico entre indivíduo/orixá. Este vínculo, entretanto, precisa ser renovado de tempos em tempos, pois no ato de colocar sangue na cabeça e no corpo está implícita a idéia de que isto significa “alimentar” os orixás que “cuidam” deles. Como diria Juana Elbein dos Santos (1976) seria a renovação do axé. Alimentados, eles tornam-se mais fortes e esta força é usada para a proteção de seu filho místico. No quadro, pois, de trocas simbólicas que se monta entre o filho e o orixá, homenagens e alimentação regular por parte do primeiro corresponderão a proteção por parte do segundo. O espaçamento ideal entre oferendas de quadrúpedes é de ano em ano. Se o filho, porém, não tiver condições econômicas para tanto, ele pode, mediante uma negociação com o orixá, “acostumá-lo” a receber o “quatro-pés” em

espaços de tempo maiores sem que sobrevenham complicações. Neste caso podem-se oferecer-lhe pratos de comidas sagrada ou até fazer simplesmente um “océ” (uma limpeza anual na pedra), tudo dependendo dos entendimentos com ele.

Normalmente — a não ser em caso de doença grave — o aprontamento ocorre algum tempo depois que a pessoa já frequentou várias solenidades, assimilou conhecimentos mínimos sobre o ritual. Conforme a Mãe Ester, o “pronto deve saber cantar o axé (canto) de seus orixás e conhecer certos fundamentos (os conhecimentos iniciáticos) da religião”. E completa: “Mas batuqueiro, para se dizer batuqueiro tem que saber cantar (quanto mais cânticos, melhor) e conhecer o outro lado (as cerimônias e práticas para os mortos) da religião. Não adianta conhecer só o lado dos orixás, porque aí os outros (batuqueiros) bumba neles! (aniquilam-nos)”. Em outras palavras, batuqueiro ideal, será aquele que se empenhar o quanto possível em seguir a religião, ou seja: assumir ao máximo a identidade batuqueira, uma visão coerente com o direcionamento implícito constantemente proposto pelo culto.

O ato de aprontar-se promove o ingresso do indivíduo, de fato e de direito, à categoria de “filho-de-santo” do sacerdote que o aprontou. Como tal, ele ingressa na rede de parentesco ritual adquirido, o parentesco-de-santo. Desta forma, ele se torna “irmão-de-santo” dos outros aprontados pelo mesmo chefe; “neto-de-santo” do iniciador de seu chefe; “sobrinho-de-santo” dos irmãos-de-santo deste, e assim por diante, nos mesmos moldes e classificações do parentesco consanguíneo (e apenas este) da sociedade brasileira. Não há, pois, “cunhados-de-santo” ou expressões similares. Entre os irmãos-de-santo do grupo de filiados do mesmo chefe existe uma sub-categoria considerada de laços mais estreitos entre si, que são os “irmãos-de-bacia”, os que foram aprontados na mesma data. “Bacia” diz respeito ao grande recipiente (normalmente uma bacia comum), colocada sob o alguidar que contém o ocutá, para aparar os respingos de sangue dos animais.

A contrapartida de obrigações que o prestígio da condição de pronto dá não é pequena: o pronto deve entrar na violenta “roda-de-quatro-pés”, que veremos no ciclo ritual; comparecer de uniforme às festas da casa; submeter-se à hierarquia do templo, cumprir as obrigações rituais, à medida de suas possibilidades, em relação a seu orixá; contribuir em trabalho e dinheiro (ou oferendas) para as solenidades do templo. E, pelo menos em teoria, não deve participar, sem licença de seu chefe, das festas das outras casas.

O aprontamento sempre ocorre na cerimônia da “matança”, que veremos no capítulo do ciclo ritual. Os principais passos da cerimônia do aprontamento, muito semelhantes em todos os templos são os seguintes:

1. No pejí, o ocutá, junto com seu respectivo alguidar, é retirado das prateleiras e colocado, dentro de uma bacia, sobre um pequeno banco. No mesmo alguidar podem ser postos colares-de-guia, jóias, que se querem consagrar, e que depois darão proteção especial a seu usuário. Bilhetes com pedidos são muito comuns. Dependendo do orixá, coloca-se sobre o cutá uma colher de azeite de dendê (se

são orixás do “seco”) ou de mel (se são da “praia”) e, batendo-se um “adjá” (sineta) junto à boca do alguidar, chama-se aquele em voz alta, ao mesmo tempo que se lhe fazem pedidos.

2. O animal apropriado é trazido para dentro de casa, tem suas patas lavadas e sobre ele coloca-se uma capa com as cores do orixá ao qual é dedicado. Divindades de sexo masculino ganham animais macho (com exceção de Oxalá, “que come com as mulheres”) e vice-versa. Na casa da Mãe Ester, enquanto o tamboreiro tirava o cântico especial do sacrifício (que fala em “axorô”, sangue) o animal era levado, caminhando, a dar uma volta em torno a uma grande toalha colocada no chão do salão. Em suas bordas havia pratos com uma comida sagrada de cada orixá que iria receber as oferendas, além de sua quartinha. Atrás do animal, dançando as danças de Ogum, o “dono da faca”, seguia uma fila de orixás. Um dos que puxa o animal deve segurar-lhe a boca para que não berre, caso contrário não poderá ser sacrificado.

Há casas, como a da Mãe Moça, que sacrificava anualmente um pequeno touro, mas para isto o sacerdote deve ter uma iniciação especial, o “axé-de-boi”, o que muito poucos têm. Nestes casos, manejar com o animal não é fácil, pois não raro se debate muito, tornando-se difícil de segurar. O babalú Ayrtón do Xangô conta um episódio ocorrido na casa de um velho chefe, Valdemar do Xangô, com um “boi”: “Um dia foram matar um touro e todo o mundo tentava botar ele pra dentro. O bicho bufava, esperneava, e todo o mundo agarrando, mas louco de medo. Ele (Valdemar), lá da cozinha ouviu a barulhada e chegou correndo no salão, gritando: “larga o boi, seus filhos-da-puta, larga o boi!”. Depois foi no quarto-de-santo, pegou as folhas de biri (erva), escondeu a faca e gritou pro tamboreiro: “tôri, tôri, tôri bi”, que é para chamar o boi. O pessoal, que já tava louco pra largar (o touro), largaram, mas o bicho, em vez de fugir, foi caminhando direto para o Valdemar, que esperou ele chegar e tocou a faca no sangradouro. O boi caiu quietinho, ajoelhado e ali ficou”. Tais coisas são vistas como provas do “fundamento” dos antigos, que hoje já não se vêem mais.

3. Já no quarto-de-santo, oferecem alimento ao animal, cuja sistemática recusa indica que o orixá não o quer.

Numa ocasião, na casa da D. Mercês da Iemanjá, um carneiro branco, muito manso, oferecido a Xangô, recusava-se a comer. Trouxeram de tudo — de pasto e ervas até pão e bolachas. Durante quase meia hora ofereceram-lhe todos os alimentos possíveis, tiraram vários toques de tambor e, enquanto gritavam-lhe a saudação de Xangô (“cauô”), sacudiam-lhe um campainha frente ao focinho sem que se assustasse. Mas enfim resolveu comer, sendo sacrificado. Quando foram lhe extrair os testículos para colocar na oferenda verificou-se que, por um defeito congênito, não tinha um deles. O episódio foi interpretado como a recusa inicial do orixá a aceitá-lo; mas depois, vendo a boa fé de quem lhe dava o carneiro, terminou aceitando-o.

Tão logo começa a comer — e isto às vezes demora — tem o focinho seguro, sendo agarrado e suspenso no ar por sobre a “obrigação”.

4. A Mãe Ester sacrificava o animal, por secção cervical, primeiro sobre o ocutá e depois sobre a cabeça do iniciando, que ficara de joelhos todo o tempo frente a seus objetos rituais. Em seguida o sangue é vertido sobre sua cabeça. Muitas vezes, neste momento ele recebe o santo e este, numa demonstração de que está com muita fome e ansioso por receber a oferenda que lhe dão, suga o sangue do próprio pescoço do animal. Isto, ao mesmo tempo, é uma demonstração de possessão, pois acredita-se que um simples humano teria nojo para tanto. Após o quatro-pés, também no ocutá e na cabeça do agora orixá; vão galos ou galinhas, geralmente em número de três, e dois pombos. No alguidar colocam-se, tal como no bori, penas de aves, sempre no número ritual de cada orixá. Entretanto, ao contrário do bori, não vão penas na cabeça do indivíduo, que é recoberta, depois, por um pano com a cor de seu orixá.

5. A cabeça do animal é arrancada e, com as folhas à boca, símbolo de sua aceitação pelo orixá, colocada no chão, num prato, na frente da vasilha com o ocutá. Seu corpo, carregado nas costas de um orixá que dança, é depositado na toalha, no salão, e recoberto com a capa colorida. No meio de suas patas colocam-se as aves. Algumas casas, como a da Mãe Moça da Oxum, também em meio às patas, introduzem-se acaçás, uma papa de milho branco amassado, enrolada em folhas. Mais tarde o animal é levado para o pátio e coureado, enquanto que a carne vai para o preparo, na cozinha, exceção feita aos cabritos de Ogum, que são churrasqueados em fogo de chão.

6. O orixá do iniciando vai para o salão e pode dançar à volta da mesa, numa manifestação pública de agradecimento pela oferta que lhe foi feita.

7. Encerrada a matança, cobrem-se os alguidares com um grande pano branco, o “alá”. O espaço restante, no quarto-de-santo, será reservado para as comidas sagradas, sejam as confeccionadas com a carne dos animais imolados, sejam com outros ingredientes.

8. Para os que foram para o “chão” segue-se o período de reclusão, que pode variar de 7 a 16 dias, conforme a tradição da casa. Este, face ao fato de certos chefes fazerem o aprontamento e depois o bori na mesma ocasião, às vezes representa um somatório dos períodos de ambos. Por exemplo, 4 dias para o aprontamento; descanso de 1 dia; mais 3 dias para o bori, totalizando 8. A soltura dos “presos”, então, se dá no dia imediato à festa do peixe, via-de-regra o segundo sábado após o início das solenidades. Depoimentos de chefes antigos mostram que este período vem diminuindo ao longo do tempo. É uma adequação das práticas do culto às necessidades da sociedade inclusiva, onde trabalha a grande maioria dos integrantes daquele.

5. O axé-de-faca e o axé-de-búzios.

Tanto o axé-de-faca como o axé-de-búzios (ou de ifá) são feitos nesta “festa-do-peixe”.

Ganha axé-de-faca quem: ou vai auxiliar diretamente nas cerimônias da ma-

tança, quando poderá segurar a cabeça do animal e, ocasionalmente, completar o corte iniciado pela mãe-de-santo; ou terminou o aprontamento e deseja ser chefe. No primeiro caso é preciso sentar o Ogum, pois ele “é o dono da faca, o que corta”. Segurar a cabeça do animal representa uma função de prestígio numa casa de Batuque.

O axé-de-búzios é dado a quem já tem aprontamento completo e prepara-se para ser chefe. É muito raro, nas casas mais ortodoxas, alguém receber os búzios antes de cerca de 10, 12 anos de religião, no mínimo. Este axé está relacionado com o Oxalá Oromiláia (ou Oromiláú), o mais velho de todos, cego, associado com Santa Luzia. Oromiláia é quem dá a “visão”, de ver aspectos da situação que só o búzio revela. Por este motivo, o ato de jogar os búzios é chamado também de “olhar”. O chefe normalmente entrega a seus iniciados apenas certo número de búzios, 8 a 16, conforme sua tradição, mais alguns maiores, para a “marcação”. O filho completará seu tabuleiro posteriormente com outros implementos necessários — pequenas pedras, moedas, conchas — quase sempre inspirado na armação do jogo de seu chefe. Na mesma cerimônia é também consagrado um conjunto de elementos relacionados diretamente com o tabuleiro, uma cremeira de vidro ou louça, com tampa, dentro da qual encontram-se 7 a 8 búzios e também pedrinhas, moedas, conchas, e seguidamente um par de olhos de vidro. Faz parte do conjunto um colar de contas amarelas e pretas, as cores do Oromiláia. Outro colar igualmente relacionado ao jogo-de-búzios é a “imperial”, usado nas solenidades públicas atravessado ao ombro, a insígnia dos chefes. Tanto pode ter as cores dos orixás de seu proprietário como as de todos, de Bará a Oxalá. Em qualquer dos casos compõe-se de feixes paralelos de contas cujo número segue o do orixá de seu dono. A imperial é colocada na borda do tabuleiro de búzios, compondo um dos elementos para a interpretação. Quando um chefe renova os sacrifícios de animais para seus búzios põe na vasilha todos os demais objetos, como os dois colares e a cremeira e mata sobre eles uma galinha preta, animal dedicado ao orixá.

Numa cerimônia de doação de axé-de-faca na casa do babaláú Ayrton do Xangô, ele faz um discurso solene: “Hoje eu vou dar o axé de faca e de ifá a uma filha minha”. Ato contínuo chama, como testemunha especial, o pai-de-santo Ailton da Oxum — o que corresponde a uma deferência — que fica de pé, próximo, assistindo. Ao lado, também de pé, vela acesa nas mãos, fica a “madrinha”, igualmente uma testemunha. Ele continua: “Todos aqui presentes, os filhos, as visitas, os orixás (que já haviam baixado) são testemunhas que a Isabel tem axé-de-faca, para depois não dizerem que não tem”. Neste meio tempo, frente à porta do pará estenderam um pano branco, o alá. Dentro da pequena peça, no chão, ele coloca um alguidar com duas facas e dois acaçás, vertendo azeite-dendê sobre tudo. Diz para a Isabel: “esta faca que eu vou lhe dar, seja para o bem e para o mal. A senhora tem o livre-arbítrio para a escolha. Que não tenha valor contra a minha pessoa. Axé se dá e axé se retira. Está recebendo por intermédio do senhor meu pai (Xangô Aganjú). Que fortaleça este axé através dos tempos”. Então, enquanto o tamboreiro canta alguns cânticos de Ogum, ele reti-

ra uma das facas e mata um galo vermelho, deste orixá, sobre a faca que ficou no alguidar. De imediato coloca sangue nas mãos estendidas da filha, que chora emocionada — e não é para menos: a ascensão à posição de chefe, a que chegava, compreende, para as pessoas pobres, sempre uma dura e longa caminhada. Na outra faca mata uma galinha amarela, de Oxum, colocando parte do sangue também nas mãos da iniciada, o que simboliza a relação entre estas e o objeto consagrado. Passa-se agora à doação do axé-de-búzios: “Minha filha, neste momento vou te dar o axé-de-ifá. Daí saem as verdades. O que sair aí, não conte aqui. Muitas vezes uma pessoa está às portas da morte, mas não conte, porque nós somos como médicos: para salvar, e não para matar!”. Agora fará o sacrifício para o ifá, que está sobre uma almofada, coberta com um pano branco e cuidadosamente segura pelas mãos de Isabel, que aguarda de joelhos. O ifá, colocado em um prato de louça também branco, consta de vários objetos: uma imperial vermelha e verde, cores de Ogum, acaçás, dois olhos de vidro, cravos e rosas vermelhas. Em volta ao prato, outra imperial com as cores de todos os orixás. Ele pega uma galinha preta e degola-a sobre os objetos, fazendo o mesmo com dois pombos brancos. Com o pescoço das aves espalha sangue nos olhos, ouvidos, testa, face, pescoço e peito da Isabel, grudando penugens dos pombos nos locais em que o sangue tocou. Este sangue será lavado somente amanhã e a filha-de-santo ficará como “presa” até a manhã seguinte. Está encerrada a cerimônia.

O ciclo ritual

Cada templo de Batuque, ao longo do ano, cumpre um sem-número de rituais menores e maiores. Incluem-se nisto os pequenos rituais da rotina diária; certas cerimônias realizadas em determinadas épocas do ano e que acompanham o calendário católico; as “festas” menores (“quinzenas”); e as maiores, chamadas “festas grandes”. Em geral, todas suspendem as festividades na Quaresma. E reduzem-nas nos meses de janeiro e fevereiro, tanto porque muitos de seus integrantes viajam, em fins-de-semana ou férias, como envolvem-se completamente com as atividades de preparação para o Carnaval. Um chefe muito conhecido, por exemplo, o Ivo do Ogum, vai para o Rio, onde desfila anualmente em uma escola de samba importante. Casas de porte maior tendem a cumprir número também maior de cerimônias e vice-versa. Certas casas praticam cerimoniais que outras não praticam, e isto seguidamente depende muito da disponibilidade de tempo ou financeira do chefe, a tradição de seu iniciador. Há templos que em determinado ano fazem alguns cerimoniais e depois vão fazê-lo, sem qualquer outra razão além das enumeradas, anos depois. Não há dúvida que, com o passar do tempo e o progressivo aumento do custo de vida que se experimenta no Brasil, muitos templos têm visivelmente diminuído a frequência e amplitude de muitas destas atividades rituais.

A. O calendário anual.

1. Os rituais da rotina diária.

Como exemplos de pequenos rituais diários vou tomar os “serviços” e o jogo-de-búzios.

a. Os “serviços” incluem uma ampla gama de procedimentos, geralmente terapêuticos, que consistem mais comumente em passar de cima a baixo, no corpo do indivíduo, vários “axés”, isto é, implementos sagrados dos orixás. Tanto podem ser objetos, animais ou comidas rituais. Antes da aplicação, entretanto, eles devem ser sacralizados, o que é feito mediante sua “apresentação” (colocação por algum tempo) no quarto-de-santo. Dos objetos, os mais comuns são um feixe com 7 varas de marmeleiro (Ogum); panos coloridos rasgados em tiras e arrumados como se fossem uma vassoura (Xapanã), embora, a depender das cores, possam ser dedicados a outros orixás. As aves, de acordo com sua cor, também, incluem os vários santos. E dos alimentos, o mais comum é o milho e batatas-inglesas torradas, para o Bará, conforme o caso podendo incluir outros. O Ayrton do Xangô tem, em seu quarto-de-santo, uma série destes pratos sagrados, um de cada orixá, que são passados, em dias alternados, na semana, nos filiados e clientes. Em certos casos o “serviço” pode incluir a oferenda de aves, sacrificadas em um prato na intenção de um orixá. Algumas casas incluem uma defumação com folhas e substâncias aromáticas.

b. O jogo-de-búzios, como foi mencionado anteriormente, consta de certo número de conchas especiais jogadas no centro de um tabuleiro. Estas conchas chamam-se “búzios-da-costa” (“costa da África”) e consta serem de lá importados. Embora existam búzios semelhantes na costa brasileira, como pude encontrar nas praias de Salvador, na Bahia, os utilizados no culto, os “africanos”, são mais espessos e possuem uma zona elíptica mais azulada e saliente no dorso do caramujo, enquanto que os brasileiros são mais estreitos e/ou totalmente brancos.

Para utilizar o búzio lixa-se esta parte saliente. Na face oposta há uma ranhura natural assemelhada a uma vulva humana. Quando cai nesta posição diz-se “fechado”, enquanto que na outra, “aberto”. A proporção de abertos e fechados no mesmo arremesso (o que se chama “caída” e não tem um nome específico) indica o orixá que responde. Como boa parte do sistema baseia-se na forma mostrada pela concha ao cair (côncava ou convexa, diríamos), pessoas que conheçam tais caídas podem jogar, em situações de emergências, com grãos de milho, feijões partidos ao meio, rodela de casca de laranja ou até tampinhas de garrafa. Mas as respostas, graças ao aspecto não-sagrado destes elementos, além da falta dos demais que compõem o tabuleiro (conchas, a imperial, pedras, moedas, copo d’água, estatueta, favas dependendo do chefe) são considerados pouco confiáveis. Contribuem fundamentalmente para a interpretação as histórias míticas dos orixás, que falam das relações entre eles e suas características. À luz de tais histórias é que se analisam as situações humanas.

Antes de arremessar os búzios o sacerdote chama e saúda ritualmente, em voz alta, todos os orixás. Cada caída corresponde a respostas destes a perguntas formuladas pelo próprio pai-de-santo ou seu cliente. Vamos tomar como exemplo o búzio do pai-de-santo Ayrton do Xangô, para a descrição do qual usarei a figura de um relógio, voltado para o sacerdote, com a posição das horas.

Formando uma elipse, nas bordas do tabuleiro está a imperial, um colar com segmentos de contas coloridas segundo as cores rituais de cada orixá. Na posição das 9 horas há uma estatueta de madeira de Santo Antônio (um Bará de dentro de casa) e que representa “a rua”. Das 10 às 2 horas há 3 búzios grandes, sarapintados e sem a abertura artificial, que representam “a ascensão”, “para o alto”, “tudo o que é bom”. Nas 3 horas há duas estatueta de madeira, um Santo Antônio, e uma mulher, amarrados frente a frente com uma fita vermelha e enroladas conjuntamente com outra da mesma cor, “a casa”. Na posição das 5 horas, uma concha comum grande representa “o hospital”. Nas 6 horas, outra igual, “a doença”. Nas 7, “morte”. No centro do conjunto um dólar de prata representa “o dinheiro”. Ele joga com 8 búzios, alguns dos quais são “marcados”, isto é, identificados como representando um orixá. O menor deles representa o Bará. Junto com os búzios arremessa uma aliança (“união”, “casamento”, associada a Oxum e Ojá), uma serpente de aço enrolada (“a couraça”, que representa também Ogum) e uma fava vermelha e preta (Xapanã). A posição de tais objetos face aos búzios influem na interpretação. Por exemplo, uma jogada de Ogum é melhor confirmada se um dos búzios ficar dentro da couraça. Já o do Bará, apontando para a moeda, pode indicar uma “entrada de dinheiro”.

As caídas básicas são: Bará: 7 ou 5 abertos, mas o búzio pequeno aponta para “a rua”. Ogum: 7 ou 5 abertos, mas “um dos búzios responde na couraça”. Iansã: 5 fechados. Xangô: Aganjú, 6 fechados; Godô: 6 abertos. Odé: 7 ou 5 abertos, mas dois deles deverão estar com as partes mais afiladas se tocando, sendo um aberto e um fechado. Otim: 7 ou 5 fechados e dois deles em posição idêntica aos de Odé. Obá: 5 fechados. É similar à Ojá, mas “um dos abertos fica para o lado da “rua” e apontando para o centro” do tabuleiro). Ossanha: 5 abertos. Xapanã: 5 ou 7 abertos. A jogada é diferenciada pela proximidade dos búzios com os outros objetos do jogo. Oxum: 4 abertos e 4 fechados, os outros elementos confirmando a caída. Iemanjá: idem. Oxalá: idem, mas as caídas de Oxalá são mais “por fora”, ou seja, os búzios ficam mais espalhados nas bordas do tabuleiro. “O Oxalá Dacum quase não responde”. O Oromiláia mostra 7 abertos, “mas 2 estão juntos lado a lado”. Há jogadas como os 8 búzios abertos, em que “os orixás deram as costas”, seja porque não querem responder mais (e encerra-se o jogo) ou, se muito no início, um prenúncio de morte. “Morte” também, é um búzio fechado superposto a um aberto: “está carregando o caixão”.

Um aspecto interessante no ifá do Ayrton do Xangô são as concepções nitidamente cosmológicas que a armação da periferia do conjunto revela. Temos, por exemplo, colocados em oposição, numa linha horizontal, elementos como “casa e rua”; e, verticalmente, representando alto e baixo, “coisas ruins e coisas

boas”, que poderiam conter vários significados simbólicos: por exemplo, numa perspectiva cristã, “bem e mal”/Céu e Inferno; ou, numa interpretação mais livre, eros e thanatos, prazer/vida e dor/morte. São cósmicas, igualmente — e aqui um elemento comum a todos os tabuleiros — os números e cores ligados às “passagens” entre os orixás, de que falei acima. Em última análise, um tabuleiro de búzios reflete uma cosmovisão em que as coisas, os deuses, os mortos, os homens e sua vida guardam certas relações entre si e ocupam determinadas posições no mundo.

Algo que não é demais frisar é que o jogo-de-búzios representa uma ponte direta entre o mundo dos deuses e dos homens, o que introduz outra das diferenças entre uma religião como o Batuque e as cristãs, por exemplo: nestas, a resposta não vem imediatamente e, caso ocorra — também por seu caráter inusitado — é considerada como “milagre”, ao passo que aqui as respostas são imediatas.

2. Solenidades ligadas ao calendário católico.

Certas datas mais significativas do calendário católico são comemoradas com solenidades especiais por algumas ou todas as casas de Batuque:

a. A Festa dos Navegantes, em 2 de fevereiro.

É uma festa que ocorre num largo em frente a uma igreja. A santa homenagem da festa, Nossa Senhora dos Navegantes, é associada à Iemanjá.

No dia 2 de fevereiro, milhares de pessoas acompanham de barco a procissão pelo Guaíba, passando depois ao adro da igreja, onde há missa. Barracas armadas no largo vendem cerveja, churrasco, melancias. Para os filiados às religiões afro-brasileiras, comparecer à festa é quase que uma obrigação ritual, daí resultando um percentual maciço de negros entre seus freqüentadores. Entretanto, como é a Igreja Católica que comanda as solenidades, são comuns expressões desabonatórias às crenças afro-brasileiras pronunciadas pelos alto falantes: “A Iemanjá é um mito e nunca existiu, mas a Nossa Senhora existiu e está no Céu”; ou “esta é uma festa exclusivamente católica”. Fatos como estes, somados à melhoria da rodovia que vai de Porto Alegre às praias marítimas (onde algumas prefeituras doaram terrenos para a prática de rituais) ou inauguração de imagens da Iemanjá à beira-mar, estão contribuindo progressivamente para o esvaziamento da festa. Entretanto, ela continua sendo a maior festa popular do Rio Grande do Sul, ao mesmo tempo que pode ser considerada um gigantesco culto público a Iemanjá fora do espaço intra-muros dos templos.

Um aspecto que fica expresso na solenidade é a concepção de inferioridade que o grupo hegemônico, branco e católico tem sobre o outro, negro, ao qual tenta reduzir, à custa de cordões de isolamento e proibições, à simples condição de assistentes passivos. Entretanto, sem a presença deste a festa não poderia ser realizada. A festa compreende um tempo e um espaço criados socialmente, reno-

vados a cada ano, em que se proporciona um encontro entre grupos de posições polares na sociedade rio-grandense. O centro do encontro é uma divindade cuja dupla natureza (“sincrética”) permite a manutenção de ambas as posições — e conseqüentemente, concepções — sobre ela: a afro-brasileira e a católica.

À noite os religiosos afro-brasileiros comparecem maciçamente às praias do Guaíba, enchendo-as de flores, perfumes, presentes, barquinhos, dirigindo-se depois para seus templos, onde são realizados “toques” (pequenas festividades) em homenagem à deusa.

b. As cerimônias da Semana Santa.

A semana Santa é uma época em que as casas de Batuque suspendem sua atividade ritual, atendendo no máximo a casos de doença. Há casas, embora raras, que deixam mesmo de funcionar durante a Quaresma. As principais cerimônias ligadas à Semana Santa são:

1. “Os orixás vão para a guerra”.

É uma solenidade sem denominação especial efetuada geralmente no sábado anterior à Semana Santa. Organiza-se uma pequena festividade ritual com toques de tambor e cânticos que provocam a possessão de muitos fiéis por seus orixás. A estes são dados saquitéis de pano com grãos alimentícios crus, farinhas, alimentos não perecíveis o que, conforme a Mãe Ester, “é para eles levarem para a guerra, pois eles vão ajudar o Xapanã (no caso o Cristo das Chagas) que está apanhando”. Em vez de serem “despachados” (enviados embora) pelo método comum, de borrifar água no rosto, como veremos na parte da possessão, molha-se o chão. Ao pisarem na água despacham-se todos ao mesmo tempo. Além disto, ao contrário, também, dos dias comuns, os possuídos não ficam em “axerê” (o estado de tipo infantil entre a possessão propriamente dita e o estado normal), passando diretamente para este último. Os orixás daqueles que receberam o santo não baixarão, em qualquer hipótese, antes do Sábado da Aleluia, quando se faz novo toque. Neste dia os procedimentos rituais da possessão e do despacho voltam ao normal.

2. A “limpeza” da Semana Santa

A limpeza é similar à limpeza feita nos “serviços”, que descrevi anteriormente, mas em ponto muito maior e mais cuidadosa, havendo objetos, alimentos e aves de todos os orixás. Cada orixá encarrega-se de um axé, que vai passando no corpo das pessoas enfileiradas à sua frente. No final das cerimônias os presentes colocam no pulso uma fita roxa — a cor do orixá Xapanã — molhada no “mieró”, um caldo de folhas sagradas maceradas. O ato simboliza o cumprimento deste ritual, e a fita será conservada até que rebente por conta própria.

Uma única vez, no templo do Ayrton do Xangô, vi-o sacrificar um carneiro, colocando-lhe o sangue nos marcos da porta de entrada, esclarecendo que assim repetia o episódio bíblico similar para livrar a casa do “anjo vingador”.

Limpezas coletivas como estas são feitas duas vezes ao ano, na Quaresma e em dezembro. Mas ocasionalmente são aplicadas como medida de “descontaminação”, digamos, após a presença de mortos, como nos rituais fúnebres.

Há que diferenciar tais rituais de limpeza mística, do “axé-de-varas”. Embora em ambos se usem varas de marmeleiro, nos primeiros elas são batidas de leve, pequenas pancadinhas, no corpo do indivíduo; mas no segundo, manda-se tocar um cântico de Ogum, o “xôni padô”, de ritmo muito rápido, e entre uma e sete varas, geralmente, dependendo do caso, são vergastadas violentamente, até quebrarem, na pele do castigado. A cerimônia é feita em público, na festa, e é o mais severo castigo físico ministrado no culto. Está, inclusive, praticamente em desuso por resultar seguidamente em problemas com a polícia.

3. O “lava-pés”.

Foi uma cerimônia que assisti uma única vez, e apenas na casa da Mãe Moça da Oxum. Uma semana antes da Semana Santa fizeram um toque, baixando vários orixás. Mais tarde, os axerês lavaram os pés uns dos outros. A explicação dada é que faziam isto porque “estava na Bíblia”. O ato é também coerente com as concepções batuqueiras de mundo: na medida em que os orixás são associados a santos católicos — e muitos destes compõem o grupo dos 12 apóstolos — eles apenas confirmavam, por assumir o papel, na dramatização, sua identificação mútua.

c. A “limpeza” e “marcação” de fim-de-ano.

É um ritual feito por todos os templos, normalmente em fins de dezembro. A limpeza é idêntica à da Semana Santa, havendo também os fios passados no mieró. Estes, entretanto, correspondem às cores dos orixás que vão “mandar” (presidir) no ano que entrará. “Governa-o” mais efetivamente aquele cujo dia da semana que lhe é dedicado coincidir com o primeiro do ano, secundado pelos outros santos. Esta, como a pós-Semana Santa, são épocas, aliás, em que se pode observar, graças a tais fios, como é surpreendente o número de pessoas que frequentam de alguma forma estas religiões. Para tentar esconder esta condição, alguns preferem colocar os fios no tornozelo, embora há chefes que não o permitam. O babaláú Ademar do Ogum explica: “É porque pertencem aos orixás; e então, como é que vão ficar abaixo da bunda?”.

d. A “entrega do ano”.

É uma solenidade efetuada em 31 de dezembro. Neste dia recepcionam-se os orixás que presidirão o ano que entra. Ano do Oxalá, por exemplo, que é

um santo considerado “velho”, será um ano calmo; da Iemanjá, das águas, com enchentes, chuvas e inundações. e assim por diante. Muitas vezes o pessoal do templo comparece, à noite, aos locais onde os orixás do novo ano “moram”, como o mato, praias, pedreiras, onde se deixam oferendas. Na volta para a casa de culto faz-se uma pequena festa ritual em que ocorrem possessões nas pessoas da casa. Faz parte do ritual o despacho de todas as quartinhas sagradas dos orixás, que são novamente cheias.

B. As “quinzenas” e a “festa grande”.

Além dos eventos relacionados anteriormente, cada casa de Batuque promove certas solenidades em períodos variáveis e/ou fixos do ano. Existem basicamente dois tipos de solenidades: as “quinzenas”, de amplitude menor, e as “festas”, cerimônias de grande porte e duração. Estruturalmente, em função da seqüência de acontecimentos básicos que pressupõem, há semelhança entre elas, mas de modo geral, quanto menor a solenidade, mais reduzem-se os passos e ritos desta seqüência. Quanto maior e bem organizado o templo, tanto mais poderá promover tais solenidades. Casas do porte das da Mãe Moça e da Mãe Ester, promoviam quase que regularmente quinzenas, além de duas festas grandes por ano. No templo da mãe-de-santo Santinha do Ogum, costume razoavelmente difundido, ela promove grandes festas rituais na data católica do orixá, o São Jorge, em 23 de abril; e do sentamento do Ogum, em 26 de novembro.

Quinzena, como a denominação indica, ocorre de 15 em 15 dias, embora isto — em função principalmente dos custos — só muito raramente é seguido pelos templos. Tais quinzenas destinam-se a prestar homenagem especial a cada orixá em particular, observando-se sempre a ordem mítica que conservam entre si, de Bará a Oxalá. Tem-se, então, a quinzena dos Barás (que pertencem à casa) dos Oguns, etc. . Quando chega a de Oxalá, retorna-se ao Bará e a seqüência reinicia. Comumente a quinzena é promovida por e para o pessoal da casa. Esta intimidade oportuniza, aos novatos, a integração ao grupo e o aprendizado dos cânticos e danças sagrados, toques de tambor, rituais, comportamentos. Aprendem, assim, como se desenvolvem, por exemplo, as tarefas da cozinha, como os orixás se comportam e como devem ser tratados; quem é quem, ou seja, os cargos e funções rituais dos outros integrantes da casa, os deveres e obrigações rituais que se devem a cada um deles, como cumprimentá-los ritualmente segundo seu status. Enfim, ter oportunidade de observar e participar de um acontecimento similar a um maior (a “festa grande”) mas em escala reduzida.

Muitas vezes, nestas ocasiões, há ensino e treinamento semiformais, o tamboreiro da casa e os mais velhos corrigindo abertamente (já que se está “em família”, sem a presença constrangedora de estranhos) os que não pronunciam bem as palavras. O clima de brincadeira e de descontração é ainda maior do que

nas festas, como será visto adiante, criando-se um ótimo ambiente de camaradagem e companherismo. Em outras palavras, estimulando ao máximo o ambiente de "communitas", para usar a expressão de Turner (1974: 119). Desta forma o grupo socializa, a seus moldes, os novos integrantes, promovendo paralelamente o estreitamento dos seus laços de solidariedade interna. Um dos resultados disto é que, nas visitas a outros templos ou nas grandes festas da casa, os filhos-de-santo mostram-se bem treinados, respondendo em uníssono e corretamente aos cânticos tirados pelo tamboreiro, cumprindo as várias tarefas. Esta performance do grupo é um dos maiores, senão o maior, fator de prestígio para o templo, prestígio este que estende-se individualmente para o chefe e cada um de seus iniciados.

Existem basicamente dois tipos de quinzenas, a comum e a "seca". Na comum sacrificam-se — sempre dependendo do poder aquisitivo do chefe e seu grupo — uma ou mais aves para os orixás homenageados, sendo o sangue vertido em pratos, no pejú. Fazem-se os sacrifícios à tardinha e à noite executam-se os cânticos e toques de tambor (ou simplesmente agê) que provocam possessões por orixás; comem-se ritualmente, também, as aves imoladas.

A quinzena "seca" é em tudo semelhante à outra, mas de custo muito menor, pois não se fazem os sacrifícios de sangue; daí sua denominação.

C. O ciclo ritual da "festa grande".

Considero ciclo ritual uma seqüência de acontecimentos encadeados com poucas horas ou dias de intervalo entre eles. Seu caráter cíclico advém de serem repetidos anualmente em datas fixas segundo cada casa. Há templos que chegam a promover duas ou mais destas festividades de maior porte durante o ano, enquanto que outros fazem-nas com intervalos mais espaçados.

O ciclo ritual não é, absolutamente, o único acontecimento digno de nota no ritual do Batuque, pois na verdade representa apenas a ponta do "iceberg" que emerge do todo. Em outras palavras, é o corolário de todo um longo processo ritual que se desenrola ao correr do ano. De uma simples sessão de búzios pode sair a decisão de que o indivíduo deve fazer sua iniciação, e ela é realizada na data do ciclo. Da mesma forma, pequenas oferendas feitas na rotina diária muitas vezes são formas de aplacar a vontade do orixá no sentido de que o filho submeta-se ao aprontamento, que se faz igualmente na mesma ocasião. Para o iniciando, particularmente, este processo também compreende um longo período de preparo social, econômico e psicológico para assumir ou completar sua adscrição ao culto.

De todas as cerimônias do ciclo, a considerada mais importante (na medida em que é pública e reúne maior número de pessoas) é a festa que ocorre logo após a primeira matança. Por estas razões é que se chama genericamente de festa, por extensão semântica, a todo o ciclo. Daí temos que a expressão "festa grande", por exemplo, designa o ciclo ritual mais importante de cada templo.

Para o batuqueiro, o sentido primeiro da expressão festa é sempre solenidade ritual específica do Batuque. Quando se trata de uma festa não-ritual — um aniversário, por exemplo — recebe o nome de "festa brasileira". Aspectos como estes é que mostram como o batuqueiro, excluído, como negro, da sociedade envolvente, assume esta exclusão. Mas, no caso, invertendo o processo, coloca-se, como membro de uma comunidade (a do Batuque), na posição do "nós", atribuindo aos "brasileiros" (ou "não-batuqueiros", diríamos) a condição de "o outro".

O preparo para a festa grande começa meses antes. Na medida do possível, providencia-se uma reforma e rededecoração do templo, pintura, concertos que se fazem necessários, afixação de bandeirolas de papel colorido no teto do quarto-de-santo. Tais tarefas geralmente são executadas em mutirão por seus próprios integrantes. Se se dispõe de espaço (mesmo recorrendo a vizinhos) podem-se comprar alguns dos quatro-pés, que vão sendo criados. Chefes, como a babalôa Santinha do Ogum, começam a acumular precavidamente um fundo de reserva numa caderneta de poupança.

Para se ter idéia de valores, os gastos de uma festa grande efetuada de 25/11 a 16/12/88 na casa desta mãe-de-santo, segundo suas declarações, elevaram-se a mais de um milhão de cruzados (U\$ 900), com cerca de 60% dos quais ela arcou. Nesta data foram sacrificados 23 quadrúpedes, 100 aves e 20 kg de peixes como oferenda aos orixás. No período, em que 52 filhos-de-santo aprontaram-se ou renovaram suas obrigações rituais, a casa abrigou não menos de 70 pessoas (não contando os dias das festas públicas) sendo consumidos, entre outros gêneros (excluindo-se os utilizados no preparo das comidas rituais), dois sacos de arroz, de 60 kg, um de feijão, e um de açúcar.

Para melhor compreensão da divisão do tempo, no ciclo, estabelecerei um espaço sagrado, dentro do qual se evita entrar, especialmente de sapatos. Quando das casas. O ciclo ritual se compõe, resumidamente, de: a. uma solenidade de homenagem aos ancestrais de culto, os "eguns", num período de um a três meses antes da dos orixás (o que será visto no capítulo dos rituais fúnebres); b. da "matança" ou "serão" (que ocorre na sexta-feira, dia "1"); c. da "festa-de-quatro-pés" (sábado, dia "2"); d. da "levantação da festa" e "cabeça" ou "festa-da-cabeça" (segunda-feira, dia "4"); e. bori (quarta-feira, dia "6"); f. "matança do peixe" (pela manhã) e "peixe", "festa do peixe" ou "dilogum", para alguns (à noite, sábado, dia "9"); g. "levantação do peixe" (domingo, dia "10"); h. "passeio" (segunda-feira, dia "11").

1. A "matança" ou "serão".

Nos cerimoniais dedicados aos orixás, a matança é o primeiro momento. É a ocasião do sacrifício de número significativo de animais, basicamente "quatro-pés" — quadrúpedes — e aves. Boa parte das cerimônias de iniciação, como o bori, o sentamento do santo ou o aprontamento, são feitas na ocasião da matança.

Como já descrevi muitos elementos destas cerimônias (o que inclui a matança, pois) no capítulo da iniciação, aqui apenas complementarei alguns aspectos. A título de recapitulação, entretanto, vale lembrar que nas solenidades da iniciação a sacerdotiza (ou sacerdote) sacrificam os animais referidos e colocam seu sangue nos ocutás, as pedras sagradas onde os orixás estão fixados ritualmente, e na cabeça dos iniciandos. Com isto diz-se que os orixás estão “comendo”.

Orixás do sexo masculino recebem animais macho e vice-versa, exceção feita a Oxalá, o mais velho deles, que “come com as mulheres”.

Há uma identificação muito grande, por parte do grupo, do orixá com o seu animal. Em casa do Ayrton do Xangô, um cabrito que estava destinado ao Bará (que pode ser considerado o orixá do movimento), era bastante inquieto, rebentando seguidamente a corda na qual era posto a pastar, dando saltos inopinados para o ar, marrando de brincadeira as pessoas, que tratavam-no por “Seu Bará”. No mesmo templo, em outra ocasião, um grande bode fora trazido ao salão para ser sacrificado a Ogum. Mansíssimo, ele anda solto pela sala, cheira um cabrito morto, mordisca as contas de um agê. Depois entra sozinho no pará, onde come folhas colocadas na obrigação de um outro Ogum. O chefe da casa, que observa-o atentamente, diz em voz alta, brincando: “como está com fome o Seu Ogum!”. Na hora do sacrifício, igualmente, em todos os templos, as pessoas dirigem-se a estes animais como se fossem o orixá, fazendo-lhes a saudação ritual deste para que comam o alimento oferecido.

A imolação dos animais segue a ordem mítica dos orixás, que inicia-se pelo Bará Lodê, sendo feita à noite. Segundo o babaláú Érico do Ogum, a matança para o Lodê tem nome especial, “aquibelodjé”, termo, entretanto, desconhecido da grande maioria dos integrantes do culto. Orixá considerado “da rua”, o Lodê é “sentado” numa casinha (“aquidjé”, para o mesmo babaláú) na parte fronteira ou lateral ao templo. Junto com ele fica o Ogum Avagã. Enquanto que o primeiro é representado por um cutá, o segundo tem a forma de uma cobra solta ou enrolada numa lança ou faca.

Numa cerimônia de mantança para o Lodê, na casa da Mãe Moça da Oxum, todos os homens presentes foram convidados para assisti-la. Quanto às mulheres, especialmente as que ainda menstruam, não podem aproximar-se, nesta hora, do local. Mesmo as que passaram a menopausa recomenda-se que se vistam “de homem”, isto é, envergarem calças compridas, prendam o cabelo, etc. O Bará Lodê come cabritos novos e galos vermelhos. Nesta noite, quem oficiava a cerimônia era o Valdomiro, velho filiado ao templo. Abrindo a portinhola da casinha, ele retira de dentro uma quartinha de água sagrada do orixá e vai despejá-la no leito da rua, o que corresponde ao “despacho do Bará”. Caso isto não for executado, (além de sempre fazer-se a primeira oferenda ao orixá) acredita-se que ele “fechará os caminhos” de todas as cerimônias subseqüentes que estão sendo preparadas, que resultarão em retumbante fracasso ou conseqüências piores. Tal como vimos na iniciação, o oficiante toca na cabeça de todos com um ramo de folhas

de orô enquanto oferece-nos água e diz “agô” — licença. Depois oferece-as ao cabrito, que começa a mastigá-las e tem seguro o focinho. De dentro do templo trouxeram um tambor ritual, com o qual um dos assistentes acompanha os cânticos do Bará. O Valdomiro sacrifica o cabrito e mais três galos vermelhos cujos corpos, pernas cuidadosamente voltadas para a frente do terreno, são colocados numa toalha, no chão, na frente da casinha. Entre as patas do cabrito são colocados acaças envolvidos em folhas de bananeira. Terminada a cerimônia, os corpos são recolhidos e levados para o preparo. Em seguida todos comparecerão ao salão onde será efetuada a matança para os orixás de dentro de casa.

À medida que os animais vão sendo recolhidos da toalha em que são provisoriamente colocados, no salão, a atividade da cozinha redobra de intensidade: as patas e miúdos da aves são retirados para a confecção das nhálas, como vimos na iniciação. Seus corpos, mergulhados rapidamente nos grandes panelões de água fervendo, são depenados, temperados e levados ao forno, para cozimento. Enquanto isto, no pátio, os homens coureiam os quatro-pés, retiram-lhes também as patas dianteiras para as inhálas, os miúdos para “sarrabulho” (comida ritual) e cortam as carcaças, que irão também para o forno ou braseiro, conforme o orixá. Com esta carne imediatamente começam-se a preparar as diversas comidas rituais, o que ocupará o restante da noite e o dia seguinte. Há pessoas que nestas ocasiões passam mais de 48 horas sem dormir, quando muito sentando e cochilando em alguma cadeira.

2. A festa.

As festas são feitas sempre à noite. Em geral, começam após as 23,00 hs e terminam ao alvorecer ou mais tarde. Justamente por isto é que elas realizam-se, também, aos sábados, pois no domingo todos podem descansar.

Entre os principais objetivos da festa, sem dúvida alguma está a ocorrência da possessão, que é provocada, na perspectiva êmica, pelos toques de tambores e cânticos sagrados, que “chamam” os orixás. Há todo um preparar de momentos até o clímax, que é a possessão simultânea de vários dos presentes por seus orixás.

2.1. As roupas

Os iniciados da religião comparecem às festas sempre com o uniforme ritual cujo feitio e cores seguem o de sua casa, se é filiado a um templo; de seu próprio orixá ou do orixá do ano se tiver sua casa de culto. Uma deferência ao promotor da festa é comparecer-se com suas cores.

O uniforme masculino compreende uma camisa e uma bombacha, cujo modelo é baseado na veste do homem cavaleiro do Rio Grande do Sul: é presa nos tornozelos e tem um “favo” (complicadas dobragens de tecido) nas laterais das pernas. O feminino é uma saia rodada, pela canela ou joelhos, com anáguas engomadas por baixo. Na parte superior, a “gandola”, uma blusa de decotes amplos

na frente e atrás, e mangas curtas, que deixam os braços à mostra; muita renda, fitas, flores estilizadas, tecidos de textura diferentes, compõem a ornamentação.

Um aspecto interessante é que os homossexuais (chamados popularmente de "bichas"), costumam fazer bombachas com muitos metros de pano nas pernas, além de prender-lhes as bocas, com elásticos, logo abaixo do joelho. Ao dançarem, rodopiando, a força centrífuga faz com que o tecido esvoace, tomando a forma de uma saia.

Alguns uniformes são de extremo luxo e sofisticação, custando pequenas fortunas. Seus usuários, por isto, não raro recebem acusações como a de que estão querendo "aparecer", salientar-se mais do que os outros. Completando a ornamentação do corpo há colares de contas coloridas, os "colares-de-guia" (ou "guias"), cujas cores seguem as do orixá do usuário, mas o que não impede o uso de outros diversos. Chefes usam a imperial, a que referi na iniciação, um grande colar, atravessado ao ombro, com feixes paralelos de contas, seja com as cores do orixá do portador seja com as de todos. No caso de terem, na ocasião, cumprido alguma obrigação ritual envolvendo sangue na cabeça, coloca-se uma trunfa colorida para encobri-lo.

Um "pronto", iniciado, comparecer a uma festa em casa alheia sem levar o uniforme ritual é desfeita para o dono da casa. Se em seu próprio templo, atitude passível de advertência, não raro pública, ou multa ritual.

2. 2. Os instrumentos e ritmos.

Os instrumentos que acompanham os cânticos fazem parte indissociável da festa, e são o tambor e o "agê. Antigamente, casas de procedência jêje usavam o "agogô", duas campânulas de ferro unidas por um cabo. Cada casa possui os seus instrumentos. Sua importância está no fato de que seu som é um dos principais elementos provocadores da possessão, fazem baixar os orixás. O orixá que preside a orquestra é o Xangô, também chamado de "dono do barulho". Entretanto, os tambores podem ser dedicados aos outros orixás, recebendo decoração com suas cores e símbolos. Todos estes instrumentos são consagrados, recebendo gotas de sangue, nas matanças. Depois de tocar durante todo um ciclo ritual, 16, 32 dias, por exemplo, eles têm, como as pessoas, de "descansar" por igual período, não podendo ser tocados até lá.

Os instrumentos considerados principais são os tambores. Podem ser usados simultaneamente um a três deles, dependendo da disponibilidade financeira do templo, pois quase todos os tamboreiros são profissionais. Casas maiores ou mais antigas, como as da Mãe Moça ou Mãe Ester, raramente pagam tamboreiros, porque muitos nasceram e criaram-se na casa. Normalmente é o tamboreiro quem "tira" os axés, cânticos. Para "afinar a garganta", pois o tom é sempre alto, prepara-se para o cantor uma mistura de gemada, açúcar, limão e breu, que deve ser cuidadosamente escondida dos orixás.

Para o ex-tamboreiro-chefe da Mãe Ester, hoje babaláu Ademar do Ogum,

tamboreiro de qualidade deve "saber tirar axés de todos os lados (modalidades rituais), inclusive os axés de egum (os mortos)". De acordo com ele, também, "o tamboreiro tem a segunda responsabilidade (no bom andamento das cerimônias) depois do chefe da casa". A função de tamboreiro, especialmente o que canta, é de grande prestígio, o que se reflete nos cumprimentos rituais que recebe de todos, na festa, inclusive da chefe da casa e orixás.

Existem dois tipos de tambores: um, cilíndrico, que não tem nome especial; se pequeno, o Érico de Ogum diz que se chama oce. O segundo tipo, bem maior, tem forma de tronco de cone, sendo sempre pintado de branco e vermelho, a inhã", cujo gênero é feminino. Há pessoas que dizem que pertence "prá" Xangô Aganjú, enquanto que outros, para a Iansã. Enquanto mulheres podem tocar no primeiro, só homens tocam neste último. A inhã, segundo a Mãe Ester, jamais sai da casa de culto, a não ser por morte de seu chefe, quando acompanha-lhe o enterro, sendo após despachado nas águas.

A técnica de execução e construção do tambor é idêntica em todos os casos: tem corpo de lata (antigamente de tanoaria) com cerca de 60 cm de comprimento por 30 de boca, no caso dos cilíndricos; e 1m, com bocas de 40 e 30 cm, na inhã. Um couro de cabrito fecha cada extremidade. Entre os dois couros, um complicado sistema de cordas, disposto vertical e horizontalmente, dá-lhes tensão. A inhã normalmente tem guisos de metal externos ou internos.

Os tambores podem ser tocados em diversas posições: entre as pernas dos executantes (para ritmo mais rápido, como o "jêje"); apoiados numa perna, sob um braço; ou transversalmente, também na horizontal, no colo do tamboreiro, que bate simultaneamente nos dois couros. Para facilitar a fixação do tambor, a ponta da corda de amarração é passada na cintura dos instrumentistas.

Sabe-se que em certas regiões da África, como a Nigéria e o Benin, onde estão as raízes do Batuque, o tambor é um meio de comunicação à distância. Isto se dá pelo fato de o iorubá, falado naquelas regiões, ser uma língua tonal, ou seja, a acentuação das palavras (os tons agudos, médios e graves) é que dão seu sentido. O tambor de Batuque bem executado acompanha, com sons também agudos, médios e graves, o som das palavras, neste sentido "falando". Isto é possível, ao que parece, graças à técnica usada, tocados com as mãos. Sua execução é difícilíssima, pois posições (quase imperceptíveis à vista) das mãos e dedos produzem efeitos muito diferenciados: sons vibrantes de várias intensidades, abafados e semi-abafados, etc. Casas antigas, também de jêje, como a do falecido Joãozinho do Bará, tocavam com varetas chamadas "oguidavís".

O "agê" é um porongo de formato especial envolvido por uma larga rede entrecida de contas, normalmente as conhecidas por "lágrimas-de-nossa-senhora", originárias de um arbusto. Junto a uma parte mais estreita da peça faz se um orifício de 3 a 4 cm de diâmetro no qual se enfia o dedo polegar ou o médio, para melhor fixar o instrumento. O executante sacode o "agê" com uma das mãos enquanto com outra bate na "saia", jogando-a de encontro ao porongo, o que produz ricas divisões do compasso. Normalmente tocam 2 a 3 agês nas festas.

Os ritmos são muito variados, via de regra sendo mais rápidos para os orixás considerados “jovens” e lentos para os “velhos”. Para o Ademar do Ogum, toca-se o “ogueré” para o Odé e a Otím; o “biofã”, para o Oxalá, Iemanjá, Oxum, Xapanã e Obá. “Alujá”, um ritmo rapidíssimo, para o Xangô; “jêje”, também muito rápido, para todos os orixás; “aré”, com andamento similar, para o Ogum, Bará, Oiá, Xangô, Ossãe, Xapanã, Oxum e Oxalá. E “lôcoridi” (para outros “olocori”) para a Oxum Docô, velha.

2. 3. Evitações.

Ao comparecer a uma festa, não se pode ter ingerido antes bebidas alcoólicas, além de estar com o corpo “limpo”, isto é, não ter mantido relações sexuais no mínimo 24 horas antes. Mulheres menstruadas só podem participar das cerimônias como meras assistentes, não tendo acesso ao quarto de santo, não podendo colocar uniforme e nem envolver-se com o preparo e distribuição das comidas rituais. A possessão também não se verifica no período menstrual.

Na hora do consumo ritual da carne dos animais, filhos e filhas de Iansã são proibidos de comer carne de carneiro, que pertence a Xangô.

2. 4. O uso do espaço ritual.

As peças de uso ritual efetivo, nas festas, são a cozinha, o quarto-de-santo e o salão.

Na cozinha serve-se, no início da festa, a “obrigação” (ou “pirão”) um enopado de mostarda e carne dos animais sacrificados que se coloca, como o nome diz, sobre um pirão de farinha de mandioca. O pessoal que ali permanece ocupa-se na lavagem dos pratos do pirão e, mais tarde, no final, na dos pratinhos em que são servidos os doces do quarto-de-santo.

O quarto-de-santo fica abarrotado, tanto pelos alguidares com os sacrifícios, como pelas comidas rituais e oferendas. Doceiras habilidosas costumam confeccionar e ofertar, aos orixás, grandes e enfeitados bolos, que vão para o pejê, onde ficam “apresentando” isto é, permanecem algum tempo para caracterizar a oferta. Na casa da Santinha do Ogum — costume que está se difundindo ultimamente — observei que a decoração de um bolo destes, em verde e vermelho, cores da casa, incluía um letreiro de glacê colorido, tal como nos aniversários “civis”: “Salve Ogum Omilaió. Axé!”. O ogum em causa é o da babalôa; e a palavra “axé”, que não tem a acepção semântica de saudação, no Batuque, tal como foi recentemente divulgada pela televisão, é usada neste novo sentido. São dados que mostram como o ritual por um lado assimila influências da sociedade envolvente, tanto a destes aniversários, como dos meios de comunicação de massa; mas por outro conserva suas raízes — o nome do orixá em causa, o bolo oferecido segundo a tradição. Ademais, o simples uso do termo axé, em que pese o descompasso do sentido, remete, sem dúvida, para a avocação, consciente ou não, de africanida-

de.

No salão, a divisão ritual do espaço se dá do seguinte modo:

1. Na frente do pejí, cuja porta permanece sempre aberta, ninguém pode ficar. Subjacente à proibição há talvez a idéia de que deve ficar um espaço para que os orixás, que ali estão, possam assistir, diríamos, o que ocorre. Além disto, será defronte a esta porta que as pessoas e os deuses que baixarem “baterão cabeça”, atirar-se-ão a fio comprido no solo, em cumprimento ao sagrado.
2. Os tamboreiros sentam em uma pequena arquibancada alta, especialmente construída, na qual não senta mais ninguém além deles. Quando muito, no degrau de baixo, os tocadores de agê. Sua função ritual destacada, como vimos, corresponde também a uma posição física de destaque. Num espaço de cerca de 1m à frente deste banco, ninguém igualmente permanece. Quando se passa nesta área, a pessoa se curva e leva as mãos, à frente, esticadas, palmas para baixo, no clássico e respeitoso gesto de agô, licença.
3. Frente à porta que dá para a rua, fica também um espaço livre.
4. Em muitos templos as pessoas retiram os sapatos ao entrar no salão, ficando descalças ou de meias. O ato de tirar os sapatos tem duplo simbolismo: de um lado é manifestação de respeito, mas por outro marca fronteiras entre o ritual dos orixás, onde se dança descalço, e o dos eguns, os mortos, em que se dança calçado.
5. Na maioria das casas há divisão de sexos, no espaço, na assistência: os homens, que não raro ficam perambulando na noite para depois virem à festa, permanecem numa meia-lua próxima da porta da rua. As mulheres, no semicírculo mais interno. Nos zonas limítrofes há uma espécie de terra-de-ninguém com bastante espaço entre os participantes, o que não ocorre nas meias-luas.
6. Os participantes das danças coletivas formam um grande círculo, a “roda”, que tangencia o espaço da assistência. A roda delimita, internamente, um importante espaço sagrado, dentro do qual se evita entrar, especialmente de sapatos. Quando a passagem é inevitável, pelo acúmulo de assistentes, passa-se também curvado, mãos em agô e pelas bordas.
7. O espaço mais sagrado é o centro, onde os possuídos dançam. Os humanos só vão ali para conversar com os orixás ou tomar axés (limpeza rituais, no caso), quando se tiram os sapatos em sinal de respeito; ou para secar o rosto suado dos deuses, o que é feito por pessoas do culto.
8. Quando ocorre a possessão, os possuídos, dançando, vão imediatamente à porta de entrada, frente à qual erguem os braços, dão seus gritos rituais. Com isto cumprimentam “a rua”, espaço pertencente aos orixás da rua, como o Bará Lodê e o Ogum Avagã. Outros vão também à porta traseira do templo, fazendo idêntico cumprimento: é para os ancestrais de religião, cujo local de culto, o “balé”, fica nos fundos do terreno.

Anteriormente referi que o salão, em muitas casas, é usado como sala de visitas, da qual se retiram os móveis por ocasião das festas. E que mesmo nas casas maiores, em que funciona quase que só para o culto, as pessoas, nos dias comuns,

circulam nele livremente. É o ritual, pois, que redimensiona o mesmo espaço físico, que se torna sagrado, atribuindo-lhe graus diversos de sacralidade segundo locais específicos. Esta graduação é expressa pelas atitudes, posição corporal, gestos, evitâncias ou não de permanência, de acordo com as respectivas categorias: deuses, chefes, instrumentistas, iniciados, assistentes. Ato como a retirada dos sapatos e cumprimentos dos orixás para a rua e fundos, igualmente, demarcam separações no espaço do Cosmos: o "mundo da casa" (dos orixás de dentro de casa); "o mundo da rua" (dos orixás da rua); os fundos, o "mundo dos mortos". Entretanto, o ritual articula-os entre si e incorpora-os à sociedade humana, ao "grande mundo dos homens". Como bem assinala Gennep, (1978: 34-40), as portas (e no caso, a da frente e a dos fundos), assumem papel importante na definição dos limites destes mundos.

2. 5. Saudações rituais.

Existem vários tipos de saudações a pessoas e orixás, sendo as mais importantes:

A. "Bater cabeça" — Tanto pode ser feita de pessoa para pessoa, orixás para pessoas, orixás para orixás. O de hierarquia inferior, seja na ordem mítica dos orixás, seja no status dos humanos, bate cabeça para o superior. São de grau superior, entre os orixás, os "velhos", Oxum, Iemanjá e Oxalá. Entre os humanos, os "cabeças-grandes", que tanto podem ser filhos destes orixás como gente muito antiga na religião. Chefes, especialmente se mais velhas — e ainda mais se de orixás "velhos" — maior o grau. O ato consiste em deitar-se ao chão frente ao cumprimentado, braços ao longo do corpo, e tocar três vezes com a testa o pavimento. O cumprimentado toca o ombro do outro para que levante a este beija-lhe, ajoelhado, a mão. De acordo com o Érico do Ogum, orixá homem deita-se de braços, e se mulher, apoia-se num e outro ombro.

B. Pessoas e orixás abraçam-se, face a face, e depois alternam-nas.

C. Um curva-se e move-se para o lado, num semicírculo, frente ao outro, que lhe é superior; e depois abraçam-se ritualmente. Pode ser na relação pessoa-orixá ou orixá-orixá.

D. De classes hierárquicas similares na ordem mítica (velhos, jovens) podem tocar-se primeiro, alternadamente, os cotovelos e depois o abraço ritual. Orixás-orixás ou pessoas-orixás.

E. A pessoa curva-se levemente e "traz" (a expressão é minha) simbolicamente o solo com a mão até a boca e beija-a. Pessoas menos ligadas à casa podem fazer este gesto frente ao quarto-de-santo; e todos fazem-no ao entrar ou sair da roda.

Os cumprimentos rituais são elementos que frisam os papéis e posições sociais, humanos ou divinos, de todos os envolvidos. Suas nuances e modalidades identificam, assim, quem é quem nestes dois planos, quem manda, quem obedece, reforçando os princípios de autoridade e hierarquia que compõem a estrutura do grupo.

2. 6. Os passos da festa.

Tentarei, aqui, estabelecer aproximadamente uma seqüência dos principais momentos da festa. A possessão, entretanto, devido à sua importância, será tratada em capítulo especial. Para a descrição vou utilizar um modelo típico-ideal que reflita o desenrolar de uma festa-de-quatro-pés (quando há imolação de quadrúpedes), a mais rica e complexa em termos de momentos e cerimônias rituais. Baiseio-me, entretanto, nas solenidades da casa da Mãe Moça da Oxum e Mãe Ester da Iemanjá. Assinale-se que um acontecimento destes de forma alguma é algo rígido: pelo contrário, há variações infinitas, de casa para casa, em torno ao mesmo tema. É muito difícil transmitir, para quem nunca as presenciou, seu clima característico. Talvez o conceito de "drama social" usado por Yvonne Maggie Alves Velho (Velho, 1977) ajude.

Um drama significa que, em certo espaço e durante determinado tempo, personagens diversos movimentam-se em cena, cumprindo um roteiro — aqui, calcado na tradição. São as ações particulares de cada participante, humanos e deuses, que interagindo entre si de forma articulada, criam a ação do quadro coletivo. E cheiros, cores, sons, imagens e movimentos compõem o pano de fundo. Além disto, assim como existe um foco cênico, onde transcorre a ação principal, há pequenas ações individuais e paralelas inseridas e coerentes com o todo.

É neste clima de festa que está uma das principais diferenças entre o ritual cristão, a que os integrantes da sociedade branca estão habituados, e o do Batuque, que compreende outro conceito de religião. "Os orixás, diz o batuqueiro, querem festa, querem alegria! Eles não querem ver ninguém triste, querem ver todo o povo alegre, brincando". Os únicos que nunca participam das brincadeiras, nunca riem, sempre sisudos, são os deuses, num contraste entre sua posição divina e a dos humanos. Mas imprimem, em compensação, movimento, na dança, aos corpos dos humanos que possuem. Assim, comparando o ritual batuqueiro ao cristão, veremos que no primeiro a ação corporal é reduzida, enquanto que no segundo vale o contrário, assunto a que volto na parte final.

Na festa do Batuque, todos os humanos brincam e riem. A Mãe Ester, por exemplo, de índole muito irônica e brincalhona, mesmo nas partes mais solenes do ritual, fazia em voz alta observações, seguidamente apimentadas, de duplo sentido, e todos caíam na risada. O mesmo fazia a Mãe Moça, como vi ocorrer num ritual fúnebre. São muitas as ocasiões em que este clima de alegria se mostra. Em certo momento da festa os orixás atiram sobre a assistência punhados de balas comuns enroladas em papeizinhos franjados com as cores dos orixás, o que imprime-lhes caráter sagrado. Comer uma bala destas é também sacralizar-se, e as pessoas fazem tudo para pegá-las: em meio a uma agitação enorme, risos, exclamações, adultos e crianças catam pelo chão as balas, pisam sobre elas para que os outros não as peguem, etc. Vi certa vez um orixá que sacudia demoradamente a mão cheia de balas frente a um grupo de crianças, para atirá-las. Depois, num repente, jogava-as sobre elas, o que resultava, é claro, numa enorme confusão,

para a diversão de todos. No final da festa, quando os orixás despacham-se, vão embora, ficam os “axerês” ou “axéros”, um estado de tipo infantil em que o ainda orixá faz palhaçadas e diz palavras, com o que todos também se divertem. Outros dois episódios a que também assisti ajudam a ilustrar tais aspectos.

Um deles passou-se numa festa (pública, pois) na casa do pai-de-santo Ademar do Ogum, estando presente sua mãe-de-santo, Ester da Iemanjá. Haviam, no dia anterior, feito sacrifícios para o Ogum Avagã. E o Ogum, como veremos adiante, tem uma estória em que é embebedado pela Iansã. Lá pelo meio da festa, muitos orixás “no mundo”, chega um bêbado que, meio cambaleante, esbarra nos assistentes, mete-se desastradamente na roda, diz em altos brados coisas desconexas, catalizando a atenção de todos. Enquanto que o dono da casa e outros enfurecem-se, pois a perturbação era demasiada, os demais riem-se às gargalhadas com o quadro. Dizia o Ademar, irritadíssimo: “tem de botar logo este gambá (bêbado, na gíria) prá rua!”, mas ninguém tomava uma atitude mais drástica. Afinal, a festa é pública, e a coisa era levada na brincadeira por muitos dos presentes. Bota não bota, para tomar a decisão, o Ademar resolveu consultar a Mãe Ester — não de direito mas de fato, a maior autoridade presente. E ela, sentada numa cadeira, divertia-se também com a cena. Então, com todo o peso de seu profundo conhecimento sobre a religião, perguntou calmamente: “Não mataram para o Ogum Avagã, ontem? Mataram!. Pois em festa de Ogum sempre tem gambá. Deixa o gambá dançar!”, que foi o que fizeram.

Observe-se: aqui, tanto no caso da alegria como no caso do bêbado, explicações de natureza mística orientam as atitudes: de um lado, faz-se o que os orixás querem. Mas de outro, o bêbado é percebido como uma manifestação direta da própria divindade, que assim legitima a homenagem que lhe fizeram. Outra vez, na casa do Ayrton do Xangô, uma mulher velha, branca, excessivamente pintada, desconhecida da casa, ingressou na festa, misturando-se com a assistência. Minutos depois entra para a roda, mas daqui a pouco começa a dar volteios e passos de valsa, o braço direito como se segurasse alguém imaginário pela cintura, o esquerdo esticado, expressão sonhadora no rosto. O pessoal, que logo percebe que “não regula bem”, como alguém comentou, ri e faz observações em voz alta.

Outros quadros, como o do menino dos doces, contribuem para o pano de fundo: numa festa, mais de vinte orixás dançavam freneticamente no rapidíssimo ritmo de jêje, tocado a toda a força por três tambores. O pessoal da roda, no mesmo ritmo: enorme agitação, barulho ensurdecedor. Alheio a tudo, como se nada estivesse acontecendo, um gurizinho, no chão, abrigado entre as pernas da mãe escolhe atentamente, num saco plástico, os doces mais tentadores dentre os que recebeu no ritual das crianças.

2. 6. 1. A chegada e o pirão.

Na chegada ao templo, as pessoas, geralmente trazendo seus uniformes em

sacolas, entram silenciosas ou conversando apenas entre si. Não são cumprimentadas e nem cumprimentam ninguém, quem quer que seja, indo primeiro ao quarto-de-santo e batendo cabeça ou “beijando” o chão. Depois, então, se dá um boanoite geral aos presentes, procurando-se de imediato a chefe da casa, a quem se dá um cumprimento bem mais formal e personalizado.

Os recém-chegados costumam dirigir-se logo à cozinha para “fazer a obrigação”, que consiste em comer o “pirão”, um ensopado de mostarda e carne dos animais abatidos servido com pirão de farinha de mandioca. É um preceito obrigatório, principalmente para os iniciados, mas que em princípio deve ser cumprido por todos. Ao receber o prato, primeiro se comparece ao quarto-de-santo, apresentando-o e pedindo agô, a licença aos orixás para comê-lo; em segundo lugar cumpre-se o mesmo ato para o chefe da casa, que responde “agô-iê”, “licença dada”; e finalmente se pede um agô geral para os mais próximos. Este, se por um lado é um ato também de reconhecimento hierárquico, por outro estabelece simbolicamente o nivelamento da “communitas”: todos pertencem à mesma comunidade comungam do mesmo alimento sagrado. Manda o preceito que se deve comer o pirão de pé, em sinal de respeito, e com a mão.

2. 6. 2. A abertura.

Ao chamado da chefe da casa, todos reúnem-se no salão. A Mãe Ester, nestas ocasiões, enquanto sacudia uma sineta na porta do pará, fazia, em tom vibrante, um longo discurso aos orixás. Ao mesmo tempo que dirigia-lhes, na ordem hierárquica, suas saudações rituais, pedia bênçãos e proteção para os filhos da casa, as visitas e os “estudantes” (numa alusão, todos sabiam, especial a mim). Os filhos, ajoelhados, respondiam em côro, repetindo as saudações, dizendo “oxéu!” — assim seja! — aos pedidos; enquanto isto, os tamboreiros rufam de leve o couro dos tambores: “Exú Lodê, Bará Lodê — Ialú-pô!, dizia ela (Ialú-pô! repetiam). Que o Bará abra os caminhos de todos! (oxéu!). Que este axé há de nos trazer felicidade para todos nós, todos os filhos, os estudantes, as visitas (oxéu!). Que o Xapanã Jubiteiú (orixá de seu falecido pai-de-santo, Manoelzinho do Xapanã) (abá!) ajude a dar força, pernas, braços, cabeça (oxéu!). (De repente vê uma moça que não se ajoelhara e, mudando bruscamente de tom, ordena com voz incisiva: Te ajoelha, guria! Tu és de Xapanã e és lavada! Te ajoelha! (o que foi feito num relâmpago!). (Ela continua:) Que a Mãe Oxum (iê-iêu!) não deixe faltar a comida na mesa nem o dinheiro prá ninguém (oxéu!)” — e assim continua até Oxalá. Findo o discurso, faz um sinal aos tamboreiros: “aré!” — o ritmo do Bará, o primeiro da série dos orixás.

2. 6. 3. A ordem dos cânticos.

Tiram-se no mínimo três cantos para o Bará, tanto do da rua como o de

dentro de casa, outros tantos para os vários oguns, etc., sempre na ordem. Inverter tal hierarquia, avançando até determinado orixá e depois voltar para trás, é “virar o tambor”, sujeitando o tamboreiro a severa advertência. A principal razão é que este movimento de ir e vir está associado aos mortos, como veremos, e neste sentido, diríamos, corresponde a abrir simbolicamente uma brecha no mundo ordenado, permitindo o ingresso da desordem, do caos, representado por eles. O Ayrton do Xangô conta o caso em que seu pai-de-santo, de outro local da casa percebeu que o tamboreiro virara o tambor: “ele veio correndo e gritou: tá querendo atrasar a minha casa, me matar, filha-da-puta?”.

2. 6. 4. As danças sagradas

Ao som dos instrumentos as pessoas formam uma grande roda, no espaço do salão, dançando umas atrás das outras, em sentido anti-horário, com passo especial: um pé avança, o outro se reúne a ele por um instante e avança novamente. Mesmo não-iniciados e crianças podem participar desta cerimônia. A disposição de cada um segue a posição de seu orixá na hierarquia mítica; muitas casas, embora conservem a hierarquia, separam homens e mulheres. Para se entrar na roda pede-se agô, nesta ordem, ao pejí, ao chefe, aos tamboreiros, e às pessoas entre as quais se entra. Ao passar por um pronto, novo esticar de mãos.

Aos cânticos de cada orixá corresponde uma coreografia, executada coletivamente, seja pelos humanos, seja pelos deuses que baixaram. Ela representa as características destes e/ou suas “passagens”, as estórias míticas. Os movimentos dos deuses são mais marcados, enquanto que os das pessoas compõem uma imitação mais atenuada dos outros. Tanto estas danças como as estórias serão tratadas na parte dos orixás.

2. 6. 5. A mesa-dos-prontos

Na seqüência dos toques, avança-se até a “reza” da Oiá, quando se providencia a “mesa-dos-prontos”. Ela consta de uma grande toalha estendida sobre o chão do salão na qual se arruma, sempre na ordem mítica, as comidas salgadas e doces (além das quartinhas de água sagrada) de todos os orixás. No centro da toalha muitas casas costumam colocar uma gamela com amalá de Xangô, pois ele é o “dono da festa”. Segundo a Mãe Ester, só realiza a mesa-dos-prontos quem tem mais de 16 anos de religião. Na mesa, a chefe senta à cabeceira e os demais filiados à volta, todos no piso. Uma ordem ao tamboreiro dá início aos toques, para o Bará. Ao som dos axés, a sacerdotiza leva à boca, com a mão, um pouco da comida ritual deste orixá, passando o prato à vizinha da direita. Quando o prato chega na última, toca-se para o Ogum, comendo-se o seu respectivo alimento, e assim por diante, até o de Oxalá, de modo que todos ingerem um pouco da comida que foi feita para cada orixá.

Mas observe-se: o conjunto de cerimônias que começa com a matança e inclui a mesa-dos-prontos, é estruturalmente idêntico à missa católica: em ambas sacrificam-se vítimas à divindade (no Catolicismo, Jesus Cristo), e depois ingere-se ritualmente, num banquete coletivo (uma comunhão) a sua carne. Apenas, o que é feito de maneira simbólica nas igrejas cristãs (que substituem carne e sangue por pão e vinho) aqui é feita mais concretamente.

Na continuação da mesa-dos-prontos, toca-se a reza da Iansã, novamente, e os pratos vão sendo retirados pelos que ficaram de fora. Na casa da Mãe Ester, terminada a operação os participantes da mesa levantavam-se e, sem mover-se do lugar, iam entregando as bordas da toalha para os vizinhos. Sempre se conservando em seus lugares, faziam individualmente um giro conjunto e remontavam, como num passe de mágica, a mesma formação anterior da roda.

2. 6. 6. A roda-de-quatro-pés ou balança

Dança-se mais um pouco até os cânticos de Xangô, quando se organiza a “roda-de-quatro-pés” ou “balança”. O primeiro nome é porque sacrificam-se os quadrúpedes. E “balança, porque ela balança para a frente e para trás”, informaram-me, mas possivelmente o significado é outro: se as mãos de alguém se soltarem, como veremos na descrição da cerimônia, acredita-se que aqueles ou o chefe morrerão em breve. Esta crença, envolvendo a morte, o movimento de vai-e-vem e o fato de Xangô Aganjú — orixá ligado aos mortos — ser o dono desta cerimônia, indica a possível relação dela com “os que já foram”. Acrescente-se que os espíritos, ou oguns, são tidos como muito perigosos. É um momento do ritual, pois, em que as margens entre a vida e a morte se tornam débeis, diríamos, o que justifica os esforços de todos para que tudo chegue a bom termo. Este mergulho em direção ao perigo vai ao encontro das idéias de Douglas: “Ter estado nas margens é ter estado em contato com o perigo, é ter ido à fonte de poder.” (Douglas, 1976: 120). Coerentemente com isto, a balança é vista como a cerimônia mais forte e pesada da festa; entretanto é nela que “chegam” em maior número os orixás — uma das fontes principais do poder, no culto.

Na balança, em que todos os prontos devem participar, cada um, lado a lado, entrelaça fortemente os dedos nos dos vizinhos, o conjunto formando uma roda. Ao compasso do tambor, que vai aumentando de intensidade até um ritmo extremamente forte e rápido (cujas poderosas ondas sonoras se sentem no diafragma) a roda converge e diverge alternadamente. Neste momento começam a ocorrer possessões. Os possuídos, especialmente na primeira roda, dos santos “jovens”, jogam-se com toda a força para a frente e para trás, debatem-se, exigindo enorme pressão dos dedos dos vizinhos para que não se soltem. Na iminência disto, algum dos assistentes pode auxiliar, segurando, de fora, os braços de ambos. Se a roda acaso rebenta, a Mãe Ester dizia que se deveria trazer imediatamente o alá, o grande pálio branco de Oxalá, jogar por cima dos dois e “pedir misericórdia a Oxalá”. Ela esclarece: “Tem santo que larga (a mão) porque vem na Terra e é

criança, e acha que só porque chegou na Terra pode sair dançando sozinho”. Em dado momento, o tambor muda de ritmo e todos soltam as mãos, os possuídos indo para o centro do salão.

Logo em seguida organiza-se a segunda roda, dos “velhos”, em tudo igual à primeira, porém menos violenta. Não há quem goste de participar da balança, alguns até escondendo-se para não enfrentá-la. Resulta sempre em dedos roxos ou mesmo feridos por anéis e relógios.

2. 6. 7. O despacho do ecó

Recomeçam os toques até Xapanã, momento em que muitas casas providenciam o “despacho do ecó”.

Ecó, em estrito senso, é uma comida sagrada do Bará, uma terrina com água levemente salgada sobre a qual pingam-se 3 gotas de “epô” (azeite de dendê). No caso, aqui, tomando como exemplo a casa da babalôa Ester da Iemanjá, inclui: uma quartinha verde e vermelha (Ogum); uma verde e branca (Odé); uma quartinha de formato especial, com dois bicos opostos e alça superior, vermelha e preta (Xapanã); uma sem cor e bico quebrado e outra vermelha (Bará); uma azul (Iemanjá); uma amarela (Oxum); uma branca (Oxalá); duas terrinas como a descrita acima, com dendê. Alguns destes implementos vieram do quarto-de-santo e outros da casa do Lodé. O principal é o ecó propriamente dito, mas por extensão semântica denomina também o conjunto. Tudo isto é colocado no centro do salão, as quartinhas em círculo e as terrinas no meio. Noutras casas, um alguidar de milho torrado, batatas sapecadas, balas de mel e pipocas, também do Bará, compõem o ecó. Os orixás, ao som de um cântico do Bará, dançam em torno das quartinhas. Cada um pega a quartinha de bico quebrado, bota um gole d’água à boca e borri-fa-a nas terrinas. Com estes borrifos, para aí passam todas as “coisas ruins” que tiraram das pessoas nas limpezas místicas. Em dado momento, enquanto um permanece para “segurar a casa”, os outros pegam os implementos, passam de costas pela porta e vão até a encruzilhada mais próxima, onde tudo é despachado. Durante este tempo, a porta da frente, por onde saíam, permanece aberta, cantando-se os axés do Bará e do Ogum Avagã. Quando voltam, as quartinhas serão novamente abastecidas na talha de água do salão.

Durante este ritual os humanos não deverão olhar para o ecó, pois todo o mal que foi ali colocado “a carga toda” — passará para nós através dos olhos. Des-te modo, tão logo começa-se a trazer o material, as pessoas desviam o olhar, as mulheres acocorando-se ao chão e tapando a cabeça com panos; algumas chegam literalmente a enfiar o rosto nos cantos do salão, assim permanecendo até os orixás voltarem da esquina.

2. 6. 8. A dança do atã e o atã

Outra cerimônia importante que acontece já nos finais das cerimônias, é a dança do atã. Algumas casas fazem-na na primeira festa, enquanto que outras, na

festa do peixe. Trata-se da dramatização de um dos episódios da estória em que a Iansã, uma deusa atraente e sensual, embebeda o Ogum para fugir com o Xangô.

Logo a seguir, com o despacho de todos os orixás que baixaram, a festa termina. Simbolizando o episódio dramatizado nesta dança, casas, como ocorria na da Mãe Ester, servem a todos os presentes uma bebida de mesmo nome. É algo muito semelhante a uma salada de frutas, com todas as que se quiserem colocar, mais xarope de framboeza, para dar côr, açúcar e suco de limão, a substância ritual da bebida que os orixás tomam.

2. 6. 9. O alá

Quase no encerramento da festa baixam os oxalás-velhos, aos quais são dados pequenos bastões brancos (a que o Érico do Ogum dá o nome de “carto”) para que se apoiem, sendo depois acomodados em banquinhos especiais, também brancos. Pela grande velhice que lhes é atribuída, dançam muito vagarosamente, curvados, quase de cócoras. Em suas costas colocam-se capas brancas “porque eles são velhos e fracos e sentem frio”. Coincidindo geralmente com sua chegada arma-se o “alá”, um enorme pano branco que as pessoas de maior estatura da casa seguram no alto. Tal como na dança do atã, o alá pode ser feito também na festa do peixe. Deve-se dar uma volta completa sob ele, o que equivale a receber uma bênção especial deste santo, o de maior prestígio no Batuque. Muitos alás, ao sabor do capricho da dona do templo ou suas devotas, são finamente decorados. Havia um deles, na casa da Mãe Moça, em cujo centro, num refinadíssimo trabalho de agulha e tesoura, fora bordada e recortada uma enorme pomba de asas abertas; delas partiam, ainda, raios de luz, uma representação do Divino Espírito Santo, o Oxalá Velho.

2. 6. 10. Os “axêros” ou “axerês”

Antecipando um pouco aspectos tratados adiante, na parte da possessão, veremos que o estado de axerê ou axêro é intermediário entre a possessão propriamente dita e o normal do indivíduo. Respondendo a uma pergunta sobre quem eram, a Mãe Ester disse: É o mesmo santo, mas fica assim como criança, nem cá nem lá, nem é mais orixá, mesmo, nem é gente”.

Agindo efetivamente como crianças de 3 anos, os axerês mostram comportamento tipicamente infantil: ar abobalhado, olhos semi-arregalados, boca entreaberta. Falam em linguagem tatibitati, dizem, e em tom de voz normal e com naturalidade, palavras do português, mas que têm outro significado em seu jargão; por exemplo, leite é “peido da vaca”, casa é “cu”. Igualmente, arremedam os gestos dos orixás que ainda dançam, invertem o sentido das palavras portuguesas que utilizam, usando seu antônimo pela acepção original: por exemplo, eu, Norton,

com minha identidade de “professor” e “pesquisador”, assim como todos os que portam títulos de grau superior, intelectuais, somos chamados de “buios” ou “buios” – burros, o inverso de “inteligente”. “Tiste” – triste – significa “alegre”; “bom dia” é “boa-noite”. Frases como a seguinte são bem características dos axéros: “Eu ficava muito tiste de o sinhôli não tinha ido no cu da minha, na gaitinha, e tem mais no qualenta por cinquenta”, cuja “tradução” seria: “Eu fiquei muito alegre de tu teres vindo na casa da minha filha, na festa, e terá outra amanhã (ou na semana que vem)”. Acrescente-se que a palavra “gaitinha” no sentido de “festa”, que privilegia o caráter musical desta, é provável influência da popularidade deste instrumento no Rio Grande do Sul. Além do mais, os axerês promovem pequenas guerras de cascas de frutas, rolam pelo chão com a criançada. Em certa ocasião, no templo da babalôa Laudelina do Bará, um deles encontrou um patinete das crianças da casa e com ele andava desastradamente pelo salão, quase esbarrando nas pessoas e orixás que dançavam.

Tal comportamento não só é perfeitamente admitido, como as pessoas participam e divertem-se imensamente com ele: repetem as bobagens e modo de falar dos axéros, fingem que vão roubar as frutas e moedas que ganharam, tratando-os tal como crianças, cuja inocência permite que, sem que se apercebam, sejam objeto de ridículo para os adultos. Mas, como são ainda orixás, chamam-nos de “pai” ou “mãe”, tal como se faz àqueles. Também, escutam atentamente suas raras palavras sérias, quando dão conselhos procedentes e úteis para a vida do indivíduo. Coisas que são difíceis de falar com os orixás (pelas suas poucas palavras, o peso de sua autoridade, o curto espaço de tempo entre as danças) tornam-se fáceis de o fazer com os axéros, que podem ser chamados para um canto qualquer do templo.

A presença de grande quantidade de axerês, no fim da festa, introduz um momento especialmente divertido no ritual, em que há uma descontração geral: muitas pessoas sentam no chão junto com eles, para descansar, crianças correm pelo meio do salão, as pessoas da casa distribuem porções das comidas sagradas, doces, atã, como veremos mais adiante.

Em muitas casas, como ocorria na da Mãe Moça, há o costume de, uma vez terminados os trabalhos rituais propriamente ditos, o axerês pegarem os tambores (ou pedirem aos próprios tamboreiros) e promoverem uma espécie de mini-baile de carnaval com as crianças. Aí cantam versões de canções populares, trocando alguns termos pelos palavras de que falei acima. Uma delas é cantada em vários templos e corresponde a uma adaptação, a seu modo, da música “Este mar é meu”, em voga pela década de 1970:

“Esta méda é minha, leva seu baco pá lá desta méda.

Esta méda é minha, leva seu baco pá lá . . .

onde a palavra “méda”, que significa “mel” na linguagem axéro, algo que eles muito apreciam, substitui “mar”; e “baco”, “barco”. Às vezes são paródias dos próprios cânticos rituais:

“Olha a ciloula (ceroula) dele, com o Babá do lado”

em vez de “Ólo pilô laê, babá, leuá”, um dos axés do Oxalá.

2. 6. 11. Os axerês e os rituais de reversão de status

Para uma rápida análise da presença dos axerês na festa vou tomar alguns pressupostos de Turner. O primeiro, é que, utilizando-se uma classificação deste autor, pode-se considerar o axéro como um liminar, pois está na fronteira, nos limites, entre uma condição e outra, orixá e pessoa: “Passagens liminares e “liminares” (pessoas em passagem) não estão aqui nem lá, são um grau intermediário”. (Turner, 1974: 5) (O grifo é meu, para acentuar a coincidência entre a definição êmica, acima, da Mãe Ester sobre os axerês e a do autor sobre os liminares). Em segundo, que as brincadeiras que promovem parecem caracterizar o que Turner entende por um ritual de “reversão de status”.

Antes de mais nada, é importante considerar a ambigüidade dos axéros, que mantém simultaneamente parte da condição de deuses e, por sua faceta “criança”, da de humanos.

Um aspecto a ressaltar é que a inversão já se mostra simbolicamente ao nível da linguagem, pela troca, por antônimos, do sentido das palavras. Em segundo, o contraste que oferecem com os orixás propriamente ditos, com sua sisudez, suas maneiras solenes, que caracterizam sua condição divina, e o comportamento palhaço dos axerês. Estes, por serem deuses, podem imitar os gestos e danças sagrados dos primeiros, parodiar os cânticos rituais, o que resultaria em graves castigos para os humanos. Porém, por serem “crianças”, não se dando conta do que passa, podem ser ridicularizados impunemente pelos humanos que fazem com eles o mesmo que eles fazem com os orixás: imitam-nos e riem-se de suas atitudes.

Teríamos, pois, aparentemente, uma posição de subalternidade dos axerês (e portanto dos deuses) face aos humanos. Entretanto, estes últimos, tratando-os por “pai”, “mãe”, ouvindo seus conselhos, reconhecem-lhes seu caráter divino. Assim, apesar da situação de brincadeiras, as três categorias e sua disposição hierárquica na ordem cósmica permanecem intactas. Diz Turner (op. cit. p. 213) sobre os rituais de reversão de status: “Do ponto de vista cognoscitivo, nada realça melhor a regularidade que o absurdo ou o paradoxo. (. . .) Fazendo o inferior imitar o comportamento do superior (chegando até à caricatura) (. . .) acentuam a racionalidade do comportamento diário, culturalmente previsível, entre os diversos estamentos da sociedade” – batuqueira, completaria eu, com seus deuses e homens. Ele assinala, igualmente, o aparecimento do fenômeno em determinados momentos do que coincidentemente chama de “ciclo anual”: “(. . .) A este respeito, é adequado que os rituais de reversão de “status” se localizem, freqüentemente, (. . .) em pontos fixos no ciclo anual”. (Idem, ibidem, p. 217).

A presença e atitudes dos axéros reforçam o estado de “communitas” que surge no fim da festa. “Communitas”, para Turner é a condição em que os indivi-

duos “não estão segmentados em funções e status, mas encaram-se como seres humanos totais”. (Idem, *ibid.*, p. 5). Completa ele: “Paradoxalmente, a redução ritual da estrutura à “communitas” (. . .) tem por efeito regenerar os princípios de classificação e ordenação sobre os quais repousa a estrutura social”. (Idem, *ibid.*, p. 217). “É como se a estrutura, purgada e purificada pela “communitas” fosse ostentada branca e brilhante, outra vez, para iniciar um novo ciclo de tempo estrutural”. (Idem, *ibid.*, p. 218).

Na parte inicial do capítulo, no item “O ciclo ritual da festa grande”, comento que o ciclo é um momento especial e o mais significativo do calendário anual de cada casa. É na festa, ademais, que ocorre a possessão, ou seja, em que deuses e humanos encontram-se face a face. Eles representam duas das mais importantes categorias dos seres do Cosmos, do mundo do “sobrenatural” e do “natural”, cujo conjunto compõe a totalidade do universo batuqueiro. Considerando-se os pressupostos de Turner, então, poderíamos dizer que a vinda dos axéros, fazendo tábula rasa destas categorias, aparentemente dilui seus limites. Mas na verdade, o que faz é afirmá-las, pois explicita e caracteriza as respectivas posições que cada uma ocupa neste universo.

2. 6. 12. O mercado

No final da festa, as comidas que foram confeccionadas para os orixás são distribuídas por todos os presentes. Além disto, cada um leva para casa o “mercado”, um pacote com porções desta comida sagrada: pedaços de carne dos animais sacrificados; frutas e polenta (da Oxum); pipocas (Ogum e Xapanã); farinha de mandioca pilada com amendoim e açúcar (Xapanã); rodela de batata doce frita (Iansã), bolo. São comidas que, por terem sido ofertadas ritualmente aos orixás e permanecerem no quarto-de-santo, em contato direto com o sagrado, adquiriram axé, força mística do divino. “Desenvolver esta força, diz Sodré (1988: 95) é a regra-obrigação de todos os iniciados, já que cada um deles, por meio do ritual, é receptor e impulsor de axé”. Desta forma, quando alguém, filiado ou não, leva o mercado para casa (isto é, desloca-se no espaço), mesmo que não saiba está expandindo territorialmente o axé. Isto define o terreiro, como vê corretamente o mesmo autor, “não por sua territorialidade física, mas enquanto centro de atividades litúrgicas e pólo irradiador de força” (Sodré, *op. cit.*, p. 96).

3. A levantação da festa

O termo “levantação” indica o ato de “levantar” do chão os alguidares com os respectivos ocutás, lavá-los do sangue e recolocá-los no mesmo lugar para aguardar a matança de peixes, que virá a seguir. Esta primeira levantação ocorre geralmente 3 dias após a matança dos quatro-pés, e os filhos da casa, os que fizeram a

iniciação ou não, devem colaborar. É uma tarefa nada agradável, pois o mau cheiro é muito forte. Mas este cheiro, justamente, como mencionei no capítulo dos templos de culto, tem grande relação com o poder místico.

Na levantação, baldes de água, além de grandes bacias, são trazidas para o salão. Os implementos rituais são cuidadosamente lavados e recolocados em seu alguidar. Tem de se prestar muita atenção nesta lavagem porque há, normalmente, um sem-número de objetos pequenos, jóias, búzios, moedas, que ficam ocultos nos coágulos de sangue, não raro sendo perdidos. Como todos os restos são despachados nalguma praia, atribui-se esta perda ao fato de a água “puxá-los”. De certo modo, porque a Oxum é uma das donas das águas e gosta muito de jóias.

Os ocutás do Bará, para o Ayrton do Xangô, não podem ser erguidos de seu alguidar, pois o orixá “fugirá”. Isto mostra como, na cosmovisão batuqueira, o orixá está na pedra e não se confunde com ela, pois. Isto é, quando se rotulam (e muito seguidamente com o sentido de acusação, para demonstrar seu “primitivismo”) estas religiões de “fetichistas” ou “animistas” incorre-se num grosseiro erro de interpretação. Fetichistas porque adorariam “fetiches”, objetos a que seriam atribuídos poderes “mágicos” (outro termo de conotação valorativa negativa, também, porque se opõe ao “racional” do Ocidente); e animistas por atribuir alma a seres inanimados. O erro consiste em ler a concepção batuqueira à luz das concepções ocidentais.

4. A “cabeça” ou festa-da-cabeça

É uma pequena cerimônia, obrigatória apenas para os prontos, e que na maioria das vezes coincide com a levantação. Retira-se a pele das cabeças dos animais que ficaram no quarto-de-santo (em que desenvolvem-se certas larvas chamada “saltões”, que se procuram tirar) e com a carne confecciona-se um guisado, temperado e refogado, chamado “comida dos prontos”. Os iniciados dão demonstrações de muito nojo em relação a ele, mas após o preparo perde o mau cheiro, adquirindo sabor de guisado comum. O ato de ter de submeter-se a tais obrigações — no caso, consideradas “nojentas” — é um dos demarcadores de fronteiras entre a condição do “nós” iniciados, em face da dos “outros”, leigos.

5. A matança (ou serão)-do-peixe

De manhã bem cedo vai-se ao mercado ou pescadores profissionais onde se buscam peixes de couro, sem escamas, normalmente “pintados” ou “jundiás”, nomes por que são popularmente conhecidos. Os peixes devem vir ainda vivos. Coloca-se uma gota de seu sangue nos ocutás; barbatanas, cauda e “bigodes” compõem as inhálas que, juntamente com bolinhas de farinha de mandioca crua, ficam em pratinhos, no peji.

Segundo o Ayrton do Xangô, enquanto o sangue dos quadrúpedes é “quente”, o do peixe é “frio” e serve para “acordar” os orixás que dormiam enquanto

estavam imersos naquele. É também para “acalmar a violência” representada pelos sacrifícios dos outros animais.

6. O peixe ou a festa-do-peixe

A festa-do-peixe é feita nesta mesma noite. Para a Mãe Moça, a expressão “dilogum” era sinônima desta cerimônia. Muitos aspectos são praticamente idênticos à primeira, enquanto que outros são diversos. Há as mesmas danças, cânticos, a seqüência dos toques, a distribuição de mercados. Mas há diferenças no tipo de alimentos predominantes, roupas, e cerimônias específicas. Entre as diferenças estão, por exemplo, o pirão, agora feito com peixes. O traje ritual é o branco; não se faz a balança; quando é o caso, organiza-se a mesa-de-Bêji. Mas as diferenças mais importantes estão na ênfase dada a certos aspectos da festa, como as comidas salgadas, que predominam na primeira, contra as frutas e doces, da segunda.

6. 1. A roda-de-Bêji e a mesa-de-Bêji

A roda-de-Bêji é idêntica à comum, dos adultos, mas nela distribuem-se balas, doces e frutas às crianças, sendo que as muito pequenas dançam no colo das mães. Há crianças que ficam perguntando insistentemente quando farão esta roda, o que dá a medida de seu interesse. A abertura deste espaço, pelo ritual, e a estratégia de estímulo à participação infantil, são formas de garantir a renovação do grupo.

A mesa-de-Bêji é também similar à mesa-dos-prontos. Ao som dos tambores e cânticos de Oxum e Xangô (que representam os Bêji) além dos específicos destes, a criançada toda, de zero a doze anos, começando pelos menores, é sentada no chão em torno a uma grande toalha. As menores sentam com as mães. Serve-se uma canja de galinha, que é comida com colher. Podem sentar participantes em número de doze (Xangô) e demais múltiplos de seis. A mesa é abarrotada principalmente de doces e refrigerantes. A criançada, tentada por toda esta fartura de guloseimas, evidentemente que não pára quieta: os menores engatinham por cima da toalha, metendo as mãos nos pratos de doces de calda, lambendo a cobertura das tortas, derrubando refrigerantes, sujando-se dos pés à cabeça. Outras, assustadas com a agitação, põem-se a chorar, esforçam-se por sair da mesa.

6. 2. A fala

A “fala” é uma das mais importantes cerimônias do ciclo ritual e consiste num teste de confirmação da veracidade da possessão. No capítulo que trata da possessão acrescentarei outros elementos. Resumidamente, ela é feita oficialmente uma única vez para cada orixá. Em algumas casas é pública. Em outras secreta, e somente o chefe da casa, orixás e alguns outros chefes convidados para a festa presenciavam-na, sendo testemunhas do sucesso ou não do ato; se era um orixá ver-

dadeiro ou apenas um “vento”. Entretanto, um chefe dá fala a tal ou qual orixá depois de muitos anos, 8, 10, a observá-lo.

Na fala secreta, o grupo escolhido e mais o orixá em causa vão para uma peça da casa, onde este é submetido às provas. Caso positivo, vêm todos em fila para o salão, as mãos de um sobre os ombros do da frente. À cabeça da fila vem a chefe, seguida do orixá e dos demais, todos recebidos com grandes exclamações de júbilo e uma chuva de pétalas de rosa. Em seguida, em voz baixa — porque ainda não sabe falar direito — o orixá diz seu nome oficial de religião: “Oxum Tuqué”, por exemplo. Ocorria antigamente que muitas pessoas eram conhecidas e chamadas apenas pelo nome de seu orixá, como o “velho” Cudjobá (um dos Xangôs), a Cariô (Oxum), etc. Mais recentemente, os nomes civis oficiais passaram a ser secundados pelo do orixá genérico: Miguel do Xangô, Ademar do Ogum.

7. O passeio

O fim do ciclo é o ritual chamado de “passeio”. Ele começa, para o Ayrton do Xangô, com um rito em que se levam os iniciados à porta da frente e à dos fundos, na casa, o que corresponde a dizer que se está “apresentando eles para o mundo, as coisas vivas, as árvores, os bichos, tudo”.

Num passeio em que auxiliei, transportando parte dos iniciados da casa da mãe-de-santo Mercedes da Iemanjá, o primeiro local a que fomos foi a igreja do Rosário, onde permaneceram por alguns minutos, rezando. Depois descemos para o mercado central, onde entramos pela porta principal. Nas bancas compraram algumas hortaliças e frutas, que representam “a fartura” — “quanto mais se compra, mais se vai ter em casa”. Na banca central beijaram simbolicamente o chão e jogaram algumas moedinhas sob os balcões, “para a riqueza, para o Obocum (um Oxalá moço) e para o Bará do cruzeiro”.

Ocorre que a disposição espacial das bancas forma uma cruz, e a banca de que falei ocupa seu centro. Consta a tradição que os antigos, antes de se fazer o atual piso de cimento, ali enterraram certos axés — “plantaram” um Bará e um Obocum, juntamente com moedas, búzios, tal como se faz — “para a riqueza”. Nesta época, o mercado era praticamente domínio dos negros, muitos dos quais africanos, especialmente mulheres. Depois, inclusive, na constante exclusão do mercado de trabalho que continua a ocorrer com as populações negras em geral, eles foram perdendo seu lugar para os portugueses e finalmente para os descendentes de alemães e italianos. O sucesso comercial da banca do centro, que para os brancos é explicado apenas por sua localização privilegiada, para os batuqueiros deve-se também a estes axés, sobre os quais foi erguida. Seguidamente, junto a ela, pessoas de religião continuam atirando moedinhas e beijando o chão.

O grupo saiu do mercado pela porta oposta, do rio, contornou a quadra, entrou novamente (mas pelo acesso da rua Siqueira Campos) e saiu na da praça Parobé, percorrendo, assim, um trajeto em forma de cruz. Nesta época não havia, ainda, o muro da avenida Mauá, que isolou o Guaíba, de modo que fomos direto

para o cais. Lá, sob saudações à Oxum, dona da riqueza, do ouro, da "quitanda" (os alimentos) e das águas jogaram-se mais moedas e o que fora comprado no mercado. Saindo, dirigimo-nos para os templos de todos os chefes que compareceram à festa. Ali, cada um dos novos prontos bateu cabeça no quarto-de-santo, cumprimentou ritualmente os sacerdotes e deles ganharam moedas, com votos de felicidades. A volta para a casa da D. Mercês, onde foi servido um almoço muito farto, encerrou o passeio.

Certas casas, como ocorria na da Mãe Moça, que era da Oxum (cujos números místicos são 8, 16 e 32) tocam tambor, a cada noite, até completar estes 32 dias, com o que se encerra o ciclo ritual.

8. O ciclo ritual, um rito de passagem.

Gennep, referindo-se aos ritos de passagem, menciona: "se (...) o esquema completo dos ritos de passagem admite em teoria ritos preliminares (separação), liminares (margem) e pós-liminares (agregação), na prática estamos longe de encontrar a equivalência dos três grupos, quer no que diz respeito à importância deles quer no grau de elaboração que apresentam" (Gennep, 1978: 31). Entretanto, estas fases me parecem bem marcadas na estrutura do ciclo ritual do Batuque. Vamos recapitular um pouco para facilitar a interpretação.

Na cerimônia da iniciação, que coincide geralmente com a da matança, como vimos, o iniciado recolhe-se à casa de culto, identificando-se aí a primeira fase, a de separação. No templo, ele deve manter uma série de proibições. Simbolicamente elas podem ser interpretadas como uma verdadeira morte ritual do indivíduo, pois deve reduzir ao máximo suas funções fisiológicas e vitais, tal como um morto. Experimenta, assim, um estado de "antivida": não manter relações sexuais; não ir ao sol (pois os mortos ficam no escuro, no túmulo); não comer alimentos quentes (numa relação entre o calor e a vida); não acender fogo (idem; comer as comidas comuns, que os vivos comem com talheres, usando apenas as mãos (um ser "inculto", diríamos, ao contrário dos humanos, que possuem cultura); não falar e movimentar-se muito (pois os mortos são imóveis). Além do mais, deve dormir no chão, tal como estão seus objetos rituais, no pavimento do quarto-de-santo. Como disse antes, igualmente, a expressão "ir para o chão" é sinônima de fazer a iniciação. E esta posição espacial — o chão — tem muita relação com a morte: só se "arreja" — desce — a obrigação (os objetos rituais) em duas ocasiões: quando a pessoa morre (ou está em perigo extremo de vida) ou na iniciação. A isto se acrescenta a presença da cor branca, que tanto deve ser usada nos trajes da iniciação como nos dias de matança. Temos aí, ao que parece, um ponto de intersecção entre os grandes e complexos sistemas de símbolos que falam dos mistérios universais do nascimento e da morte. O fato de o iniciado estar situado numa zona de fronteira, margens, entre a vida e a morte (seria um vivo que assume o papel de morto) dá-lhe a condição de "liminar": "as entidades liminares, não se

situam aqui nem lá, estão no meio (...). Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos (...). Assim, a liminaridade freqüentemente é comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão (...)" (Turner, 1974: 117). Ou seja, aí teríamos a segunda fase.

Após o período de recolhimento o iniciado, na condição de simbolicamente renascido, é "apresentado ao mundo", para usar as palavras do Ayrton do Xangô. Ele percorre os lugares importantes do espaço físico místico e social, como um templo católico, o mercado, as águas e finalmente as casas de culto.

Assim, é agregado não apenas ao mundo dos homens, tal como é entendido pela sociedade branca, mas a um mundo em que as coisas do dia-a-dia — como um local de comércio, um rio ou os alimentos que se jogaram nele — adquirem um significado próprio. E este, só os iniciados da grande comunidade do Batuque, da qual o noviço passa oficialmente a ser membro, podem entender.

Segunda parte
OS MORTOS

Aressun, o ritual funerário

O estudo das concepções sobre a morte, o pós-morte e os mortos, no Batuque, não é uma tarefa fácil por várias razões.

A primeira é pela conotação principal, muito forte e indissociável de perigo que os espíritos dos mortos possuem. Isto por si só torna tais assuntos delicados nos quais se evitam falar. Basta simplesmente pronunciar a palavra "egum", o nome que estes recebem para que a pessoa se exponha a ser vítima de seu ataque: "a gente procura não dizer a palavra porque pode ter algum por perto e pensar que a gente está chamando", me disse a Mãe Moça. Daí que o discurso é sempre recheado de reticências e eufemismos, como "eles", "os que já foram", "o outro lado da religião" (os rituais dos mortos). Referências a "morte" também são contornadas por expressões como "subir", "comprar passagem", "ir para o outro lado". Não se pronuncia, igualmente, o nome de um morto sem que seja precedido do qualificativo "falecido", em seguida do qual não raro seguem certas frases: "ele lá e nós aqui!" ou "que Deus o tenha muitos anos sem nós!", também para que o morto não pense que esteja sendo chamado. Testemunhei casos em que pessoas praticamente idolatradas, como a Mãe Moça ou a Mãe Ester, boníssimas, bastou ocorrer sua morte para gerar um pavor coletivo face a seus eguns. E estes são tanto mais perigosos quanto mais alta a posição ritual do indivíduo quando vivo.

A segunda razão é porque poucas pessoas, quase que somente os chefes mais antigos, conhecem efetivamente tais rituais, pois são feitos somente uma vez por ano, deles participando apenas as pessoas mais chegadas à casa; ou na morte de filiados de grau mais alto.

A terceira é que, em função do perigo que os eguns oferecem, todo o cuidado é pouco na observância de cada detalhe do ritual — e estes são infinitos e cheios de significado.

Levantar as crenças batuqueiras sobre a morte, o "Além" e compor um perfil aproximado do egum, assim, torna-se um verdadeiro trabalho de garimpagem onde se procura buscar os pontos de encontro entre o comportamento explícito e implícito do filiado ao culto e daí tentar partir para interpretações mais satisfatórias.

Antecipando um pouco a parte interpretativa, pode-se dizer que o ritual fúnebre é um "anti-ritual" em relação ao dos orixás, pois surgem um sem-número de elementos exatamente opostos aos daquele. Por esta razão, para melhor comodidade da leitura e acentuação das diferenças, à medida que menciono aspectos deste, vou relembrando os correspondentes do primeiro.

1. A morte e o enterro.

A morte e suas causas.

No Batuque, as explicações principais para a ocorrência da morte são:

A. Causas naturais (por velhice, doença não atribuída a fatores sobrenaturais);

B. Provocada pelo próprio orixá da pessoa se ela cometeu infrações rituais muito graves; C. Causadas por terceiros através da manipulação, por feitiçaria, de orixás (inclusive o da própria vítima) ou de eguns.

Um caso de morte atribuída ao próprio orixá ocorreu com uma filha-de-santo da Mãe Ester, a C. do Xangô, o qual era considerado muito violento. Tendo atingido o grau de mãe-de-santo, instalou seu templo numa casa nova que o próprio Xangô, por interferir favoravelmente nos acontecimentos, lhe presenteara. Entretanto, protelava constantes pedidos do orixá, que solicitava-lhe o sacrifício de um quatro-pés, mas ela só lhe deu um galo. Novo pedido do orixá, e novamente um galo. "Na segunda vez, conta um irmão-de-santo da morta ele deu um castigo que botou ela no hospital. Mas ajeita daqui, ajeita dali, todo o mundo ajudando, ela voltou para casa, mas não se convenceu: deu só uma quinzena (sacrifício de aves) para o Xangô, e então ele levou ela".

Morte famosa provocada por feitiçaria, segundo a comunidade do Batuque, foi a do General Manoel Daltro Filho, Interventor Federal do Rio Grande do Sul em 1938 durante a ditadura de Vargas. Na época, Vargas decretara o Estado Novo, sendo que uma das conseqüências foram as duras perseguições às religiões afro-brasileiras de norte a sul do País, como referem Ramos (1940), Carneiro (1961), Bastide (1971), Maggie (1985) e outros.

Em Porto Alegre, nas casas de culto, corriam notícias alarmantes, de que o Interventor viera especialmente "para acabar com o Batuque". Reza a história oral que vários chefes considerados sábios e poderosos na religião reuniram-se e, secundados por todos os demais templos, começaram a promover feitiçarias coletivas para matar o general. A maioria dos feitiços era colocada nos cemitérios, o que envolvia a intervenção dos eguns. A morte do general, ocorrida menos de duas semanas após a internação hospitalar é atribuída, mesmo por muitas pessoas estranhas ao culto, ao efeito das feitiçarias de que foi vítima.

Pela feitiçaria também se pode "chamar" o orixá da pessoa e prometer-lhe oferendas em troca de castigar seu filho. A aceitação e o castigo serão tanto maiores quanto for o desprezo e não-cumprimento das obrigações rituais por parte do filho. Se a falta de atenção é grande e prolongada, a morte poderá ser o castigo sofrido. Tais crenças, assinala-se, são importantes no sentido de conservar o indivíduo ligado ao culto. Ou seja, permitir que o locus de resistência negra que o Batuque compreende, tenha continuidade.

A morte e o luto.

Relembrando o que foi visto no ciclo ritual: cada chefe de culto guarda em seu templo seus próprios objetos rituais, além dos de seus filhos-de-santo de menor grau de iniciação. Filhos-de-santo que já atingiram a categoria de chefes têm seu próprio templo, onde guardam, por sua vez, os objetos que lhe pertencem. Este conjunto de casas forma uma espécie de coligação unida pelo parentesco ritual. Vou deixar de lado o caso da morte de filhos-de-santo de menor catego-

ria, cujos procedimentos rituais, feitos na casa de seu chefe, são simples e determinam alterações mínimas no ritmo das casas coligadas.

Por ocasião da morte de um chefe, a primeira providência é “despachar” (levar embora) os objetos rituais correspondentes ao seu Bará Lodê e o Ogum Avagã, os orixás da rua, que mandam nos caminhos e aparecem em primeiro lugar na ordem dos orixás.

Como seguidamente acontece no culto, as opiniões divergem sobre alguns detalhes. Segundo o pai-de-santo Miguel do Xangô, estes orixás devem ser despachados no alto de um morro onde haja mato, colocando-se previamente ambos sobre uma “cama” (base) de milho torrado com batatas inglesas sapecadas (a comida ritual do Bará) e sacrificando-se sobre eles dois galos e um casal de pombos. O Ajelú, Bará de dentro de casa, ligado ao “povo da praia”, deverá ser despachado às margens de um curso d’água; matam-se também um galo e pombos; Sua cama é também de milho e batatas, mas cozidos na água. O objetivo do despacho destes orixás é “abrir os caminhos” para a alma do morto. O babalá Ayrton do Xangô afirma que o Bará Lodê tem de ser consultado, através dos búzios, para ver se deseja ficar no templo (caso alguém vá encarregar-se de mantê-lo funcionando) pois não pertence propriamente ao chefe, mas à coletividade dos integrantes daquele templo. Cita como exemplo o Bará de um famoso pai-de-santo já falecido, o Joãozinho do Bará, cujo Bará ficou na casa, “segurando-a”, defendendo-a. Quem sempre é despachado conforme, ainda, o Ayrton, é o Bará de dentro de casa, o Jelú ou o Adague, aí sim individual; e o Ogum Avagã deve ser enterrado, pois é muito violento”, no próprio terreno do templo. O sangue dos galos — com o que todos concordam — deve ser vertido sobre os orixás. Mas estes deverão ser colocados dentro das entranhas da ave, segundo alguns. Outros, como a Mãe Moça, dizem que o correto é ficarem sob o corpo da ave. A cerimônia inclui, também, a quebra das quartinhas, além das vasilhas onde os orixás estão. Para esta babalá, ainda, deve-se envolver tais vasilhas num pano vermelho (a cor do Bará) e um branco (a do luto) para quebrá-las.

Neste meio tempo, na casa do chefe morto, retiram-se todos os seus objetos rituais das prateleiras do quarto-de-santo e colocam-se-lhes no chão, o que é chamado de “arrear (baixar) a obrigação”. A água das suas quartinhas é despachada “no verde” (qualquer vegetação), sendo que após ficarão emborcadas, de pé, sobre o gargalo, para alguns, o que distingue sua condição de chefe; ou simplesmente viradas, para outros. A obrigação fica sobre ou sob um pano branco, o “alá”, pertencente a Oxalá, o orixá principal, mas cuja cor também é a do luto.

Para a Mãe Moça, desde o momento da morte até o sétimo dia, a obrigação não deve permanecer no pejú, e sim, no balé, a “morada dos eguns”. Após este período vem para dentro, para ser despachada no “aressum”, as cerimônias fúnebres. As quartinhas de todos os filhos-de-santo cujas obrigações ainda estão na casa do chefe são esvaziadas e viradas, e ali permanecerão até a “missa-de-mês”, (outro ritual fúnebre), no trigésimo dia, quando, serão levadas para outros templos. Caso alguém for encarregado de assumir a chefia deste, ele ficará fechado

para efeitos rituais durante um ano.

Os templos dos filhos-de-santo do chefe falecido acompanham o luto, esvaziando e deitando todas as quartinhas ali guardadas, que assim permanecerão por 30 dias. Neste período, o que também ocorre na casa do morto, ninguém “salva” (saúda com palavras rituais) os orixás que estão no pejú, ninguém “bate cabeça” (estender-se no soalho no cumprimento ritual) para eles, não se utilizam os búzios, não se acendem velas e não se passam serviços (limpezas rituais) na clientela da casa. A mesma coisa farão os irmãos-de-santo do defunto. Este conjunto de atos é traduzido pela expressão “fechar a porta do quarto-de-santo”, o que significa suspender toda e qualquer atividade ritual. Após este tempo, exceção feita à casa mortuária, como referi, as outras podem recomeçar a atender a clientela, mas não poderão promover nenhuma atividade ritual para orixás antes de um ano. Depois, não se recomeça sem fazer uma oferenda especial ao egum sob pena de ele causar sérios problemas ao templo, chefe e seus filhos-de-santo.

Voltando às observações que tenho feito sobre as dificuldades que o Batuque enfrenta como forma ritual autônoma, aqui temos outra destas razões: os templos dos filhos-de-santo de um chefe que morreu sofrem sérios problemas econômicos quando cessam suas atividades rituais durante estes períodos de luto, que de forma atenuada mas efetiva ocorrem igualmente no falecimento de irmãos-de-santo. Caso pertençam, entretanto, à Linha Cruzada, suspende-se apenas parte do Batuque, mas a dos exús e da Umbanda podem funcionar regularmente. É outro fator a estimular o cruzamento dos templos.

Quanto à continuidade da casa de culto após a morte do chefe, o babalá Érico do Ogum afirma que a escolha do novo responsável deve ser feita através do búzio em 7 outros templos, podendo esta recair em parentes consangüíneos ou de religião. O que tenho observado, entretanto, e outras informações corroboram-na, é que na prática, a morte de um chefe, no Batuque, resulta, via-de-regra, na extinção do templo. Uma exceção foi a do pai-de-santo Luís do Bará, que após seu falecimento foi assumido por outro chefe, mas o motivo principal talvez tenha sido a influência do Candomblé baiano, que o antigo dono tinha introduzido no ritual. Contribuiu também, possivelmente, o nível de organização da casa, que dispunha de um gabinete médico, que funcionava anexo, e prestava assistência aos filiados e pessoas do bairro. Entretanto, a nova chefia durou muito pouco, terminando a casa por ser fechada. Quanto à casa da Mãe Ester, consta que sua filha-de-ventre, a Didi, teria oferecido a chefia aos filhos-de-santo daquela, mas todos recusaram-se, sendo o imóvel vendido tempos depois. Aliás, tanto este fechamento é costumeiro que a própria Mãe Ester não quisera “sentar” devidamente o balé (construir uma pequena casa, como veremos), pois achava que se o fizesse os eguns iriam perturbar o novo proprietário do prédio, ou inclusive impedirem que fosse vendida.

O enterro

Para o enterro, o morto é vestido com seu melhor uniforme ritual, com as cores do seu santo, mas que deve ser rasgado no lado ou nas costas. Sob sua cabeça, no caixão, irá a cremeira com o seu borí que, como foi visto, consiste na primeira das obrigações maiores e formaliza sua vinculação definitiva com o culto. No caso de um chefe, sua imperial, o colar símbolo da chefia, vai rebentada ao lado do corpo, onde, se houver espaço, podem colocar-se uniformes rituais, também rasgados.

O velório dos integrantes de alto grau do culto não é realizado nas capelas mortuárias dos cemitérios, e sim, no próprio templo. Em muitas casas, para alimentar os participantes, faz-se um arroz com galinha, que é considerado “comida de egum”, entre outras, e que muitos batuqueiros recusam-se a comer em outras quaisquer ocasiões que não sejam estas. Uma comida de origem italiana, o “rizoto”, confeccionado com os mesmos ingredientes, é considerado também de egum, e como tal recusado pelo pessoal mais ortodoxo. O caixão é colocado no centro do salão, em cima de cadeiras, e sob ele, nalgumas casas, coloca-se um prato de arroz com galinha, que é oferecido ao morto em primeiro lugar. Depois disto todos podem comer livremente desde que antes peçam “agô” (licença) ao falecido, apresentando-lhe seu prato de comida, tal como se faz para os chefes das casas nas festas para os orixás.

Os ritos fúnebres propriamente ditos iniciam-se à noite. Ao redor do caixão forma-se a “roda-de-eguns”, cerimônia correlata à que se faz para os orixás. Mas ao contrário daquela, que anda exclusivamente para a frente, esta experimenta movimentos de recuo e avanço; além do mais, dança-se de sapatos (descalço na outra), todos ficam muito juntos (“para o egum não entrar na roda”); mulheres menstruadas podem participar desta, e também não há as coreografias das dos orixás: são só uns passinhos curtos e rápidos, tanto pela proximidade dos participantes como pelo receio de perder o sapato ou pisar nos pés de alguém, o que é suficiente para um ou ambos morrerem.

Aqui, entretanto, é necessário antecipar alguns esclarecimentos sobre os eguns para a melhor compreensão dos rituais. Entre as características atribuídas aos eguns está o fato de eles se sentirem muito solitários e terem o desejo de querer continuar entre os vivos. Como porém isto não é mais possível, tentam levar para junto de si tantos quantos puderem de seus antigos companheiros de culto. As cerimônias fúnebres em geral ou mesmo as de homenagem que lhes são feitas anualmente nas casas, são momentos em que o culto como um todo abre-lhes oficialmente um espaço no qual as leis que vigoram são as suas. E as leis dos eguns, ao contrário das dos orixás, são rígidas e inflexíveis: infringir o ritual, nestes momentos, é dar-lhes o direito de levar consigo o infrator. Em outras palavras: nestes momentos tornam-se tênues as fronteiras que separam simbolicamente a vida da morte, e o menor deslize pode fazer com que os vivos ultrapassem-nas.

Na hora da saída o caixão avança e recua, alternadamente, 9 vezes — o nú-

mero ritual dos eguns — até sair pela porta. Este movimento de vai-e-vem, como já referi outras vezes, é relacionado aos mortos. Diz o preceito que o caixão deve ser levado até a primeira encruzilhada em mãos, os tamboreiros tocando de costas, acompanhando o morto. Só aí é colocado no carro fúnebre.

A Mãe Ester referia que antigamente o caixão era levado a pé até o cemitério, sendo difícil determinar se era um costume tradicional do grupo, um ato copiado da sociedade branca, de assim levar todos os grandes personagens, ou falta de recursos para pagar o veículo, hipótese esta que acho pouco provável. Nas principais esquinas o féretro era colocado ao solo enquanto que, ao som dos tambores, formava-se a roda-de-eguns em torno dele. Assim teria sido feito com o Príncipe Custódio, um dos mais famosos pais-de-santo que o Rio Grande do Sul conheceu. Quando da morte de outra proeminente mãe-de-santo, Apolinária da Oiá, o cortejo provocou tal ajuntamento que o tráfego teve de ser suspenso nas imediações de onde passava.

Na chegada ao cemitério, o caixão, ao som dos tambores e cânticos fúnebres, novamente faz o movimento de balanço por nove vezes, sendo que na despedida final, à beira do túmulo, abanam-se lenços brancos. O Ayrton do Xangô acrescenta um detalhe: deve-se levantar e abaixar o caixão 3 vezes — o mesmo movimento de vai-e-vem — “para que ele sente direito na terra”. Isto é, poderia ser acrescentado, dizer simbolicamente ao egum que deve ficar ali, sem vir perturbar os vivos.

2. Os eguns

Para a Mãe Moça, os eguns são “almas de pessoas ou minas (africanos, antigos) que morreram; andam pelo ar, em todos os lugares. Eles são cegos, tapados (obtusos, burros) e, por não se convencerem bem que morreram, querem continuar a viver junto com as pessoas, junto ao que era deles”. São estes motivos que fazem do egum uma entidade perigosa, pois “encosta-se” nos humanos para tentar reaver de volta aquilo que agora lhe falta e tanto deseja: a vida. Pela mudança brusca de situação, igualmente, ficam “irritados e desnorteados”, sentindo-se “solitários”, longe dos seus antigos companheiros de culto, que procuram levar para junto de si. E de certa forma não fazem isto por maldade intrínseca, mas por não perceberem bem as coisas. Corre-se maior risco quanto maiores nossas relações no parentesco de religião com o morto; quanto ao consanguíneo, exceção feita a parentes pertencentes ao culto, praticamente nada poderá acontecer.

Ocorrida a morte, o egum começa imediatamente a movimentar-se e vai: para sua própria casa de culto, se for o de um chefe; e para a de seu pai ou mãe-de-santo se for filho-de-santo. Mas pode ir alternadamente para as moradias ou templos das outras pessoas ligadas ao seu templo. Segundo o batuqueiro, a presença do egum logo é percebida: alta madrugada, escutam-se ruídos estranhos, barulhos inexplicáveis nas panelas da cozinha, passos misteriosos nas escadas.

A babalôa Léa da Oxum recomenda que nestas ocasiões não se deve “excomungar” (xingar) para que não fiquem mais brabos, mas sim, recomendar-lhes em voz alta coisas como “vá para o Reino da Glória!”, “vá ganhar luz!”. Podem também, segundo ela, tornarem-se visíveis, e sua forma é a humana, o que transparece igualmente em outras informações: a Mãe Ester, ao fazer o “amalá-de-eguns”, similar ao que se faz para o Xangô mas com repolho (em vez de mostarda), cuidava de descascar a ponta das bananas, “para o egum botar a boca”.

Além destes problemas o egum pode provocar doenças, mal-estar, e faz com que as pessoas briguem. Pela situação instável que toma conta de todos, diz-se que estão “na balança”. É um termo que parece não apenas sugerir instabilidade como o mesmo movimento de vai-e-vem. Além disto, balança é o nome de uma cerimônia, como vimos no ciclo ritual, que avança e recua e oferece risco de morte se os participantes deixarem as mãos escaparem.

São muitos os relatos de casos em que estes problemas aconteceram. Referindo-se à C. do Xangô, de quem falei antes, um filho-de-santo da Mãe Ester comentou: “No dia da morte da C., nem bem ela morreu e o egum já veio direto para cá (o templo da Mãe Ester) e começou a perturbar, criando fofocas e mal-estar na casa toda; ninguém pregou o olho a noite inteira, de puro medo!”

Embora o egum tenha uma conotação muito forte de perigoso, há pessoas que afirmam que o perigo é maior logo após a morte, quando sentem-se mais perdidos, e depois vai se atenuando até os 7 anos, quando se tornam bons e podem ajudar os humanos. A Mãe Ester, tendo anunciado uma missa-de-eguns (o mesmo aressum, ritual fúnebre), referiu: “Todos (os da casa) devem ajudar, porque quem é que não tem um parente que já morreu? É preciso porque, que Deus nos livre, alguém cair na rua, alguma coisa, e eles estão aí prá nos defender na hora precisa”. Este período de 7 anos foi mencionado também pela Mãe Moça: “Antes de 7 anos não se espere nada (de bom) de egum. Depois de 7 anos, no cemitério ou vagando pelo mundo, é espírito-de-luz, é bom e sobe para o astral. Egum se encosta a perturbar porque não tem luz para procurar salvação”. Segundo ela, a forma de fazer com que o egum adquira luz é “doutiná-lo”: “O egum precisa ser doutrinado. Quando se faz um serviço para doença, por exemplo, pode-se passar algumas velas no corpo do doente e depois levar e acender no balé, que é o mesmo que tirar a doença com a mão! É assim que se doutrina o egum!”

3. A sociedade mítica dos eguns.

A sociedade dos eguns tem muitos paralelismos com a humana e a dos orixás, embora, digamos, muito mais simplificada do que as destes últimos

Pode-se supor, grosso modo, que há entre os eguns um certo nível de relacionamento social, possuem uma identidade própria (o mesmo nome do orixá da pessoa a quem pertenciam), pelo qual podem ser chamados. Guardam também certas divisões de categorias entre si, como “pai-de-santo”, “tamboreiro”, tal como eram em vida.

A Mãe Moça dividia-os em dois grandes grupos: os que têm e os que não têm luz. Os primeiros são os habitualmente homenageados da casa (que são ancestrais ou parentes de religião), recebem os sacrifícios anuais e foram “batizados”, como veremos na missa-de-eguns. Os restantes pertencem ao segundo grupo. Entretanto, apesar destas diferenças, não parecem haver entre eles as desavenças, intrigas, problemas, tal como acontece com os humanos ou os orixás, porque estão unidos, ao que se pode deduzir, em torno de seu objetivo maior, que é tentar absorver a vida das pessoas. O babalá Ademar do Ogum, traçando diferenças entre o comportamento dos eguns e o dos orixás, comentou: “Orixá, se um quer castigar o filho, se o Bará quer castigar o filho, o Ogum entra de advogado, eles são orixás, eles se conversam lá entre eles; mas egum não, puxa tudo pro mesmo lado: vamos castigar (diz um)? Vamos castigar! — e a gente recebe a bomba toda!”

A deduzir das palavras do mesmo pai-de-santo, pode-se atribuir aos eguns a qualidade de poder promover, como os humanos, cultos similares aos que são feitos nos templos, nele utilizando os mesmos objetos rituais, como os tambores. Tal como as pessoas, eles não gostam de comidas cruas e, da mesma forma que podem fazer festas, podem cozinhar os alimentos, mas desde que disponham dos necessários implementos: fogão, panelas, etc. Por esta razão é que a inhã, o tambor principal da orquestra ritual, deve ser despachado (jogado num rio) nas cerimônias fúnebres, e as comidas que se oferecem ao egum têm de ser cozidas. O Ademar conta dois casos envolvendo tais aspectos.

No primeiro falou de um sonho que teve, relacionado a um episódio ocorrido na missa fúnebre da Mãe Ester, de quem era tamboreiro oficial e filho-de-santo: a inhã, que deveria ter sido despachada, terminou ficando indevidamente, segundo a opinião dele, com um outro filho-de-santo da casa. Ele relata e comenta: “E tive um sonho em que fui chamado na antiga casa dela, no Mont’Serrat (bairro): estavam só me esperando para apertar o couro do tambor. Fui, cheguei lá, a falecida estava na casa mas não à vista. A casa não tinha teto — era o cemitério — e os dois tamboreiros já estavam sentados no banco: um era do Xapanã — do mesmo orixá do pai-de-santo dela, o falecido Manoelzinho do Xapanã; e o outro do Oxalá — o orixá do corpo da Velha (Ester). Aí um me disse: nós te esperamos para apertar a inhã, mas a gente não pode porque ela tá toda amassada, e então eu acordei. Vê, ela uma babalôa com aquele monte de filhos! Ela está querendo o tambor, lá onde ela estiver, para tocar para os filhos, mas não pode porque não entregaram a inhã prá ela”. O segundo caso é sobre um aressum que assistiu: “No carrêgo (oferendas, despacho para o egum) botaram todas as comidas cozidas, mas resolveram botar mais coisas que tinham sido compradas para a missa mas não tinham preparado — arroz, feijão — além das roupas comuns do pai-de-santo. Eu preveni o pessoal: as roupas comuns podia dar pros pobres. Mas as comidas cruas, para despachar, por direito tinha que despachar junto as panelas, o fogão, o botijão de gás, os fósforos, para que, fosse onde ele estivesse, tivesse condições de preparar a comida, mas não adiantou. Daí, passou uma semana e ele estava na casa do filho, pedindo as panelas e tudo o mais, o sal, os temperos, e eu

acho que tiveram que despachar, não fiquei sabendo mais do caso”.

Como grupo, genericamente, os eguns moram no cemitério — a Lomba — embora não precisem necessariamente ficar ali. Os eguns dos que foram filiados ao culto podem ficar nos balés que lhes foram consagrados nos templos.

Pelo fato de nos cemitérios estarem todos os eguns em geral (incluindo os dos não-batuqueiros, perigosos também) os filiados ao culto evitam passar por sua proximidade especialmente, à noite. O Érico do Ogum, referindo o fato, afirmou: “Passar pela Lomba de noite é o mesmo que pedir que um deles nos caia em cima, porque o egum ataca principalmente de noite”. É a presença dos eguns, que faz com que sejam colocadas ali a maioria das oferendas a eles feitas, sejam para fins de feitiçaria sejam para doenças, mais comumente. Em Porto Alegre, no bairro da Azenha, onde se localizam os maiores cemitérios da cidade, os cantos de muro e as ruas adjacentes a eles estão constantemente cheios de despachos para os eguns: panos coloridos, bandejas, alguidares com alimentos rituais, velas às centenas, aves e às vezes pequenos quadrúpedes sacrificados, garrafas de cachaça e não raro bonequinhos de pano representando pessoas, que podem ser utilizados tanto para fins de feitiçaria (e aí são crivados de agulhas, por exemplo) ou para a saúde. Para acentuar a identificação, o nome do indivíduo pode ser colocado sob as roupas do boneco.

4. Os eguns e a saúde.

Quando um egum se encosta em alguém, a vítima vai ficando fraca e doente. Se já está doente, encosta com mais facilidade. A consulta aos búzios indica o que deve ser feito. Se o egum já “tomou conta da pessoa”, como mencionou o Érico do Ogum, ele pode até “responder”, dar respostas pelo jogo adivinhatório e dizer o que deseja em troca da daquela vida. Outros dizem que são os sintomas e a gravidade da doença, a resistência do paciente a tratamentos místicos e médicos, além do olhar clínico de um chefe competente, que indicam as medidas a serem tomadas, a oferenda a ser feita ao egum. Às vezes o tratamento consiste em fazer uma “limpeza” mística, o que afasta a entidade, e depois submeter o paciente a um borí, o que reforça sua cabeça e dá forças a seu orixá para que auxilie o filho.

Isto foi o que aconteceu como um jovem pai-de-santo argentino que veio trazido especialmente de Buenos Aires a Porto Alegre para as mãos da babalôa Santinha do Ogum, que detectou a presença de um egum. Em surto psicótico quase catatônico, o sujeito não dormia a vários dias, inclusive durante 30 horas de viagem. Pela extrema agressividade e inquietude que mostrava, a mãe-de-santo resolvera me telefonar, pois ela e as pessoas que o acompanhavam estavam a ponto de apelar para uma clínica psiquiátrica. Como pude verificar, apresentava respiração e batimentos cardíacos muito acelerados, olhos esbugalhados, musculatura enrijecida, quase alheio ao que se passava, comunicando-se apenas por monossílabos. Após longa consulta ao búzio, pois o caso era considerado tão grave que fa-

zer o borí era muito arriscado, a Santinha decidiu fazer a cerimônia submetendo-o a uma limpeza e logo em seguida ao borí.

Cerca de uma hora depois, como testemunhei, começou a sair do surto, relaxando o corpo e a fisionomia, conseguindo dormir a noite inteira, e isto apesar do enorme barulho e agitação, o templo cheio de pessoas por ser a “entrega do ano”, 31 de dezembro. No dia seguinte andava pela casa, começara a falar e pediu para tomar um banho, comportamento nada coerente, em geral, com tais surtos psicóticos. Como os estados demenciados, também, quase sempre são atribuídos a encostos de egum, é comum que chefes compareçam a hospitais psiquiátricos para “tirar loucos”, no que parecem ter sucesso. De qualquer forma, mostram que tais processos terapêuticos deveriam receber maior atenção da medicina erudita, normalmente encastelada em seus pressupostos academicistas, tema a que volto adiante.

Uma das cerimônias mais comuns para livrar o indivíduo dos espíritos chama-se “troca” (que se é muito grave é “troca-de-vida”) pois subentende-se uma barganha com o egum: se dá a vida de um animal (ou órgãos, como veremos) em lugar da vida da pessoa. O animal normalmente é uma ave, mas pode implicar, se o caso for mais sério, num quadrúpede, que pode ser até um “boi” (touro). No caso de órgãos, estes coincidem com os mais afetados do doente. Por ser “cego” e “burro”, principalmente, é que o egum aceita com certa facilidade tais trocas. Além do mais, as coisas lhe ficam mais fáceis, porque o animal é levado de “bandeja” — facilidades — na Lomba, onde moram, como me assinalou um filho-de-santo.

A troca.

Numa destas cerimônias, na casa da Mãe Moça, a doente era uma senhora de cerca de 60 anos, a M. com sérios problemas cardíacos, cuja causa fora atribuída a um egum. Medicamente sabe-se que afecções cardíacas seguidamente estão muito ligadas a fatores emocionais. Decorre daí que a terapia mística, com toda a sua riqueza de práticas rituais, além da maior profundidade da relação paciente-terapeuta e da personalização do atendimento, em geral faz bom efeito. Em função do problema ela fora internada dias antes em um hospital e seu estado, segundo informações dos da casa, era tão ruim que um outro serviço mais “leve” tinha sido feito antes da troca. A troca é considerada “pesada”, pois envolve a presença do sangue do animal sacrificado e, de acordo com a Mãe Moça, “só o sangue já chega para levar ela embora (matar)”. O serviço leve fora realizado às escondidas no próprio hospital (aliás, o que é comum e conta com a conivência do pessoal da enfermagem, muitos dos quais “de religião”). Paralelamente, no templo, uma grande vela branca havia sido fincada numa terrina com canjica branca, cor e comida do Oxalá, a quem a M. pertencia. Dois dias depois ela melhorara e recebera alta do internamento e agora viera fazer a troca.

A cerimônia começou com toques de tambor e cânticos, o que provo-

cou a possessão de alguns dos presentes por seus orixás. Estes levaram a M. até a porta do quarto-de-santo, que foi aberta, colocaram-na em pé e trouxeram uma grande vara de marmeleiro, que foi quebrada exatamente na altura da enferma. Alguns orixás pegaram panos coloridos — verde, vermelho, rosa, branco, preto e azul — cores que, combinadas ou individualmente compõem as cores rituais de quase todos eles. Estes panos foram cortados em tiras, dobrados ao meio e reunidos num feixe, chamado de “facho” ou “vassoura”, que é um objeto ritual pertencente ao Xapanã, o orixá da doença. Eles são passados no corpo da doente, de cima para baixo, cabeça, braços e pernas. Depois da vassoura seguiram-se dois feixes de varas de marmelo, com as quais dão-se batidinhas, desde o alto da cabeça até os pés, terminando com uma pancada vigorosa no chão. São 7 varas, no total, e pertencem a Ogum. Depois esfregam-lhe um pacote de milho torrado, comida do Bará Lodê, o que “abre os caminhos”; uma galinha amarela viva (Oxum); um pacote com pipocas (Xapanã e Ogum); e finalmente 7 velas apagadas. Este ritual compreende uma “limpeza”, e representa tanto o afastamento forçado do egum pela presença e contato com os objetos sagrados dos orixás (a quem o egum respeita), como a fixação da doença nestes mesmos objetos. O indivíduo, assim, tem seus caminhos “abertos” — vida em ritmo normal, resolvida — além da proteção mística dos orixás. Encerrada a limpeza, a Oxum da Mãe Moça, que havia baixado, sacrifica a galinha, abrindo-lhe o abdômen. Em seguida coloca-a dentro de uma sacola de pano, na porta do quarto-de-santo, enterrando 7 pregos comuns em suas vísceras. Observe-se: a galinha substituiu a vítima, mas vai simbolicamente “morta” pelo traspasse de seus órgãos vitais. Ao redor desta colocou as velas, acesas, em disposição quadrangular, as varas, quebradas em pedaços, os panos e, rasgadas, algumas peças velhas de roupa de baixo da mulher. Os presentes, incluindo meu colega de pesquisa, o médico Ronaldo Brum, e eu, somos convidados a ajoelhar frente à sacola e jogar três punhadinhos de “minhá-minhá” (farinha de mandioca com dendê, pertencente a Ogum), no ventre aberto da galinha. A cada punhadinho se diz em voz alta: “Em vez da M. vai esta galinha”.

O tambor, que havia parado, recomeça. As velas são apagadas, quebradas em três pedaços e colocadas na sacola e esta, ao som do cântico chamado “ate-té”, de eguns, começa a ser embalada, recuando e avançando 9 vezes em direção à porta.

Todos estes atos são simbólicos: começa-se com a expulsão do egum pela presença dos orixás. A vara grande e as roupas de baixo, algo que pela dimensão e contato com o corpo seriam como que uma projeção da identidade do indivíduo, “representam-no”, são “entregues” ao egum, que recebe-los-á, especialmente porque, “cego” e “tapado”, não se dá conta, exatamente, do que acontece. Velas em quadrilátero (tal como nos velórios), os movimentos de embalo da sacola, deixam bem claro para todos os envolvidos, mortos, deuses, homens, o que é de uns e de outros. O convencimento ao egum ainda é reforçado pelas palavras rituais expressando a troca da vida da M. pela da galinha.

Quem vai levar o “erú” (oferenda para mortos) até o cemitério, acompanhando o Valdomiro, seremos ambos, o Ronaldo e eu. Como não-iniciados (e portanto desprotegidos), recebemos dois colares-de-guia consagrados aos orixás, o que impedirá que os eguns se aproximem de nós. Chegamos ao cemitério pelo caminho que nos parecia mais próximo. O cemitério escolhido, o da colônia espanhola, nesta época tinha as cercas em muito mau estado, arames falhados e decompostos, pelos quais passamos, caminhando junto às sepulturas rasas. Num túmulo branco que o luar destacava, o Valdomiro despejou o conteúdo da sacola e então voltamos. Na saída ele quebrou, no granito do meio-fio, uma garrafa de cachaça, dizendo em voz alta, como para ser bem ouvido: “É para os pretos-velhos e os exús da Lomba!”. Na sarjeta acendeu uma vela. Mais adiante, ao passarmos pela primeira encruzilhada, pediu que parássemos o carro, largando pela janela o conteúdo de um pacote de milho torrado, “para o Bará do cruzeiro”. A volta para casa foi orientada especialmente por ele no sentido de que fizéssemos um trajeto diferente do da ida ao cemitério, “pois os eguns sabem que a gente está trazendo coisas para eles e estão assim — e junta dos dedos, indicando quantidade — em volta do auto!”. Na chegada, os orixás, que ainda estavam “no mundo” (na possessão), vêm até a rua trazendo quartinhas com água sagrada e, enchendo a boca, dão grandes assoprões em nós três e interior do carro, inclusive porta-malas, capô do motor, rodas. Isto se chama “assagêu” e serve para prevenir se “alguma coisa” acaso tivesse vindo acompanhando o carro.

O assagêu corresponde ao encerramento das cerimônias, e as pessoas, que não podiam sair do templo antes que voltássemos, agora estão liberadas. Quanto ao egum, que nos acompanhou na ida, permanecerá no cemitério.

5. Os eguns e a feitiçaria.

De modo geral, os eguns têm papel importantíssimo na feitiçaria. Quando alguém quer prejudicar a outrem, chama um egum, promete-lhe uma oferenda indicando o que quer pela tarefa e manda-o atrás da vítima, na qual o egum se encostará e poderá causar-lhe inclusive a morte, como vimos. Chamar um egum é simples: basta ir no cemitério, à noite, ou no balé da casa e, em voz alta, oferecer a barganha para algum em especial; ou para o primeiro que vier.

É voz geral que o egum troca seus serviços por ninharias: “Egum aceita e trabalha por qualquer coisa que a gente dê para ele, até um toquinho de pau”, declarou-me o pai-de-santo Jorge do Oxalá. De tudo, entretanto, o que mais aprecia é sangue, pois “sangue é vida”, como disse o Érico do Ogum. Mas, assim como cumpre o que se lhe encomendou, cobra rigorosamente o que foi prometido em troca: oferendas para os orixás, se há algo errado, demora no cumprimento da promessa ou esta ficou aquém do prometido, “eles passam a mão por cima (relevam) porque são pais e mães, refere o Érico; mas para egum tem de ser tudo muito direitinho, e se ter muito cuidado, porque eles não dão colher (“de chá”, gíria — facilidades): errou, o pau come e não adianta nada. A Fulana, só porque

esqueceu de colocar umas porcariazinhas sem importância que tinha prometido, caiu mortinha, de borco, em cima do próprio serviço (oferenda)”.

Há muitos casos em que se contam ataques de eguns enviados por desafetos e inimigos, e este é um temor sempre presente entre o pessoal ligado ao Batuque. Um filiado ao culto relatou-me que descobriu, em sua casa, um egum que tinha sido mandado para prejudicá-lo: “Tu sabes que os eguns gostam de lugares escuros, e aqui em casa se meteram no banheiro, que não tem janela para a rua, é escuro. Ele estava lá dentro e fez a minha mulher levar um tombo que quase se quebrou!”. As providências tomadas foram mandar fazer uma limpeza ritual na casa e trocar a lâmpada do banheiro por uma mais forte, o que resolveu o problema.

Uma ocasião muito propícia e aproveitada para mandar espíritos de mortos contra alguém são as “missas-de-egum”, de que trato mais adiante. Ali, como veremos, há pessoas que colocam bilhetinhos com nomes de inimigos nos sacos ou balaios que acomodam a comida dos mortos, o que equivale a “entregar” os primeiros a eles.

Crença difundida é que quem trabalha demais com os eguns fica com a “mão torta”, isto é, não consegue fazer trabalhos “para o bem” com eficiência. Contam-se muitos casos, também, de gente que, após passar toda a vida praticando feitiçarias, morreram entre grandes sofrimentos, a pele apodrecendo, feridas, mas principalmente virando “bruxas” na hora da morte, isto é, ficando com corpo escurecido e encolhendo muito. O Érico comentou: “O pessoal que se dedica à feitiçaria, levam na cabeça (prejudicam-se) e seu final é na miséria: o pai-de-santo X., que andava vestido miseravelmente; a finada J., da casa da Mãe Moça, que ficou com uns 80 centímetros antes de morrer. Ao adoecer perdeu a voz, mas nos últimos momentos virou bruxa e começou a falar, contando o que tinha feito. A Mãe Moça até fez um toque para ver se o Bará dela podia superar o egum que tinha com ela mas não adiantou. A L. da Iemanjá largou a pele: onde sentava a pele caía!”.

Um tipo de feitiçaria também envolvendo eguns é a “troca de cabeças”, que nada tem a ver, assinala-se, com o de engano ao identificar o orixá do indivíduo. A troca de cabeças é feita em geral para postergar a morte de alguém, normalmente velho e doente. Parte-se do princípio que sua hora de “ir para o outro lado” já está próxima, e os eguns, que estão sabendo disto, fazem força para carregá-lo. Então troca-se sua cabeça com a de alguém mais jovem, que morre em seu lugar. Comenta-se muito de uma certa casa em que o chefe, muito doente, sobrevivia milagrosamente, enquanto que outras pessoas mais jovens morriam subitamente, pois ele trocava-as pela dele. O babalá João do Xapanã, sabendo que eu iria às cerimônias fúnebres de outro chefe, famoso, desaconselhou-me taxativamente pois, como havia muita gente velha na casa, seguramente aproveitariam a oportunidade para trocarem cabeças; e eu, sendo de fora, poderia ser escolhido para a troca.

A relação da feitiçaria e cura ligadas aos eguns é tão grande que, como disse, torna muito intensa a movimentação do pessoal das religiões afro-brasileiras locais em torno aos cemitérios. No cemitério da Santa Casa de Misericórdia, no bairro da Azenha, os funcionários identificam de longe quem vem fazer serviços, pois trazem sacolas com os implementos necessários, não sendo molestados. Ali, em determinada ocasião, encontrei um caixãozinho de defunto com um boneco de pano em seu interior, fato informado como corriqueiro pelo pessoal. O mesmo fora jogado dentro do forno crematório, onde se misturavam velhas ossadas humanas com restos de ataúdes. Na parte inferior do forno, onde se acende o fogo, a área foi fechada com uma tela especial na qual a administração do cemitério mandou afixar uma placa: “É favor não botar despacho. Proibido”. Mais abaixo, junto ao cruzeiro-mestre, há vestígios de despachos em quantidade: velas, moedas, charutos, pedaços de bonecos de pano apodrecidos pelo tempo.

6. O balé.

Muitas casas de Batuque possuem o “balé” ou “buraco”, local especialmente dedicado aos eguns e onde os ancestrais de religião do chefe do templo “moram”. Sempre fica nos fundos do terreno e em local pouco acessível ou até cercado, especialmente se há crianças na casa.

As cerimônias maiores feitas no balé ocorrem, normalmente, uma vez por ano; e necessariamente, quando morre algum pronto do templo. Nestas cerimônias são feitos sacrifícios de animais e colocadas oferendas de alimentos, como será visto, numa escavação do solo. Daí o nome de buraco.

O culto é dedicado mais especialmente aos espíritos dos parentes de religião do chefe: seu pai ou mãe, irmãos, filhos ou filhas-de-santo, mas os eguns genéricos de certa forma são homenageados. Mesmo eguns de parentes rituais íntimos com os quais se mantinham boas relações são considerados perigosos. Lidar com eles também exige muita cautela e conhecimentos. No balé da casa da mãe Ester, por exemplo, eram homenageados principalmente o egum de seu pai-de-santo, Manoelzinho do Xapanã, e de sua irmã-de-ventre e de-santo, Eugênia Ferreira. Mas outros eguns ligados de alguma forma à casa eram também homenageados.

Para a mãe-de-santo Santinha do Ogum, ter balé “sentado” (consagrado) em casa é mais uma questão de comodidade, já que poupa idas ao cemitério, com o mesmo efeito; mas por outro lado, pelos cuidados que o balé exige, principalmente pelos gastos e obrigações que devem ser cumpridas, representa um compromisso muito sério. Fundamentalmente, o balé é um recurso com que uma casa de Batuque conta para atuar em certos casos de doença, defender-se contra ameaças externas, sendo que tal defesa pode traduzir-se por um contra-ataque envolvendo a feitiçaria.

A maioria das casas de culto possui balé, mas este pode ter conotação e forma diferentes de acordo com o tipo de compromisso que o chefe resolveu as-

sumir com os mortos, além dos objetivos que tem em relação a eles. Em casas como a da Mãe Moça, a utilização principal era para fins de culto propriamente dito e doença. Por esta razão a casinhola era simples, de madeira, móvel, sem fundo e vazia, embora dispusesse de porta, como praticamente todas. Era, como as outras similares, de pequenas dimensões, como uma casinha de cachorro de tamanho médio, muito mal cuidada, pintura antiga, a madeira carcomida pela ação do tempo.

Na casa da Mãe Ester o balé até era mais simples, porque não fora propriamente sentado, ao contrário do da Mãe Moça. Tratava-se de um velho tonel de ferro semi-destruído pelos anos e enterrado até o meio no solo. Por ocasião das cerimônias os animais eram sacrificados sobre a terra sem que se fizessem escavações. A terra atingida pelo sangue era retirada posteriormente e despachada na praia junto com as sobras da "missa". Isto, de acordo com a Mãe Ester, é porque havia deixado a casa em usufruto para seus netos consagüíneos que, após sua morte poderiam vendê-la, como de fato aconteceu. E com o balé sentado oficialmente, como já mencionei no início do capítulo, os eguns iriam sentir-se donos do local e tornariam insuportável a vida dos novos proprietários, especialmente se não fossem de religião.

Casas que dedicam-se mais à feitiçaria sentam um balé completo, isto é, constróem uma casinha maior dentro da qual pode haver a imitação de um túmulo em tamanho próximo do natural, onde podem ser encontrados até ossos humanos conseguidos nos cemitérios. Um chefe mostrou-me um balé destes, afirmando que mantinha ali, escravizado, o egum de seu pai-de-santo: "Eu domino ele, mas ele não me domina", dizia. No interior da casa, com cerca de 2,50 metros por 1,20 de largura havia, no centro, uma réplica de sepultura, caiada de branco e com uma cruz de madeira à cabeceira. Ao lado, sobre um caixote de madeira, há um alguidar com um grande ocutá do Xangô Dé-im, um Aganjú mas "da barra pesada" (ligado especialmente à feitiçaria); junto, uma balança de metal, símbolo do mesmo orixá, além de miniaturas das demais "armas de todos os orixás" — punhais, facas, lanças, foices, etc. Isto é para ele "ir bem armado quando tiver que trabalhar junto com o egum". Removendo a laje que servia de tampa ao túmulo, mostrou-me seu interior, onde havia ossos já descarnados de antigos sacrifícios de animais, alguidares de barro com vestígio de comida ritual e algumas fotografias de pessoas, já recobertas com teias de aranha. Ao perguntar-lhe o que estavam fazendo ali, deu uma risada e disse: "Ah, isto foi umas malvadezas que andei fazendo por aí!"

Segundo o babalá Ayrton do Xangô, o balé tem muita serventia, porque um erro que acaso se cometa no quarto-de-santo (relacionado com os orixás, pois) "pode ser tirado no balé; mas o contrário não dá: errou, lá, o azar é teu, te segura!"

Os eguns em Itaparica e no Rio Grande do Sul.

As cerimônias do culto dos eguns em Porto Alegre quase nada têm a ver com o da Ilha de Itaparica, na Bahia. Um dos únicos pontos em comum, além de estar relacionado aos ancestrais, seria o caráter de perigo que o egum oferece. Entretanto, pelas observações que fiz ali, em 1972, a periculosidade dos eguns locais nem de longe se parece com os do Batuque. Segundo informações de um participante do culto, lá, o contato com o egum produziria apenas queimaduras similares às de urtigas. Não havia, também, um medo mais intenso, como aqui. Naquela ocasião, um grupo de rapazes brincava muito, em plena cerimônia: ficavam em volta da janela e da porta de entrada, espreitando um enorme egum que perambulava pelo pátio. Entre risadas, davam grandes e teatrais pulos para trás, com demonstrações propositadamente exageradas de susto cada vez que o egum batia, de surpresa, com sua longa vara nas grades de madeira da janela. Alguns do grupo, sempre rindo e brincando, logo que o egum se afastava, abriam a porta e saíam correndo, sob a luz da Lua, por uma trilha no meio do mato, até outro candomblé similar próximo. Não demorava muito voltavam, e assim passaram a noite inteira. O clima de brincadeiras também existe aqui, mas não a tal ponto, pois o medo é grande. Numa missa-de-eguns, salvo nas ocasiões permitidas, ninguém se arriscaria a sair para o pátio, pois seria se expor, pela crença batuqueira, a uma morte certa.

A missa de eguns tem pontos em comum, isto sim, com o ritual do "sirrum" e do "axexé" referidos por autores como Querino (1955: 96, 97), Bastide (1973: 335-362) e Santos (1976: 231-235). Os termos "sirrum" e "aressum" assemelham-se; "axexé", tem a mesma conotação no Rio Grande do Sul, embora conhecido por muito pouca gente.

7. O "aressum" ou "missa-de-eguns".

"Aressum", "arissum", "missa-de-eguns", "missa-da-Nação" ou simplesmente "missa" são sinônimos: é um conjunto de cerimônias, ou feitos no sexto e sétimo dias após a morte de alguém de religião ou anualmente, na grande maioria dos templos, para homenagear os respectivos ancestrais de culto. Neste último caso, a missa é feita cerca de um mês antes da festa maior do templo e tem um sentido propiciatório: fazendo-se primeiro para os eguns, eles estarão satisfeitos e não irão interferir no bom andamento da festa. Porque, caso contrário basta eles provocarem a morte de alguém da casa durante as cerimônias dos orixás para que esta fique "quebrada", isto é, tudo o que foi feito, as comidas, os sacrifícios de animais, nada valerá e terá de ser refeito.

Como as atitudes dos eguns são muito imprevisíveis, entretanto, ainda assim tomam-se certas cautelas para evitar sua quebra. Uma delas é conservar durante todo o tempo da festa, no chão do quarto-de-santo, um amalá, comida de Xangô, orixá que "come junto com os mortos" e não teme sua presença. Isto

porque "domina os eguns" juntamente com uma de suas mulheres, a Iansã. Entende-se que o amalá "ataca tudo", ou seja neutraliza as interferências dos eguns. Melhor ainda se tem "carneiro no chão", se foi sacrificado um carneiro para o mesmo orixá. Esta relação com os mortos se dá porque em Porto Alegre o Xangô é associado ao Arcanjo São Miguel, padroeiro do mais famoso cemitério da cidade.

Conforme o Ayrton do Xangô, se tem carneiro no chão a festa não quebra, mas suspendê-la é uma questão de educação, de solidariedade e respeito com alguém que faleceu. Para outros, havendo o amalá e o carneiro, pode-se terminar tranqüilamente a parte começada, suspender as cerimônias por algum tempo e depois retomar a seqüência, como se não tivesse sido interrompida. Útil lembrar que uma festa para orixás pode durar, normalmente quinze, mas em certos casos mais de trinta dias, e custa muito dinheiro, daí a importância de se evitar sua quebra. Em caso de falecimento de parentes apenas consangüíneos de alguém que, suponhamos, esteja "no chão", sacrificando para seu orixá, nada altera a validade da cerimônia que fez desde que naquele momento não tome conhecimento da morte do outro, o que todos esforçam-se para esconder-lhe.

O aressum é um ritual quase tão dispendioso ou mais do que a festa para os orixás porque, se o morto for um chefe, há necessidade de se sacrificar grande número de aves e quadrúpedes para ele; ou melhor, para todos os orixás que ele tinha sentos. Além disto, deve-se fazer grande quantidade de comida para o egum e para as pessoas que participam do ritual, sendo necessário, seguidamente, pagar os serviços do oficiante da cerimônia e dos tamboreiros. E não é qualquer chefe que sabe oficiá-la corretamente (e o mínimo erro, aí, é fatal, ao contrário da festa dos orixás) e nem qualquer tamboreiro que sabe os toques. O dinheiro é recolhido principalmente entre os filho-de-santo do morto, mas amigos ou parentes de religião costumam contribuir, pois estão igualmente envolvidos no problema. Como a quantia é alta, muitas vezes os materiais só podem ser reunidos muitos dias depois do prazo ritual de 7 dias e então o egum, como vimos, começa a criar problemas.

Para a descrição do aressum vou adotar procedimento semelhante ao que usei no ciclo ritual dos orixás, dividindo-o primeiramente em dois momentos: o Sexto dia e o Sétimo dia com as respectivas seqüências dos acontecimentos.

Sexto dia – A matança ou "serão-da-missa".

É na matança da missa-de-eguns que são feitos os sacrifícios de animais, cerimônia que ocorre sempre à noite. Para descrever a matança e a "missa" vou tomar como base os rituais feitos para o egum da babalôa D. da Oxum, filha-de-santo da Mãe Moça, em 6 de maio de 1971. Entretanto, insiro observações feitas em outros locais e datas, especialmente das casas da Mãe Moça e da Mãe Ester. Mencione-se que ambas praticavam o chamado "Batuque puro", embora a primeira tivesse em sua casa um congá da Umbanda, religião em que atuara quando mais jovem, abandonando-a depois. Entretanto, algumas das integrantes do templo

faziam ocasionalmente sessões de Umbanda. Por estes motivos, a visão dos acontecimentos por parte da Mãe Moça mostram, bem mais do que a outra, influência espírita-kardecista. No templo da segunda também havia muitas pessoas que frequentavam ou eram proprietárias de terreiros de Linha-cruzada (o que inclui a Umbanda), cuja interpretação dos acontecimentos influenciava os outros, inclusive a chefe. A influência da Umbanda e sua visão kardecista, aliás, em grau maior ou menor, não é incomum nos praticantes do Batuque, assunto que será aprofundado na parte da cosmovisão batuqueira.

O "desligamento".

A matança do aressum da D. foi realizada em seu próprio templo e oficiada pela Mãe Moça.

Na ocasião, à noite, próximo à porta da frente foi colocada uma fileira de implementos: a. um pires com "sabão-da-costa"; b. uma bacia com "mieró-de-egum" (água com folhas maceradas e outras substâncias); c. um pires com "pó-de-pemba" preta; d. um pires com pó-de-pemba marrom; e. um pires com pó-de-pemba branco; f. um pires com palitos. A pessoa deve, ao chegar, pegar o sabão, e nesta rigorosa ordem, molhar as mãos no mieró e, com a ponta dos dedos, ir colocando, na palma de uma delas, a pemba preta, a marrom e a branca. Enxugando as mãos junto com todos os pós e enxugando-as na bacia. Isto feito, deve passá-las ao longo do corpo (alguns até passavam-nas sob as roupas) de cima para baixo, como se tirassem poeira; de vez em quando esfregavam uma palma na outra sobre a bacia como se ali colocassem a poeira tirada. Finalmente, pegam-se tantos palitos quantos forem os nossos familiares que ficaram em casa, jogando-os na bacia e fazendo-lhe um cumprimento: mãos espalmadas, palmas para baixo, levantam-se e abaixam-se rapidamente as mesmas 3 vezes sobre o mieró, sem tocá-lo. É um gesto, aliás, feito em várias ocasiões solenes, no Batuque. Não se enxugam as mãos, deixando-as secar ao natural.

Esta cerimônia é chamada de "desligamento" porque seu objetivo é desligar nossos familiares da provável influência ou mesmo de um ataque do egum. Todos os implementos tem significação: o sabão-da-costa ("costa da África"), de cor escura, e suposta procedência africana, é às vezes usado em banhos rituais. O mieró também é feito para os orixás, um líquido verde-escuro; o de egum, porém, em algumas casas leva erva-mate, que não faz parte do dos santos, além de ser quase preto, pois contém pó de café. A ordem de uso das pombas, do preto para o branco, conforme a Mãe Moça, é "para ir clareando a alma do morto". Os nomes populares das ervas e folhas empregadas naquele dia eram: "orô", espada-de-são jorge, malva cheirosa, guiné, bananeira, dinheiro-em-penca, mangericão, levante, onda-do-mar. A pemba é extraída de uma pedra tipo giz, também de suposta origem africana e colorida com anilinas, a ela atribuindo-se poderes místicos. Entre outros aspectos, é através do uso de implementos desta origem, não importa se legítimos ou não, que o grupo avoca sua africanidade.

Os ritos do balé.

Feito o desligamento, as pessoas foram se reunindo no salão da casa de culto, conversando, contando as novidades. Logo que passou a meia-noite a Mãe Moça chama o grupo para os fundos do terreno, onde está o balé. Sob a casinhola, que fora afastada, tinham aberto um buraco, na terra, de cerca de 50 cm de lado por 1 metro de profundidade. Por sobre ele, para iluminar o local, penduraram uma lâmpada elétrica.

A Mãe Moça, quem oficia a cerimônia, ajoelha-se numas tábuas sobre as bordas da escavação e chama em voz alta o egum por seu novo nome — a palavra “egum” acrescida do nome de seu orixá particular. Paralelamente coloca lá dentro colheres de sal, azeite de dendê, mel e água, fazendo com as mãos o mesmo cumprimento que todos fizeram na bacia de mieró, na entrada. “Boto tudo isto, principalmente o sal e a água para batizar o egum”, comenta comigo, que assisto de perto.

Na casa da Mãe Ester, junto ao balé, ela fala coloquialmente com os espíritos antes do início dos sacrifícios: “Pai Manoel (seu-pai-de-santo) e Eugênia Ferreira (irmã-de-ventre e santo): que vocês ajudem! As dores que eu tenho nas pernas, que me curem! Eugênia Ferreira e Francisco, que receberão estes axorôs! (sangue dos animais que vai sacrificar). Xangô Loló, que sempre respondeu nesta missa, que ajude também! (Neste meio tempo alguns dos presentes adiantam-se com papéizinhos onde, teoricamente deveriam constar pedidos de auxílio, mas podem ser feitiçaria. Os papéizinhos são colocados no fundo do tonel e sobre eles a oficiante começa a fazer os sacrifícios. Mata um galo preto): Que o Joãozinho do Bará (famoso pai-de-santo já falecido) seja meu amigo como foi em vida! E se for chamado para fazer algum mal, que não atenda! Que nunca espírito nenhum prejudique esta casa, e defenda de bruxaria, feitiçaria, fofoca, polícia! (Mata as aves joga-lhes as cabeças em uma grande bacia, mandando quebrar seus membros — asas, pernas, coxas). O aressum do Ogum é para cortar as atrapalhões do Manoel (seu filho-de-santo) e que elas se cortem com os cutás que eu vou despachar amanhã! Se alguém quiser fazer um feitiço no cemitério, para mim ou para os meus filhos, que leve este mal nas costas, principalmente se for irmão! (Mata para Odé). Que a Maria, que tinha um orixá poderoso, que o egum tenha o mesmo poder! O Antônio, que receba este axorô que estou dando de toda a boa vontade. (Comenta para mim:) Estamos dando uma festa para eles, os espíritos. Manoel Matias (seu pai-de-santo) receba este axorô para eu vencer demandas! (Comenta em voz bem alta, aludindo a alguém que agora colocou um papelzinho no barril.) Não boto papelzinho porque depois vão dizer que boto o nome dos filhos, mas só peço para o bem! Tem muitos filhos que falam mal de mim, querem ser mais do que eu. Eu quero tudo de bom para mim e para os meus filhos, principalmente estes que estão aqui agora, neste aressum! Maria Ferreira, que a tua alma esteve muito tempo sem nós! (Pega em seguida umas velas, passa-as no corpo, principalmente nas pernas e coloca-as fincadas, acesas, no fundo do balé. São nove, o

número místico dos eguns. Depois, sobre elas e o sangue, despeja uma bacia de mieró-de-egum. Diz:) Vamos rezar um padre-nosso por estes que já foram. (Rezam; depois, uma salve-rainha e uma ave-maria, e então todos começam a “limpar-se”, afastando-se de costas).

No balé da D. a Mãe Moça começa os sacrifícios. Pede um cabrito: “Pode ser qualquer um, para egum pode ser qualquer um, e não precisa lavar as patas, viu?” (como seria se fosse para os orixás). É um cabrito para o Bará Lodê, e quem vai sacrificá-lo é o Valdomiro, seu tamboreiro, filho-de-santo, e quem normalmente sacrifica para o Bará Lodê na casa dela. Ele estende solenemente as mãos e ela deposita nestas, também com solenidade e o cumprimento ritual que já vimos, a faca especial de matar para eguns. Com este gesto delega a seu auxiliar o poder sagrado. O cabrito é seguro firmemente por um outro auxiliar e o Valdomiro corta-lhe o pescoço, jogando sua cabeça para o fundo da escavação, mas de modo que fique com o focinho voltado para a frente do templo. O corpo do animal é colocado sobre um saco aberto no solo, a “mesa” ritual, e suas patas são ajeitadas para que fiquem também voltados para a rua.

O Valdomiro continua a sacrificar: um galo para o Bará Lodê e um para o Ogum Avagã. Enquanto trabalha, ele e a Mãe Moça conversam, brincam, dando apartes jocosos na conversa do grupo em volta, umas quarenta pessoas, que também riem e fazem comentários sobre o que se passa. O assunto principal é o recente casamento do Valdomiro, de 65 anos, aproximadamente, com uma mulher bem mais jovem. A Mãe Moça diz bem alto: “O Valdomiro tá fraco! Noivinho de quatro meses! Até esqueceu de fazer o que eu pedi ontem!” — e o grupo inteiro ri às gargalhadas. Comenta comigo: “Tem de ter alegria, o egum gosta de bastante alegria”. O Valdomiro continua a sacrificar, desta vez um galo. Neste momento, a chuva, que iniciara intermitentemente desde a tarde, começa a cair com violência, obrigando que eu proteja a máquina fotográfica, o flash e molhando o papel do arquivo de notas. Atrás de mim, um senhor idoso pergunta: “Mãe, posso botar o chapéu?” e ela diz: “Pode, mas tem de botar ao contrário, com o bico prá trás”.

Com estes pequenos detalhes acentuam-se as diferenças entre o ritual dos orixás e dos eguns.

Para o Valdomiro, que equilibra-se com dificuldade nas bordas do buraco, ela previne rindo: “Cuidado para não cair, hem, olha lá! Se tu cair não inteira outro ano, viu?!”. Ele sacrifica ainda quatro pombos, sempre falando em voz alta, para que os eguns saibam a quem se destinam: “São para o Bará!” e devolve com o mesmo ritual, para a Mãe Moça, a faca que dela recebera. Ela manda trazer outro cabrito, preto com manchas brancas: “É para o Xapanã!”. O cabrito berra assustado, mas é sacrificado, o que não aconteceria se fosse nas ocasiões normais para os orixás. Em seguida mata uma ovelha branca para a Iemanjá.

Seguros pelos ajudantes, os animais são mantidos no ar sobre o buraco até que o sangue escorra completamente. Enquanto isto ela dá instruções, presta atenção a tudo o que se passa à volta: “Bota o acaçá no cabrito!”. Ela refere-se a uma comida de Oxalá, milho branco cozido e amassado, posto num pequeno embru-

lho de folhas de bananeira e colocado entre as pernas dos animais sacrificados. “Dois galos para Xangô e duas galinhas para a Iemanjá e mais dois galos para o Xapanã, viu? Quantos galos tem? Bota todos os que tiver. Para egum qualquer cor serve, mas tem de ter. A gente pode se encrencar com o santo, mas com egum não! Esta cabrita já deu cria? Não? Então não pode! Como ela (a D.) era mais velha, a cabrita tem que ser mais velha!”.

Estas relações — animal que já deu cria para quem teve filhos, fêmeas para orixás-mulher e macho para homens, animais mais jovens para quem é jovem e vice-versa, são o reflexo da compreensão batuqueira de mundo, em que cada coisa tem o seu lugar e todas estão relacionadas na ordem cósmica.

Terminada a matança, no fundo do buraco há uma pasta sanguinolenta em meio à qual afloram as cabeças e chifres dos animais. Em cada parede, na terra, o Valdomiro finca uma vela (quatro, no total) ato que assinala que o que está ali pertence ao egum, pois “coisa velada (de “velar”) é coisa de morto”. O grupo, agora, dirige-se para dentro de casa. De frente à porta temos que chegar e entrar de costas, dando uma meia-volta quando se passa no portal. O Érico do Ogum, que é filho-de-santo da Mãe Moça e está presente às cerimônias explica: “O egum está aí, perto da porta, e a gente não pode dar as costas para ele porque ele pode aproveitar para nos cair em cima! Egum não ataca pela frente, só pelas costas”.

Os ritos do salão — o “café”.

Segundo a Mãe Ester, o egum, nestes dias de missa, tem de ter licença para entrar, pois a casa tem dono, seu orixá padroeiro. Por isto a porta tem de ser ostensivamente aberta antes do começo da cerimônia.

Dentro do templo da falecida D., alguém passa com uma bandeja de cálices: de cachaça, para os homens, e vermute para as mulheres. Hoje, ao contrário da festa para os orixás, onde a bebida alcoólica é totalmente proibida, é recomendável que se beba um pouco, mas não podem ficar restos dentro do copo, pois do contrário o egum “bebe com a pessoa”, o que representará sua morte.

Para as cerimônias, a principal peça utilizada será o salão, a mesma onde se faziam as danças para os orixás. A não ser pela movimentação e os trajes das pessoas, a maioria sem as vestes rituais, em roupas comuns, só um observador treinado perceberá que se trata de um ritual fúnebre do Batuque: a decoração da casa não foi alterada; pelas paredes há os mesmos quadros de santos católicos associados aos orixás, como em qualquer destes templos. Uma foto grande da Mãe Moça, mãe-de-santo da morta, está colocada sobre a porta do quarto-de-santo, o lugar de honra da casa.

Neste momento uma grande mesa é trazida para o salão, colocada em seu centro e coberta com uma toalha, no meio da qual puseram um cálice de vermute e um de cachaça. Um filho-de-santo da casa, o Jorge, que está próximo, me diz: “É para ela!”. Junto aos cálices botaram um copo d’água, um prato com bola-

chas, um com fatias de pão e outro com nacos de marmelada e goiabada.

Enquanto a mesa vai sendo servida, converso com o Jorge, que vai fazendo observações, bebo a cachaça em pequenos goles, faço fotos, tomo notas. Quando me afasto um pouco e volto, descubro que o cálice, que deixara sobre um balcão, desaparecera: alguém levava-o para a cozinha, embora ainda tivesse um restinho no fundo. O Jorge, então, alarma-se, pois a busca na cozinha fora inútil. Vamos então à Mãe Moça, que escuta o caso e diz tranqüilamente: “Não tem problema, ele não é da religião e não vai acontecer nada!” — e o final da frase é com ênfase. Isto resolve o caso, pois quem fala é alguém em que todos depositam a máxima confiança, que conhece muito bem o que faz.

Da cozinha a Mãe Moça trouxe solenemente uma xícara de café com leite, o elemento central da cerimônia, e outra de chá. É interessante que o costume de tomar café com leite não é comum, entre os adultos, na classe social que em sua maioria compõem a religião: bebe-se café preto, normalmente. Mas o café para os eguns é sempre com leite, o que lhe dá conotação especial. Certa vez, uma velha filha-de-santo da casa da Mãe Moça com quem eu me dava muito, sabendo que eu gostava de velejar — o que ela considerava o supremo perigo do mundo — recomendava-me grandes cautelas. E brincando, completou: “Cuidado com estes negócios de barcos, porque ninguém está com vontade de ter de tomar café para ti”.

O café e o chá foram colocados na mesa junto aos cálices. Depois vieram pratinhos de sanduíches, fatias de salame e queijo. Tudo isto é do egum, exclusivamente, e não pode ser comido por ninguém. Os pratos dos “pecadores”, os humanos, são colocados na periferia, pratos grandes mas com o mesmo conteúdo dos pequenos. Finalmente trazem 16 — número místico da Oxum, embora pudesse ser qualquer número — xícaras de café com leite, que são postas na borda da mesa. A Mãe Moça vai então até a porta da rua e abre-a com solenidade, o que simboliza o convite para o egum entrar. Depois, tomando lugar à cabeceira, convida os filhos da D., ficando todos de pé frente às suas xícaras. Todos devem permanecer bem apertados, um ao lado do outro, para o egum não entrar no espaço que acaso ficar. Se isto ocorrer, ele “comerá junto” e na saída levará alguém. Todos podem comer o que quiserem (salvo, é claro, as comidas do egum) à vontade e sem pressa, mas não se pode abandonar a mesa: “Podem comer o que quiserem e quanto quiserem, por que hoje é para comer mesmo” diz a Mãe Moça. Ela observa, com toda a calma, até que vê todos terminarem: “Ninguém quer comer mais, mesmo? Não? Então, atenção: quando eu fizer o sinal, sai todo o mundo depressa da mesa, de costas. Pronto!” — e todos dão um passo rápido para trás. Quem ficar, o egum entrará com ele na mesa, carregando-o consigo. Mais duas mesas se sucedem, encerrando-se a cerimônia do café. Até este momento pode-se ainda beber água, comer, fumar, urinar. Depois, quando começarem os cânticos de egum, isto será terminantemente proibido, e a inobservância resultará em morte.

O ambiente, dentro de casa, é semelhante ao que havia lá fora: há risos e brincadeiras, mas o medo do egum imprime uma maldisfarçada tensão em todos os rostos, nos pequenos gestos, nas perguntas de pode e não pode que fazem à Mãe Moça sobre coisas mínimas. Mas ninguém chorava, embora estivessem presen-

tes também parentes consanguíneos da D. e seus filhos-de-santo, porque “se alguém chora, a alma do morto não tem descanso” – ou seja, continuará a perturbar os vivos.

Não quer dizer, entretanto, que nestas ocasiões não haja muita tristeza, pois a relação dos iniciados com seu chefe representa um vínculo extraordinariamente forte, que seguidamente sobrepõe-se até aos de cunho biológico-social. A perda de seu chefe, para o filiado ao Batuque, consiste numa perda irreparável, deixando um vácuo muito difícil de ser preenchido. Sem ele, o indivíduo, mesmo que tenha seu templo, sente-se desarvorado, pois é alguém a quem sempre pode recorrer nas necessidades, pedir conselhos. Sob a tutela do chefe, igualmente, nas festas de sua casa, é que o grupo todo reúne-se, pessoas que se iniciaram às vezes na adolescência, na religião, e convivem durante anos fio.

Por ocasião da morte da Mãe Moça esta tristeza explodiu de forma irrefreável. Até certo ponto das cerimônias foi tudo normal, as brincadeiras, o riso, a alegria, mas uma tristeza profunda, percebia-se, pairava no ar. Pois a casa era muito antiga, com pessoas idosas que tinham centrado toda a sua vida ali o que equivale dizer: em torno à pessoa da Mãe Moça. Na hora da saída de seus objetos rituais, os orixás que estavam “no mundo” um por um, aos pouquinhos, começaram a encostar a cabeça nos ombros uns dos outros e a gemer, gemidos longos e lancinantes, como um choro surdo e dorido. As pessoas presentes, que superlotavam a casa, não resistiram também às lágrimas, inclusive eu porque, mesmo que não fosse formalmente seu filho-de-santo, a relação que se estabeleceu entre nós (como, aliás, como a Mãe Ester) não era muito distante disto. Dentre todas as cerimônias, de todos os tipos e em todas as vezes, a que assisti e participei, durante quase 20 anos de convivência com o Batuque, foi a que me calou mais fundo. Por isto, de certa forma penso que podem entender a natureza do vínculo chefe-acólito. E, pela mesma razão, julgar praticamente impossível, pelo menos em tão longo tempo de pesquisa, um não-envolvimento emocional com o que muitos autores denominam impessoalmente de “informantes” ou os “pesquisados”. Como, em meu caso, pergunto, este envolvimento não ocorreria, se era recebido nos templos de ambas oficialmente na qualidade de pesquisador mas tratado como um filho-de-santo cheio de regalias?

A “roda-de-eguns”.

Mas o ritual no templo da falecida D. vai em andamento. O tamboreiro Valdomiro senta-se no banco dos tamboreiros, preparando-se. A seu lado dois tambores estão de pé, apoiados sobre um dos couros, o encordoamento que lhes dá tensão permanecendo frouxo, o que resultará num som abafado. Se fosse festa para os orixás sua posição seria deitada, cordas bem apertadas, as mãos produzindo batidas secas e vibrantes nos instrumentos. Quem tira as rezas de egum é a Ode-te da Oxum, pois o tamboreiro não as conhece direito, e não é nada prudente cantá-las com erros.

Iniciados os toques, o pessoal vem para o centro do salão e forma uma “roda-de-eguns”, os homens e mulheres respectivamente agrupados em cada semicírculo. Há muitas diferenças entre a roda-de-eguns e a dos orixás. Nesta se dança descalço, enquanto que na dos eguns, de sapatos, o que parece ter certa conota-

ção de desconsideração a eles. O Érico do Ogum parece ter se referido a este fato comentando com ar de desprezo: “Eu é que não tiro sapato prá egum!”. Além disto, não há as coreografias dos orixás: os braços ficam soltos ao longo do corpo, enquanto que os ombros fazem movimentos desengonçados, ensaiando giros para um lado e outro, idênticas às que vimos na descrição do enterro.

Atualmente ninguém mais sabe, no Rio Grande do Sul, o significado exato das palavras dos cânticos rituais. Sabe-se qual o orixá que está sendo homenageado, o sentido geral do canto, ou se são cantos de egum. Em um destes axés, naquele dia, a Mãe Moça coloca a mão entre dois participantes da roda e esta inverte seu movimento, passando a andar para trás, as pessoas arrastando os pés para não pisar o pé do vizinho, passinhos curtos.

Num dos axés, o nome da Oxum da D. é pronunciado, mas em seguida a palavra Oxum é substituída por egum – Oxum Bomí por Egum Bomí. Isto indica ao egum que ele não pertence mais à categoria dos vivos, pois seu nome de religião, que outrora representava sua identidade batuqueira tornou-se nome de morto. Num cântico que o Ayrton do Xangô chama de “ladainha” e executado apenas em cerimônias fúnebres ou do culto aos mortos, da mesma forma pronunciavam-se os nomes dos orixás do morto, seu nome civil e depois, na mesma frase, a expressão “egum”.

A chegada dos orixás.

Terminados todos os cânticos de egum, passa-se a cantar para os orixás, começando pelo Bará, o que provoca a possessão de algumas das pessoas que estão no salão. Isto ocorre em todas as casas de Batuque em certo momento dos rituais fúnebres. Da possessão pelos orixás farei aqui apenas as referências indispensáveis, aprofundando o assunto no próximo capítulo.

Os deuses neste dia, não são saudados como nos outros, com as exclamações rituais que se usam para eles. Também não emitem seus gritos ou gargalhadas característicos, não “batem cabeça” (cumprimentam) o quarto-de-santo ou quem quer que seja: chegam em frente à porta deste e, inclinando-se levemente, fazem curtos giros de ombro. O final da possessão é diferente, porém, da comum: os orixás, da mesma forma que nas suas festas, são despachados no quarto-de-santo; mas enquanto naquelas ocasiões têm os membros e rosto aspergidos de água hoje se despacham somente por pisar na água que se derrama no assoalho. E o estado intermediário entre a possessão e a lucidez, o “axerê”, também não ocorre: despachado o orixá, o possuído volta a si imediatamente, embora possa ficar estonteado por alguns minutos.

As evitações e sua leitura.

Tal como no ciclo ritual dos orixás, a carne dos animais começará a ser preparada durante a noite. A partir deste momento ninguém pode, teoricamente, deixar o templo, a não ser para comparecer, na manhã seguinte, à missa católica

de sétimo dia, encomendada nalguma igreja das imediações. Esta missa faz tanto parte do aressum como a matança ou outro qualquer ritual, e sua ocasional não inclusão nas cerimônias do aressum representaria a não-validade do que foi feito. Durante a noite, também, as pessoas se alternam a auxiliar no preparo do enorme volume de comida ritual e não-ritual, descansam e cochilam como podem, recostadas nas cadeiras. No dia seguinte, depois da missa, o preparo e arrumação das comidas continua, mas o reinício do ritual propriamente dito será apenas à noite.

Mais acima referi que teoricamente ninguém pode deixar a casa no intervalo entre o sexto e o sétimo dias, aqui cabendo um comentário. Digo isto porque, como assinalo em vários momentos do trabalho, há no Batuque uma grande elasticidade quanto às possibilidades de tomadas de decisão o que permite ampla margem de manobra entre os meandros da prática ritual: pode-se, por exemplo, como veremos no próximo capítulo, “conversar” com os orixás e convencê-los do que se quer, explicar-lhe porque teremos que tomar esta ou aquela atitude. Além disto, as situações não raro são tão complexas, tamanha a infinidade de possíveis variáveis intervenientes a serem consideradas, que um mesmo caso facilmente pode comportar várias leituras a partir de suas facetas circunstanciais. Assim, para praticamente tudo há procedimentos rituais que resolvem o problema.

Falo aqui do problema dos que têm de trabalhar no outro dia, não podendo, pois, permanecer no templo. Sendo a maioria dos filiados à religião operários de baixa renda, em que a falta ao serviço resulta em descontos, perda do descanso remunerado e até dispensa do emprego, qual a solução? Assinale-se que, face ao perigo atribuído aos eguns, uma ocasional saída pode tornar-se um problema mais sério do que estes — e não apenas no sentido êmico do caso, pois a chamada “morte vodú”, de que trato mais adiante, parece ser uma realidade. Quando perguntei à Mãe Ester o que precisaria ser feito se se tivesse de sair por razões importantes, como de trabalho, por exemplo a sua resposta foi simplíssima: “A gente despacha uma caneca d’água na frente da casa para dizer pro egum que é um amigo e ele não pensar que se deu as costas (desprezo) prá ele”.

Sétimo dia — a “missa”.

As cerimônias do sétimo dia iniciam com a missa católica previamente encomendada, como mencionei. Para as pessoas que permaneceram na casa são preparadas as refeições comuns, mas tudo o que for feito, primeiramente tem de ser oferecido ao egum e posto em sua mesa, para depois, apenas, ser servido aos humanos.

À noite, na casa da D., umas 150 pessoas estavam presentes. Muitas trajavam roupas comuns, muitas com “lifformes” (uniformes) rituais velhos, como manda o preceito, sendo alguns brancos, a cor que pode ser tomada como o luto. Quem saíra na noite anterior porque tinha que trabalhar, fazia novamente o desligamento, indo depois para o salão.

No quarto de santo, uma grande quantidade de comida ocupa quase todos os espaços disponíveis. As do egum estão no chão, local onde ficam, nos outros dias, as dos orixás e humanos. Entre elas encontram-se as “nhálas-de-egum”, semelhantes às dos deuses, mas enquanto aquelas são fritas, estas são cruas. Além disto, embora incluam, como as outras, asas, pernas, coxas e vísceras das aves, aqui estão só as do lado esquerdo. Da nhálas faz parte, também, uma bolinha de farinha de mandioca crua. Um prato contém o “fervido”, comida exclusiva dos eguns, onde entra, além de carne, “toda a qualidade de verdura” e farinha de mandioca, para engrossar, resultando numa espécie de sopão espesso. Muitas casas fazem o “amalá-de-egum”, similar ao que se faz para Xangô: carne de peçoço ensopada com repolho (para o orixá, com mostarda) sobre um pirão de farinha de mandioca. Em grandes terrinas, no assoalho, também estão, cozidas, as metades esquerdas dos animais. Ao morto são oferecidas, ainda, as “comidas brasileiras” (como se diz no Batuque, para diferenciá-las das rituais) mais comuns: bife, ovos fritos, arroz branco, feijão, saladas, guizado, massas, carnes com diferentes preparos, panquecas. Procuram-se fazer aquelas que ele apreciava especialmente: como a D. gostava muito de ervilhas, ali haviam duas latas, já abertas. Junto com estas estão as comidas-de-obrigação normais dos orixás, oferecidas para os da D: tanto aquelas que eles compartilham com os humanos como as suas exclusivas. No piso, ainda, está a “obrigação” da morta: todos os seus ocutás e quartinhas sagradas, estas vazias e viradas de lado. Cobrindo os objetos, um alá, um grande pano branco pertencente a Oxalá, o orixá maior. Junto a eles alguns panos coloridos que serão usados no final das cerimônias e uns uniformes velhos da dona da casa. O que pertence aos vivos são alimentos dispostos sobre os balcões do peji, e correspondem aos mesmos oferecidos aos orixás, mas nas carnes só há a metade direita das vítimas.

Observe-se que só se utiliza o quarto-de-santo nas cerimônias fúnebres quando morre o chefe do templo, pois, no caso, seus orixás serão despachados. Nas ocasiões em que os eguns são apenas homenageados, anualmente, sua porta permanece fechada, pois é um território exclusivo dos orixás — e “os eguns respeitam os orixás” e vice-versa. Não é demais assinalar que posições diferenciadas, no espaço, das comidas dos vivos, dos mortos e dos orixás, servem para marcar simbolicamente, as diferenças entre tais categorias, bem como dos rituais que lhes são dirigidos.

Na casa da Mãe Ester, quando se faziam estas missas, as “mesas”, uma para seu pai-de-santo e a outra para sua irmã-de-santo e de ventre, eram um espaço delimitado no salão pelas próprias oferendas e bancos, na periferia. Ali, além das comidas iam objetos variados: cachimbo, fumo e cigarros, para o Pai Manoel; e objetos de toucador, sabonetes, espelhos, para a Eugênia Ferreira. Por ocasião de sua morte, aí sim utilizou-se o pará.

Na casa da D., no salão, as pessoas estão sentadas em grupinhos, conversando, enquanto outras auxiliam nas várias tarefas. Sobre a mesa, pratos e bacias acomodam as comidas sagradas dos orixás, idênticas às que estavam no quarto-de-santo: pipocas para o Xapanã e o Ogum, rodela de batata doce frita e acarajé escuro,

para a Iansã; polenta de milho, para a Oxum. Há também grandes travessas com as metades direitas dos animais. A porta da rua permanece completamente aberta, para o egum poder circular.

A um canto, de pé, estão os tambores. Em algumas casas, o único que toca nas missas é a inhã, e deve ser despachado na morte de seu dono; ou desencourado, se é apenas missa de homenagem. Em outras, tocam todos, mas retiram-se depois seus couros. Quando, naquela noite, apalpei um dos tambores para examinar-lhe a tensão, ver se estava frouxo, a Maria do Ogum, que estava por perto me diz: "Não mexe, guri!. Não mexe porque hoje é dia pesado e quem não é pronto não deve mexer. Hoje é missa-de-quatro-pés e tu podes te prejudicar!"

As pessoas que ficaram na casa já se fartaram de comer, mas as que chegaram agora beliscam as comidas da mesa, arrancam lasquinhas de carne assada. A eles é servido um prato de arroz com galinha, que deve ser comido com a mão, de acordo com o preceito ritual. Os restos que se deixarem serão colocados numa grande bacia e depois despachados no buraco.

Entre os grupos que conversam, o assunto maior, como sempre que se encontram, são as "conversas de religião". Mas hoje, como o dia é "deles" pode-se falar sem receio nos eguns, nos episódios em que se envolveram, nas mortes que provocaram, as atitudes que podem tomar.

Numa destas ocasiões, na casa da Mãe Ester, o assunto era um sujeito cuja família era cliente da babalôa. Ele morrera mas não fora embora da casa, criando problemas para todos. A conselho daquela os familiares trouxeram uma fotografia grande, 18x24, do homem para despachar ritualmente com as coisas dos eguns, obrigando-o, assim, a ir-se com eles para o cemitério. Entretanto, na hora de colocar a foto nos balaios ela sumira, e foram inúteis as cuidadosas buscas que o pessoal da casa deu. Claro, num dia de missa há centenas de objetos e materiais espalhados pela casa toda, muitas pessoas que remexem em tudo, mas julgou-se impossível que a fotografia desaparecesse assim no mais, sendo o sumiço atribuído ao egum, que manobrou para ficar.

A "morte vodú".

Na casa da D. falavam de "uma guria que, por distração comeu uma pipquinha só do egum e já não amanheceu, foi o mesmo que comprar passagem!". A própria D., comentavam, morreu na mesma noite em que fez a matança: começou a matar às 11 da noite e às 4 estava morta. A causa não foi egum, mas sua própria Oxum, que castigou-a porque ela teria violado uma norma muito importante: atritada com a Mãe Moça, de quem era filha-de-santo, resolveu matar para si mesma, e por isto sua Oxum levou-a.

Outros casos de morte deviam-se à feitiçaria, como o do filho-de-santo que furtara dinheiro de seu chefe. Este então convocou todas as pessoas da casa e promoveu um feitiço, na frente deles, dizendo que sabia, pelos búzios, quem era o culpado, e que logo ele iria acusar-se. Iniciado o ritual, um dos presentes

começou imediatamente a se sentir mal, confessando o furto, mas o pai-de-santo foi impiedoso, terminando por causar a morte do outro na mesma noite. Há pessoas, contam-se, que uma vez enfeitçadas duram 7 dias, justamente o número mítico dos orixás guerreiros, "da pesada", que podem ser mandados contra o indivíduo.

Tais casos, tudo indica, enquadram-se na chamada "morte vodú", mortes ocorridas em pessoas que se julgavam vítimas de feitiçaria ou haviam cometido graves infrações rituais. Quem primeiro usou o termo foi Cannon (1942). Vários outros autores, como Lester (1972), Lex (1974), Cawte (1983) e Glascock (1983), para falar dos que mais aprofundaram o tema. Das conclusões mais importantes há o fato de que, sob domínio de medo intenso, aliado ao stress e outros fatores, como certas condições pessoais e do meio-ambiente, o indivíduo pode experimentar um descontrole do sistema nervoso autônomo (simpático e parassimpático). Isto resulta num bloqueio lento ou imediato das funções orgânicas vitais, sobrevivendo a morte. De acordo com Lester, o enfeitçado entra em depressão profunda e seu organismo perde a capacidade de "negociar" com processos patogênicos que acaso ocorram (Lester, 1972: 358). Uma combinação de apatia, anorexia e fadiga é igualmente referida pelos pesquisadores. Conhecimentos empíricos dominados pelo xamãs e sacerdotes (e aqui incluem-se os do Batuque) permitem a manipulação do processo: provocando, ao nível do indivíduo, a diminuição do funcionamento vital abaixo dos limites críticos, levando à morte; ou, pelo contrário, promovendo a reversão do quadro, na cura (este talvez o caso do argentino que veio para os cuidados da babalôa Santinha do Ogum, como mencionei páginas atrás). Kalish (1966) fala, ademais, em "morte social": em caso de violação de normas, consciente do erro a pessoa experimenta fortes sentimentos de culpa, rejeitando alimentos e líquidos pelo próprio descontrole do sistema nervoso. Ao mesmo tempo é considerado culpado e abandonado pelos demais.

Em todo este quadro, algumas observações me parecem importantes. Uma delas, em que já toquei antes, é que a medicina ocidental, embora esteja indiscutivelmente muito avançada em determinados campos, métodos e técnicas, em outros, como o que tratamos, parece que apenas engatinha. Quanto às técnicas tradicionais desenvolvidas por estes grupos, apesar de empíricas, têm por trás de si, seguidamente, séculos de observações e experimentos tipo ensaio e erro, de inegável validade — com o que, aliás, os pesquisadores acima concordam. Anteriormente, também, referi o descaso da medicina oficial por tais técnicas; no entanto, praticamente não há médico que negue a validade da ioga, cujos pressupostos são tão empíricos quanto difíceis de serem explicados pela medicina ocidental. Talvez, a razão para a atenção a uma técnica e ao descaso com outra possa ser atribuído em boa parte ao fato de a ioga ser algo de origem "branca", isto é: veio do "Oriente", além de ser veiculada principalmente por material escrito, impresso, o que a legitima em face da concepção ocidental de saber e verdade. Ademais as práticas terapêuticas batuqueiras são do domínio de agentes subalternos e, pior ainda, negros.

Entretanto, a população brasileira em geral — e não se pense que só destas classes subalternas, pelo contrário — acredita nelas. Lévi-Strauss coloca muito bem o problema: “Não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça”. (Lévi-Strauss, 1967: 194-95). Considerando-se estes aspectos, e complementando o que mencionei páginas atrás sobre a morte do Interventor do Estado, em 1938, quem pode afirmar taxativamente que sua morte não foi causada (ou facilitada, se quisermos) efetivamente pela feitiçaria? O Interventor, acrescenta-se, era baiano onde o contexto do feitiço é muito mais presente, ainda, do que no Rio Grande do Sul.

A segunda observação envolve a dinâmica global do culto (para não estender a discussão às relações entre este e a sociedade branca): me parece claro que subjacente a este contexto do feitiço e dos conhecimentos rituais de como manipular com tais forças e entidades sobrenaturais, há o problema do controle social e do poder, que se refletem no relacionamento entre as várias categorias de agentes envolvidos — chefes, filiados e clientes.

A missa na Mãe Moça e na Mãe Ester — aspectos.

Neste momento, na missa da D., a Mãe Moça organiza uma roda idêntica à que foi feita no dia anterior. Enquanto a roda se movimenta, ela vai ao peji e traz uns panos coloridos, entregando-os preferencialmente aos participantes da roda que, sabe, recebem santo. Estes começam a rasgá-los em tiras para fazer as vassouras da limpeza ritual que vimos anteriormente.

Como no dia anterior, após os toques de egum vêm os dos orixás, e novamente ocorrem possessões por estes, especialmente nas pessoas a quem a Mãe Moça entregara tais panos. Com a chegada dos orixás, o perigo maior já passou pois, conforme a babalôa, “quando os orixás chegam os eguns vão embora” — melhor seria dizer, afastam-se para uma distância maior. A partir deste momento já se pode, por exemplo, fumar e urinar, mas comer continua proibido. Os possuídos, feições contraídas, olhos semi-cerrados, lábios proeminentes, dançam por alguns minutos e depois pegam os diversos axés com que se fazem as limpezas rituais de que falei antes, as varas de marmelo, vassouras de Xapanã, aves. Em frente a cada um dos deuses forma-se uma fila de pessoas que são submetidas a meticolosa limpeza. Começa-se pelo axé do Bará e vai até o do Oxalá. Gente que tinha familiares que não puderam vir, trazem roupas, que são “limpas” também e estenderão tal benefício a seu dono tão logo sejam vestidas.

O banquete comunal.

No templo da Mãe Ester, as cerimônias são semelhantes às da Mãe Moça. Aqui, entretanto, parece haver uma nuance sutil, de se dar maior atenção ao egum visando abertamente à proteção futura. O fator de haver uma refeição conjunta é claramente expresso: quando fizeram o desligamento, instruídas pela chefe as pessoas simulavam espalitar os dentes, ao que ela esclarecia: “O palito é por que veio para o jantar, para o banquete. Tanto comeu com a pessoa em vida como na morte. O palito é para dizer que comeu junto”. Seria, pois, uma refeição conjunta, onde participam vivos e mortos, e como tal, uma estratégia para neutralizar a ameaça do egum: Diz Genep: “beber com um morto agrega a este e aos outros mortos, e por conseguinte permite viajar entre eles sem perigo, do mesmo modo que pagar pedágio (dinheiro, etc.)”. (Genep, 1978: 139).

Ao iniciar dos ritos, a Mãe Ester abre solenemente a porta da rua e, a partir de um canto do salão, vem despejando porções de água, numa caneca que tem à mão direita, em direção à entrada. São 9 porções, número de egum. Enquanto isto ela chama em voz alta os mortos. Depois, vai até a rua, despeja o resto do conteúdo da caneca, volta para dentro e fecha a porta. “Eles vão ficar, agora, aqui presentes”, comenta. “Esta mesa, diz em voz enfática, é para vocês, o Pai Manoel e a Eugênia Ferreira”. As comidas do egum levam sal, enquanto que as feitas para os pecadores, uma pitada de açúcar. Como na Mãe Moça, há o arroz com galinha e o fervido.

A possessão por eguns.

Nos dias de eguns, como disse a Mãe Ester, “eles podem baixar mesmo nos melhores cavalos-de-santo (os que experimentam a possessão) porque a festa é deles”. Lá, possessões por eguns ocorriam com frequência, especialmente em filhas-de-santo que atuam no “espiritismo-de-mesa” (kardecistas).

Numa destas ocasiões, durante as rezas (cantos) de egum, uma mulher da casa começa a dar saltos, revira os olhos, dá gargalhadas e termina por atirar-se violentamente para trás, no que é amparada pelos circunstantes mais próximos. Uma pessoa, a meu lado, me cochicha: “Ela é média (médium)-de-transporte e às vezes os eguns chegam nela”. Os orixás, segundo a Mãe Ester, embora sejam donos da cabeça da pessoa, nestes dias dão licença. A chegada do egum polariza as atenções de todos. O tambor, enquanto isto, não parou — são 3 tambores tocando a toda força — mas os berros e gargalhadas do egum sobressaem em meio ao ruído. Ao mesmo tempo, as conversas e comentários sobre o que acontece correm paralelas. Impávida, sentada no meio do salão, arrumando os balaies que serão entregues posteriormente, a dona da casa continua a sua tarefa como se nada acontecesse: escuta, tranqüila, a agitação que o egum provoca às suas costas. Ela espera, naturalmente, que os circunstantes que agora se entendem com ele resolvam o problema. De repente, achando que a impertinência do egum já passa dos

limites, larga de súbito o que está fazendo, endireita-se no banquinho e, com sua voz forte e incisiva e todo o peso de sua autoridade, tropeja: "Quem é este tal de egum que tá aí? Vai dizer o nome de uma vez!". O egum, que resistira às pressões dos outros para identificar-se, intimida-se e começa a falar: "Eu? Eu sou aquela, minha irmã (vira-se para uma mulher próxima), para quem tu viraste a cara!" — e olha fixamente nos olhos da outra, que desvia os seus. Depois diz: "Quero ver as minhas filhas!" — e então trazem duas adolescentes a quem abraça e choram copiosamente em seus ombros. "Rezem por mim", pede finalmente, ao mesmo tempo em que volta a dar pulos, encosta a cabeça no peito de alguém próximo e despacha-se. Uma pessoa da casa, a Emília do Xapanã, me segreda: "É uma filha (de-santo) da Mãe Ester, que estava afastada da casa e morreu fora do Estado, em outro lugar". No corpo das pessoas eles parecem perder seu caráter de perigo e de seres poluídos, pois as outras submetem-se a seus toques físicos, abraços, sem a mínima reação de rejeição.

Em outra missa os eguns criaram muitos problemas, entre os quais o ataque a um velho filho-de-santo da casa cujo orixá, considerado muito poderoso, baixou para defender o cavalo. Segundo se acreditava, este egum teria sido mandado para atacar a chefe da casa, mas terminara atacando o filho-de-santo. A presença de grande número de eguns — invisíveis, mas que todos sabiam presentes — começou a provocar brigas entre o pessoal, que discutiam e destravavam-se pelo menor motivo. Os próprios orixás femininos — algumas oxuns e duas iemanjás que haviam baixado — assustaram-se e correram para perto da Mãe Ester. Foi então que baixaram vários orixás masculinos em seus cavalos, quando um declarou: "Como as mulheres (os orixás femininos) não estão dando conta deles, a gente baixou para garantir!". Neste dia grande número de eguns chegaram em certos cavalos-de-santo também freqüentadores de casas de Umbanda ou centros espíritas. Uma destas pessoas recebeu o egum do próprio pai-de-santo da Mãe Ester, o falecido Manoelzinho do Xapanã, que foi logo identificado por ficar alisando os cabelos com as mãos, tal como ele fazia, e ainda dando seus gritos característicos. Este egum, inclusive, pronunciou longo discurso, agradecendo a missa e, dizendo-se muito satisfeito com o que lhe haviam oferecido, abraçou calorosamente a Mãe Ester a quem chamava de "filha".

A acusação e o feitiço

Entre os eguns presentes, um inicialmente negou-se a dizer quem era, mas, sob a insistência de pessoas tidas como muito hábeis no trato com espíritos, terminou por identificar-se. Então, atirando-se violentamente aos pés da babalôa, pediu-lhe perdão, em altos clamores, pelo mal que lhe havia feito em vida. Confessou ser determinado pai-de-santo, de grande fama, tido por amigo mas que, por inveja da boa situação da Mãe Ester, enterrara, havia muito tempo, um poderoso feitiço no quintal do templo.

Estas declarações produziram grande agitação entre os presentes, os quais

faziam comentários raivosos, aludindo a certas desconfiças anteriores sobre o autor do feitiço, o que agora seu próprio egum confirmava. Tratava-se do fato de terem sabido, através dos búzios, que alguém havia enterrado um feitiço no terreno da casa. As buscas demandaram a abertura de uma valeta enorme e foram consideradas positivas, pois achou-se, em determinado local, várias conchas e uma velha tesoura enferrujada através da qual teriam "cortado" as pernas da Mãe Ester, causando-lhe os problemas que nelas apresentava. Com a descoberta e neutralização do "trabalho", ela logo obtivera melhoras. Tal estória, do conhecimento de todos — e havia alguns que asseguravam ter ajudado a desenterrar o feitiço — corria de boca em boca. A identificação da causa, e, agora, do causador, possivelmente contribuiria, pelas razões examinadas na "morte vodu", para uma melhora ainda maior da doença da babalôa.

A presença deste egum e seus efeitos quanto ao grupo, me afiguram conter dois aspectos importantes. Em primeiro, que enquadram-se numa observação de Turner: "Corporificar a ação invisível de feiticeros e sombras em um símbolo visível ou tangível é um grande passo no sentido de remediá-la. Isto não está longe da prática do moderno psicanalista" (Turner, 1974: 42). Aqui, então temos de volta, num ângulo um pouco diverso, o mesmo problema das terapias médico-místicas: efetivamente, uma casa de Batuque, entre outros aspectos, também fornece atendimento psiquiátrico de baixo custo, acessível ao poder aquisitivo da população pobre, mas nem por isto, pelo menos em muitos pontos, menos eficiente do que os da medicina oficial. Quanto mais que todos os envolvidos acreditam profundamente na sua eficiência, como Lévi-Strauss assinalou.

Boa parte das acusações de "exercício ilegal da Medicina", que pairam sobre ou se efetivam contra estas religiões (em que nunca vi, aliás, fazer-se nada mais do que rituais, além de recomendarem, muitas vezes, a ida ao médico) sem dúvida alguma fazem parte da disputa pelo, diríamos, "mercado da cura", da legitimidade do saber médico. O que é, pergunto, uma medicina "ilegal"? É a que efetivamente resolve o problema ou a chancelada pelas próprias elites que detêm o saber?

O segundo aspecto é que a confissão de culpa do egum e o caso em si me parecem similares ao que Lévi-Strauss refere sobre o adolescente Zuni acusado de ter enfeitado uma jovem. Em lugar de defender-se, ele assume a acusação, terminando, depois de muitos esforços, por encontrar uma pluma com cujo poder declarou que contara para o enfeitamento da vítima. No caso do egum temos também um julgamento em que há um réu (não o possuído", mas a pessoa da entidade que o possui — o pai-de-santo famoso) e o grupo, como acusador e juiz. Diz Lévi-Strauss: "Os juízes não esperam do acusado que ele conteste uma tese, e menos ainda que refute os fatos; exigem-lhe que corrobore um sistema do qual não detém senão um fragmento, e do qual querem que reconstitua o resto de uma maneira apropriada" (...) "A confissão reforçada pela participação, a cumplicidade mesma, dos juízes, transforma o acusado em colaborador da acusação. Graças a ele, a feitiçaria e as idéias que a ela se ligam, escapa a seu modo penoso

de existência na consciência, como conjunto difuso de sentimentos e representações malformuladas, para se encarnar em ser de experiência". (...) Assim, "o adolescente (ou o egum) chegou a se transformar, de ameaça para a segurança física de seu grupo, em garantia de sua coerência mental" (Lévi-Strauss, 1967: 202-203); ou seja, complementando, a crença nos sistemas simbólicos que envolvem a feitiçaria e a existência dos demais poderes e entidades sobrenaturais. Além disto, a acusação, de um ponto de vista (quanto mais respaldada pelo encontro da prova cabal, a tesoura e as conchas), feita pela inveja de um chefe famoso à babalôa, reforça a excelência e o prestígio desta, de seu templo, filia-dos, pois, como diz o ditado popular, "em fruta podre não se joga pedra". De outro ponto reflete as tensões existentes entre os chefes da comunidade do Batuque, exatamente o que Lévi-Strauss quer dizer com "conjunto difuso de sentimentos e representações malformuladas". Com o que, retornamos novamente à questão do poder, mencionada anteriormente, mas que foge ao enfoque do presente trabalho.

Ordem e desordem

Na missa que a Mãe Moça oficiava na casa da D. não houve possessão por eguns, propriamente — como aliás havia no templo daquela. Houve, isto sim, a possessão de uma de suas filhas-de-santo pelo que todos julgaram no início ser seu orixá, cuja forma de manifestação era bem conhecida. Naquele dia, porém, foi estranha. Eu mesmo vi muitas vezes ele chegar, mas hoje era diferente: a mulher permaneceu curvada para a frente defronte à porta do pajé da falecida. A Mãe Moça, que observava a cena, acode rápida, abraça-a, fá-la girar sobre si mesma várias vezes, tal como se faz para consolidar o transe, deita-lhe a cabeça em seu ombro. Mas em vez de a possessão continuar em curso, a outra pôe-se a chorar. A Mãe Moça insiste: abraça-a novamente e sopra-lhe nos ouvidos, como manda o ritual. Neste momento a mulher solta um grito e pula para trás violentamente, caminha meio trôpega em direção à cozinha e só então vem a si. A babalôa e sua ajudante, a Léa da Oxum, trocam olhares preocupados, e acho que adivinho seu pensamento: não era, obviamente, coisa de orixá e sim de eguns, que andam rondando.

No aressum da própria Mãe Ester, onde houve sérias discussões sobre a forma como deveria ser conduzido o ritual, baixaram eguns. Um deles especialmente para apoiar a opinião de um dos envolvidos, defendida, aliás, pela maioria, e que finalmente foi seguida. Este mesmo, mais tarde, abraçava-se com outro, enquanto riam escandalosamente e faziam comentários debochados: "Que bom, minha irmãe, dizia um. Que missa boa: deu tanta briga, deu tanta fofoca!... Como nós (eguns) gosta de fofoca e de briga!" e dava gargalhadas. "Mas a gente está contente, dizia o outro, porque agora ela (a Mãe Ester) está com nós!"

Assim os eguns, numa determinada perspectiva marcam sua posição de associados ao (e promotores do caos no mundo ordenado. Em outra, quando usam o pe-

so deste mesmo poder para dirimir conflitos, indicar quem violou a ética ritual, quem está com a verdade ou não, quem detém o saber maior (e portanto a autoridade) reordenam novamente o mundo. Para usar as palavras de Turner: "O ritual, na verdade, tem o efeito a longo prazo de salientar de maneira mais decisiva as definições sociais do grupo". (Turner, 1974: 207).

A missa na Mãe Ester — símbolos.

Na missa que a Mãe Ester fazia, as pessoas também dançavam de sapatos, como ocorre em todos os templos. Os implementos do desligamento também têm seu "fundamento" — significado — próprio: o pó preto (carvão socado no pilão) é "o túmulo"; o pó marrom (tijolo "virgem", também pulverizado, que ela chamava "telha") é "o barro, a terra onde a gente está enterrado" e o alvaiade é "a luz, a claridade", sendo que a utilização nesta ordem é "para clarear", tal como a Mãe Moça mencionava.

A saudação que os orixás ou pessoas fazem entre si ou para a mesa é diferente da das festas dos deuses. Hoje os tamboreiros foram até seu banco, pegaram os tambores, chegaram solenemente à mesa dos eguns, inclinaram-se levemente, voltaram e iniciaram a tocar. As pessoas, braços estendidos ao longo do corpo, curvaram-se também, apenas, sem espalmar as mãos para baixo e pedir agô, como fariam na festa: ficam apenas no gesto, sem palavras. Após a mesa cumprimentam-se da mesma forma a rua e o pará, cuja porta permanece fechada. Tirados os cânticos de egum, iniciam-se, tal como na Mãe Moça, o dos orixás.

A destruição dos objetos rituais

Após a chegada dos orixás e da limpeza, a cerimônia seguinte é a destruição de todos os objetos rituais e pessoais pertencentes ao morto. Na Mãe Ester eles são colocados em grandes balaies e então destruídos. Inicia-se pelas comidas do egum; depois, na devida ordem, as dos orixás, vindo após os objetos quebrados. Em cada um dos balaies (um para a irmãe-de-santo e outro para o pai-de-santo) ela colocava duas pequenas miniaturas de uniformes rituais, um masculino e um feminino: "Boto dois liformes (uniformes) pequenos para quem morreu se apresentar a Oxalá (Jesus Cristo ou o Divino Espírito Santo) para ele dar luz para eles e mostrar os caminhos". Entre as comidas, pacotinhos contendo açúcar, erva-mate e café para os eguns. Um aspecto interessante é que, por trás do ato de oferecer alimentos ao morto parece haver a crença implícita numa jornada — os "caminhos" como ela dizia — que os mortos devem percorrer, talvez lembrança de concepções ancestrais africanas sobre eles.

Enquanto arruma os balaies vai fazendo comentários em voz alta, recomendações, advertências, ensinamentos: "Babaláu, para ser bom tem de conhecer o fundamento das coisas de um lado (orixás) e de outro (eguns). Não adianta saber, para se defender, só o lado do orixás, porque aí os outros (batuqueiros) bumba! e

faz um gesto de paulada) neles!”. “Babaláu que matou a pouco (para os orixás) não pode ir em missa de eguns; e basta alguém só ter ido no cemitério para não poder ir em festa (de orixás)”. “Missa de babaláu tem de ter um cabrito para o Bará e um para o Xangô, que é dono dos cemitérios”. “Não sobrou muita comida lá embaixo (no andar inferior, onde os pecadores comeram) para botar no balaio. Como vocês comem! (diz para o pessoal e ri). Por isto é que se diz que em dia de missa bate uma fome enorme em todo o mundo. . .”. “Para o egum, o jexá (modalidade ritual) abre à galinha pelas costas, e os outros lados abrem pelo peito”. “Hoje os eguns estão aqui com a gente, eles entram porque a Iemanjá (padroeira do templo) dá licença de entrar no salão, porque a casa tem dono. Mas não tem perigo deles entrarem porque depois a gente faz a limpeza”. “Antes, os balaies ia um para o cemitério e um para a praia, mas hoje eu não boto mais na Lomba porque o povo levava tudo, e hoje só se bota na praia. E hoje a polícia não deixa mais botar no cemitério”. “Gasto mais na missa do que em toque prá Iemanjá, na festa grande”. Depois da missa tem que desencourar os tambores, porque tocou para espírito”. “Hoje os orixás são chamados: eles vêm trabalhar para os eguns porque a festa é deles, dos eguns”. “Este negócio de egum é uma coisa muito séria, que até nem se pode! Quando morreu um filho-de-santo meu, se eu não tivesse o Xangô no chão eu tinha que ter matado nos cutás dele uma galinha e um pato, prá despachar; eu, por acaso, eu tinha lá embaixo (no galinheiro) a galinha e o pato da cor que eu precisava. E não é que os dois estavam bem no galinheiro e morreram de uma hora para outra sem que ninguém fizesse nada?”.

Terminado o trabalho de encher os balaies, ela fez um sinal para o tamboreiro e este começa um novo cântico. Imediatamente as pessoas aproximam-se dos cestos e passam as mãos por todo o corpo, esfregando suas palmas sobre eles. Assim, colocam ali, simbolicamente, toda a contaminação adquirida pelo contato com o egum. No final, a babalôa mata aves sobre tudo, coloca flores e finca várias velas, que são acesas. Ao som do “ateté”, o cântico especial para estas ocasiões, eles são embalados para a frente e para trás e levados para a praia.

Na missa oficiada pela Mãe Moça, ela vai ao quarto-de-santo e começa a retirar, um por um, os objetos rituais da falecida, entregando-os para duas auxiliares, que ficaram na porta: ocutás, uniformes rituais da D., algumas de suas roupas comuns, sapatos, pertences pessoais, as oferendas que estavam no chão e sobre os balcões. Alguém traz dois sacos de farinha e então, munidas de facas, martelo e machadinha, as auxiliares começam a destruir minuciosamente e colocar neles tudo o que vão recebendo: uniformes, roupas, guardanapos de mesa, toalhas e lençóis são feitos em pedaços; sapatos são cortados a faca, vasilhas quebradas a martelo; colares-de-guia rebentados, talheres dobrados ao meio, comidas e pedaços de carne são esmigalhados com as mãos. A Mãe Moça, que simultaneamente superintende a arrumação dos sacos, comenta: “Não podemos despachar os santos velhos (os ocutás dos orixás idosos) junto com os novos: tem de ser no outro saco. Mesmo na aparente confusão, observo a ordem hierárquica dos orixás, que estrutura e encompassa boa parte das relações entre os humanos, na religião, é

respeitada. Entre os jovens vai um Xangô, um cutá escuro numa gamela juntamente com búzios e um colar de contas. Tudo é despejado no saco e a vasilha quebrada ao meio a golpes de faca. Frutas do tabuleiro da Oxum são cortadas e desmanchadas. Uma carteira de cigarros e fósforos, cujos envólucros foram abertos (que vão, como alguém explica, porque a D. fumava) são destruídos um por um.

Em dado momento a Mãe Moça chama alguns filhos-de-santo da dona da casa ao peji e diz-lhe que escolham certos objetos rituais que ela previamente separara. Embora ainda contaminados pela morte, eles materializam o axé a força mística dos orixás. O axé é “um poder que se recebe, se compartilha e se distribui através da prática ritual (. . .) durante a qual certos elementos simbólicos servem de veículo” (Santos, 1976:43). Levando tais objetos, cada um “recebe e herda toda a força material e espiritual que possui o “terreiro” desde a sua fundação” (Idem, loc. cit.). São, assim, a semente da continuidade e da tradição, as raízes, que se perpetuam no tempo.

Quando termina o que havia no quarto-de-santo, um orixá traz o material sólido do desligamento, que é colocado nos sacos; o mieró será despejado, depois, no balé. Sobre os sacos acomodam uma camada de algodão que lhes fecha totalmente a boca, o que significa “abafá-los”, isto é, impedir, simbolicamente, que se espalhe a “sujeira” mística que contém. Por cima do algodão a Mãe Moça verte mel em quantidade, o que representa “adoçar” o egum, fazendo com que fique calmo. Depois tudo é recoberto com flores brancas, a cor do luto, que não são destruídas. Em meio a elas, dispostas num quadrilátero, colocam-se oito velas, quatro em cada saco, que assim é “velado”, identificado aos mortos.

Enquanto se velam os sacos, os restos de comida deixados pelas pessoas são levados para o buraco, que é imediatamente fechado pelo Valdomiro. Mas não é simplesmente jogar de volta a terra: ele vai escolhendo como pode, no escuro, cuidadosamente, o local das pazadas, pois misturados à terra há vestígios de antigos sacrifícios feitos ali para os eguns: “Vou botar este montinho aqui porque tinha restos de velas; ali tem um osso grande”. Terminada a tarefa, ajudado a recolocar a casinha no lugar, sobre o buraco finalmente fechado. No interior desta ele coloca outras quatro velas, calçando a porta, que tinha se desprendido, com um tijolo. Voltamos, então, fazendo novamente a meia-volta na soleira da porta ao entrarmos.

No interior do templo, os preparativos finais da missa vão a caminho. Um Xangô varre o chão com as vassouras de pano, juntando a terra e colocando-a num dos sacos. Estes, por sua vez, são levados para o meio do salão e, enquanto as velas vão se consumindo, os orixás, ao som de um cântico fúnebre, o “ateté”, dançam à volta deles. Outros orixás, usando os mesmos materiais da limpeza dos humanos, vão até os fundos da casa, primeiro na parte interna e depois na externa, e esfregam vigorosamente as paredes de cima a baixo. É a limpeza final, que expulsará o egum definitivamente e purificará as coisas de seu contágio prejudicial. Ao voltarem para o salão sacrificam as aves sobre o conteúdo dos sacos, partem seus membros e acomodam-nas no interior dos mesmos. Em seguida, um dos orixás,

através de assagêus, apaga as velas, quebra-as em três partes e coloca-as, por entre as flores, propositadamente com a base para cima: são pequenos atos, mas que enfatizam sempre as diferenças.

A Mãe Moça, então, faz um sinal aos orixás, que fecham e amarram a boca dos sacos, suspendem-nos no ar e começam a embalá-los, dois passos para a frente e um para trás, 9 vezes, em direção à porta. As pessoas e os outros santos, braços soltos ao longo do corpo, balançam-nos com idênticos movimentos, curvando, no ritmo, suavemente o tórax para diante. É um gesto que, simbolicamente, ajuda a “empurrar” os sacos e o espírito da morta porta a fora. Enquanto isto, eu tomava notas e fotografava as cenas. Foi então que uma velha filha-de-santo da Mãe Moça, a Maria do Ogum, que sempre me dava preciosas explicações sobre tudo o que se passava, chega para mim e pergunta, sorrindo: “Queres que ele fique contigo? Abana, abana os braços, guri!”.

O despacho do “erú”

Na caminhonete, que consegui emprestada especialmente para levar o “erú” (oferenda para mortos), vamos para uma das praias do Guariba. Antes de entrarmos no carro, acomodaram, primeiramente, os sacos no porta-malas dianteiro, que foi considerado o ideal, porque ali eles iriam espacialmente à nossa frente; o contrário, atrás de nós, seria muito perigoso porque está às nossas costas, como alguém solitamente esclarece. No banco do lado vai o médico psiquiatra Ronaldo Brum, que participava da observação. No banco de trás, os deuses. E invisível, mas nos acompanhando, conforme a crença batuqueira, o egum. No caminho, meu colega de pesquisa, fumante inveterado, que ficara praticamente a noite toda sem fumar, acende um cigarro. Um dos orixás então me bate delicadamente no ombro: “Fale para ele que na frente dos pais (orixás) não se fuma”, diz em voz baixa.

Na praia, os santos entram na água até onde podem, abrem a boca dos sacos e deixam-nos ir ao fundo, recuando vagarosamente de costas e sacudindo os braços, enquanto cantamos, todos, novamente o ateté.

Um comentário: no capítulo dos orixás veremos que defendo a posição que o estado de possessão é uma manifestação cultural (e não psicopatológica, como querem alguns autores), isto é, se dá num contexto claramente social e tem um desenrolar bem marcado, com vários momentos sequenciais. Um dos últimos é o despacho do orixá, quando ele deixa o corpo do possuído. Isto acontece quando, na maioria das vezes, respingam-lhe o rosto com água, mas em outras, como vimos no ciclo ritual, (“Os orixás vão para a guerra.”), basta ele pisar no pavimento molhado para despachar-se. Um fato que reforça minha opinião está aqui: se não for no momento ritualmente prescrito para a possessão cessar, ela não cessará: os orixás entraram na água sem que se despachassem.

A volta para casa, nestas condições, é sempre feita, como se viu, por um caminho o mais diverso possível do que se foi, para despistar o egum. E depois, vigorosos assagêus em nós humanos e em todo o veículo, livram-no do contágio.

Nossa chegada marca o final da missa. “Graças a Deus e a Jesus cumpri a minha missão”, diz a Mãe Moça. Depois de trinta dias serão feitas, em ponto menor, outras ofertas de alimento ao egum da falecida D. . Depois, a cada ano, ela será lembrada por seus filhos-de-santo, sua memória perpetuando-se no tempo.

Na fisionomia de todos está bem impressa a marca do cansaço e tensão da noite de vigília. Um pôr um, com expressões de agradecimento e admiração pela babalôa, vem beijar-lhe respeitosamente a mão e pedir-lhe a “bênção”, recebendo em troca palavras afetuosas e um sorriso no rosto cansado.

Já na porta, passo rapidamente os olhos pelo salão e então me deparo, lá em seu canto — mas agora deitados — os dois tambores rituais, como que dizendo, numa linguagem simbólica muda mas perfeitamente inteligível por todos os seres de alguma forma ligados à religião, mortos, vivos e deuses, que o ritual atingira seus objetivos: a ordem voltara a reinar no mundo.

8. O aressum, um ritual de inversão

O cerimonial do aressum compreende um ritual de inversão, no sentido de Turner (1974) em relação ao ciclo ritual (“festa”) dos orixás, o que fica caracterizado pela existência de oposições muito claras nos símbolos que respectivamente compõem-nos.

Relembrando alguns destes aspectos na festa e no aressum: 1. Na festa os tambores permanecem deitados, enquanto no aressum, de pé; seus couros são esticados, na primeira, e afrouxados no segundo; 2. Enquanto que na roda dos orixás se dança descalço, na roda de eguns, de sapatos; mulheres menstruadas não participam da primeira, ao passo que o fazem na segunda; a roda de eguns inverte seus movimentos, avançando e recuando, enquanto que a dos orixás só avança; na dos eguns, a coreografia, refletindo o caráter de imobilidade da morte, tem movimentos comidos, enquanto que as danças dos orixás (entendidos como vivos) são movimentadas; 3. No aressum bebe-se álcool, o que é proibido na festa; 4. Há alimentos exclusivos dos rituais fúnebres, como o fervido e o arroz com galinha, objeto de evitação nos outros dias; ingredientes como o pó de café e a erva-mate fazem parte do mieró-de-eguns, o que não ocorre com o dos orixás; 5. Os alimentos dos vivos e os dos mortos são colocados em posições opostas: os primeiros no alto e os outros no pavimento; 6. As vestes rituais, no aressum, são velhas ou, como no caso do chapéu do filho-de-santo da Mãe Moça, colocadas ao contrário; a veste do defunto é rasgada; 7. Há atos específicos do aressum que não ocorrem na festa e vice-versa: no primeiro, o despacho dos orixás que chegaram é feito por pisarem na água, simplesmente, não havendo o estado de axerê; as saudações entre as várias categorias envolvidas são específicas do aressum e diversas das da festa. A inversão, entretanto, não é total, pois as regras básicas, as posições hierárquicas entre os participantes continuam idênticas.

Turner (1974), valendo-se também dos estudos de Genep (1978), enfatiza a semântica dos símbolos rituais que caracterizam os ritos de passagem, como os

momentos de separação, liminaridade e agregação. E Douglas (1976), destaca o caráter de impureza e periculosidade que cerca os liminares. A partir destes elementos, uma série de interpretações podem ser estabelecidas a respeito do aressum.

1. O egum é um liminar, pois ultrapassou as fronteiras da vida mas, embora morto, continua entre os vivos, não tendo se agregado a seus pares; como liminar, é perigoso e portador de "sujeira" mística;

2. A morte de um integrante de uma casa de culto "contamina" a todas as suas coligadas, pois seu egum movimenta-se de uma para a outra. A representação da morte está simbolizada no esvaziamento das quartinhas de água sagrada que, num enfoque psicanalítico representariam, graças a seu formato e o fato de conter água, um útero humano. O esvaziamento desta água (o líquido amniótico), significaria "útero vazio" ou "não-vida". Os sobreviventes ficam "na balança", isto é entre a vida e a morte. A presença do egum também determina a cessação da comunicação entre o mundo dos deuses e dos homens, pois fecha-se a porta do quarto-de-santo e suspendem-se as festas (onde os deuses descem) e o jogo de búzios;

3. O ritual, atraindo o espírito do morto para um determinado templo transforma este em "reino da morte"; este ato, em contrapartida, descaracteriza os demais templos como tal, ainda mais que os isola pelo rito do "desligamento". Isto é, reduz a zona conflagrada, trazendo o perigo para um local onde poderá ser ritualmente controlado e neutralizado;

4. Os vivos que participam do aressum assumem voluntariamente a condição de liminares ao entrarem no "reino da morte", o templo onde se faz o ritual; são liminares na medida em que são vivos que estão junto aos mortos e separados de seus pares. Como diz Turner, "não estão nem aqui (entre os demais vivos) nem lá" (definitivamente com os mortos) (Turner, 1974:33). "Beber com um morto agrega a este e aos outros mortos" (Gennep, 1978:139). Como agregados ao egum adquirem-lhe a "sujeira" e precisam passar pelo ritual da "limpeza" para poderem agregar-se novamente aos outros vivos;

5. O contágio produzido pelo egum é eliminado por meio de limpezas místicas através de objetos "portadores de axé", a força sagrada (cf. Santos, 1976: 43), pois pertencem aos orixás, cujo poder faz com que sejam imunes aos malefícios de que o morto é portador.

6. O espaço da casa de culto na verdade é sagrado, pois pertence a um orixá. A condição de "cego" e "tapado", é que faz com que o egum tome um espaço sagrado por um território livre. O poder dos orixás e a habilidade do sacerdote são potenciais, como a mola da armadilha: quando o egum toca o que almeja (o sangue do animal) este poder é deflagrado. Ele então é "iniciado" em sua identidade de morto (pelo "batismo") e remetido para junto de seus pares, no cemitério, onde não mais ameaçará a estabilidade do grupo. O afastamento do egum é feito de forma diplomática (para não irritá-lo) mas incisiva: não pertence mais ao reino dos vivos e, perdida esta identidade, deve assumir sua condição de morto.

São atos simbólicos que marcam esta expulsão: a. A exclusão da mesa e da roda, pois não lhe concedem espaço. b. As atitudes desrespeitosas que lhe são dirigidas: dançando de sapatos, com uniformes velhos e permitindo a entrada de mulheres menstruadas na roda ("impuras" graças ao sangue menstrual); c. Os objetos rituais que lhe pertenciam — em outras palavras, que compunham sua rede de relações com os deuses e caracterizavam sua "identidade batuqueira" — são destruídos, fazendo com que este vínculo seja rompido. A troca desta identidade é expressa pela substituição de seu anterior "nome de religião" pelo de "egum" nos versos que lhe cantam; d. Seus antigos companheiros da família de religião expulsam-no para fora através dos gestos, rejeitando-o; e na volta do cemitério deixam-no perdido por caminhos desconhecidos.

Podem ser dito, ainda, que:

1. O egum atua como uma força disruptiva quanto ao grupo batuqueiro: A) Ameaçando destruí-lo fisicamente por tentar causar a morte do maior número possível de seus membros; B) Provocando conflitos, nos templos, por fomentação de discórdias; C) Debochando e perturbando a ordem e o bom andamento das cerimônias;
2. O ritual transforma o componente disruptivo representado pelo egum em elemento construtivo, por: A) Utilizar seu potencial de perigo como arma de defesa ou ataque do grupo; B) Utilizá-lo como elemento de controle social interno do grupo, propondo soluções para os conflitos intra-grupo; C) Por fornecer um modelo "anti-humano" e "antidivino" (perturbador da ordem, criador do caos, anti-social) que acentua, por oposição, os papéis corretos de humano e de deus;
3. A atribuição de alta periculosidade ao egum converte-o em objeto de ódio e repulsa. Entretanto ele corresponde, no caso dos chefes, à alma de alguém praticamente idolatrado, quando em vida, por seus seguidores, como foi visto no capítulo do templo. Em outras palavras, a transformação de um ser amado em odiado pode ser entendida como uma solução para atenuar o sofrimento causado pela ruptura violenta, via morte, do vínculo chefe/filho-de-santo. Assim, o aressum e as crenças que o envolvem podem ser entendidos como uma solução para o problema da morte: "(...) o homem conseguiu socializar a morte, integrá-la no seu universo, arrancar-lhe uma parte de seu assustador poder, domesticá-la e submetê-la à sua voz." (Ziegler, 1977: 69).

Terceira parte
OS DEUSES

Os orixás

Em capítulos anteriores, como na iniciação, por exemplo, foi necessário adiantar certos aspectos dos orixás, como o fato de serem fixados em pedras especiais, seus nomes, algumas características. Aqui, pelo próprio desenvolvimento do texto, alguns destes dados serão retomados ou repetidos, enquanto que outros complementados.

Os orixás ou deuses são basicamente 12, de ambos os sexos, com uma hierarquia por idade que vai do Bará, o primeiro, a Oxalá, o último. Há duas grandes classes básicas de idade: os “jovens”, do Bará até a Obá, e os “velhos”, que são principalmente a Oxum, a Iemanjá e o Oxalá, este o mais velho de todos. O Xapanã, de certa forma está localizado mais para o lado destes do que o dos jovens. Há, porém, tanto entre os primeiros como os últimos, manifestações “jovens” e “velhas” do mesmo orixá: há, por exemplo, o Xangô Velho e o Oxalá Moço, mas quando se refere genericamente a uns e a outros a idéia a eles associada é de pouca ou muita idade. Sabem-se destas características também pelas “passagens”, histórias tradicionais guardadas na memória coletiva da gente do Batuque.

A hierarquia mítica dos orixás ganha importância na cosmogonia batuqueira na medida em que ela se projeta para o mundo da religião (o que equivale dizer, do cotidiano de seus seguidores). Um dos exemplos são os dias da semana, vimos, também relacionados a ela, os quais, dependendo dos deuses que presidem-nos, influenciam a tomada de decisões do batuqueiro. As características dos deuses, como veremos a seguir, compõem um contexto extraordinariamente complexo de símbolos mutuamente relacionados, que abarcam o mundo físico e, especialmente quanto ao mundo dos humanos, fornecem explicações ontológicas, indicam o teor de relações indivíduo-indivíduo e destes consigo mesmos.

Esta ordem, a depender dos “lados”, as modalidades rituais, como vimos na primeira parte do trabalho, pode ter pequenas alterações. Mais especificamente seriam: Bará, Ogum, Iansã ou Oiá, Xangô, Obá (que pode aparecer ao lado do Xangô ou do Xapanã, porque “casa” com ambos) Odé, Otim, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá, cada um associado com um santo católico. Estes doze subdividem-se em vários outros, com nomes, idades e santo católico respectivos. Alguns filiados ao culto fornecem número maior já que colocam como orixás independentes entidades que outros dizem ser apenas manifestações dos 12. Por exemplo, Nanã Burucú (que alguns dizem ser a mais velha das Iemanjás), o Léba (um dos Barás, para outros) e os Bêji, crianças, que não são orixás propriamente ditos. Expressões como “anjo-de-guarda”, “pai (ou mãe)-de-cabeça”, “dono-da-cabeça”, “santo”, são sinônimas de orixá.

Para os crentes do Batuque, a idéia do que é, exatamente um orixá não é bem clara, às vezes revelando influência do kardecismo. Quando perguntei à Mãe Ester qual sua opinião, disse: “Eu sou batuqueira, mas não acho que orixá é o santo da Igreja: é um espírito de luz”. Outro pai-de-santo, João do Xapanã, quan-

do perguntei-lhe que relação havia entre a Iemanjá e o mar, meditou um pouco e respondeu: “Os orixás não são nem bem um espírito, mas uma força espiritual que governa as coisas e que é o fundamento delas. Iemanjá é o fundamento do mistério do mar”. Mas pensar cartesianamente e a todo momento sobre estas coisas da religião não faz parte das preocupações cotidianas do batuqueiro.

Cada orixá está associado a um santo católico, que pode variar de acordo com o orixá específico e até com a tradição (“lado”) da casa. Para o batuqueiro, ambas as entidades são idênticas, e imagens de santos católicos são denominadas de orixás. A babalôa Neuza da Oxum, contando-me que foi a determinada igreja, comentou que viu “um Xapanã que era uma beleza”, referindo-se a uma imagem do Cristo carregando a cruz.

1. A “humanidade” dos orixás

São bastante comuns acusações, por parte de setores da sociedade branca, especialmente dos cristãos, de que os africanos ou os “povos primitivos” criaram seus deuses à imagem dos homens. Enquanto isto, reivindicam para si exatamente o contrário: foi Deus quem criou o homem “à sua imagem e semelhança”. Entretanto, a divindade suprema cristã é representada como um ancião barbudo, autoritário, chamado de “pai”, do sexo masculino, exatamente como os patriarcas da antiga sociedade judaica.

Quanto aos orixás, sua humanidade muito palpante (que eu diria tacitamente reconhecida) faz com que se assemelhem muito aos deuses gregos. Ou melhor, se for correta a suposição de Sodré, os deuses gregos é que teriam procedido dos africanos, sendo Palas Atena inicialmente negra (Sodré, 1988: 81).

Graças a este caráter humano pode-se dialogar e mesmo argumentar e “negociar”, através do búzio ou da possessão, com eles. Mediante oferendas, geralmente podemos reverter as coisas a nosso favor, evitar males previstos. Como os humanos, podem “acostumar-se” com certo modo de serem tratados: se, desde que foram sentados, se se fez um sacrifício anual ao orixá, deve-se conservar este mesmo período. A não ser que haja uma razão muito forte, que seja explicada ao orixá e por ele aceita, sobrevirão complicações. Mas há casos em que ele mesmo, percebendo a má situação econômica do filho, por exemplo, dispõe-se a passar tempos sem “comer”, contentando-se com oferendas menores. Mesmo na invisibilidade (isto é, fora da possessão), são tratados como pessoas. Observei a Mãe Moça, um dia, arrumando os ocutás, no quarto-de-santo. Ela deslocava os alguidares, dizendo carinhosamente: “deixe eu lhe botar um pouquinho mais para lá, meu pai”; “agô, minha mãe”. A semelhança dos humanos, suas imagens são sexuadas eles têm suas preferências por cores, animais, mantêm relações “sociais” de natureza diversa uns com os outros — casamentos, amizades e inimizades, parentesco “consanguíneo”, infidelidades conjugais, ciúmes. E sobretudo, quando vêm ao mundo, na possessão, têm de ser “ensinados” a comportar-se.

Estas características constam de certas estórias tradicionais chamadas "pasagens". Há muitas ocasiões em que se podem observar este caráter humano de que os orixás se revestem, como o Léba da falecida Rôla do Oxalá.

A D. Rôla tinha um Léba e havia sido combinado, por ocasião de seu falecimento, que esta entidade, sentada num ocutá (pedra sagrada), iria para as mãos da babalôa Gratulina do Xapanã. Mas neste meio tempo esta recebeu de herança, de alguém que faleceu em Pelotas, um outro Léba, do qual começou a cuidar, fazer os necessários sacrifícios rituais, etc. Quando foi a hora de encarregar-se do Léba da D. Rôla, a outra alegou que não poderia cuidar de dois lébas, no que lhe deram razão, e então resolveram que este ficaria com uma filha-de-santo da falecida. Ocorre que o Léba não gostou da decisão e começou a dar sinais de contrariedade, criando problemas para os envolvidos, que logo descobriram, pelos búzios, o que acontecia: a pessoa que o levaria era considerada muito jovem para assumir tal responsabilidade. Ainda mais, sendo mulher e menstruando; pois, como todos os barás da rua, não aceita que mulheres, e muito menos férteis, lidem com ele.

Este caso era discutido por um grupo de filiados ao culto, como a falecida Neide do Xangô, enquanto dava-lhes uma carona, de uma festa ritual até sua casa. Diziam que o Léba estava ameaçando, caso fosse transportado para a nova casa, deixar o ocutá — que voltaria a ser uma simples pedra — e aparecer na casa da D. Gratulina. Quando perguntei-lhes sob que forma apareceria, a resposta foi: "de um homem". Entretanto haviam-lhe feito a proposta de que garantiriam que a mesma pessoa que sempre sacrificara para ele, um velho filho-de-santo da D. Rôla, continuaria a fazê-lo, tal como ele, Léba, estava "acostumado". Porém, a entidade ainda não havia decidido.

Esta forma humana, inclusive, aparece em outros relatos, como o do Miguel do Xangô, morador em uma pequena vila popular onde todos se conhecem. Segundo ele, vizinhos afirmam ver de relance, nas madrugadas, próximo à casa mas sem demonstrar más intenções, um "negrao alto", desconhecido. Seus passos podem também ser ouvidos no pátio, "e quando se olha não tem ninguém": é o Bará que ronda, zelando pela segurança do templo. O Ayrton do Xangô menciona que o seu Ogum Avagã gosta muito de beber, como todos os oguns: "Tarde da noite ele chega, bêbado, e a gente ouve ele se arrastando pela parede da rua até chegar na casa dele".

2. A "obrigação" — e os implementos sagrados.

Os orixás podem ser fixados ritualmente em pedras ou objetos, cada um com características especiais. O formato das pedras tem muito a ver com as características do orixá: Oxum por exemplo a dona da água doce e do ouro, cor ritual amarela e cujas filhas humanas tendem a ser rechonchudas, tem um ocutá amarelo-esbranquiçado e arredondado. As pedras, na sua grande maioria são basál-

ticas, seixos rolados de beira de rio. Os orixás, porém em caso de falta de cuidados ou manipulação inadequada com tais objetos, podem abandoná-los.

No caso das pedras, diz a crença batuqueira que elas não podem apresentar rachaduras e têm de ser "vivas", o que se percebe apertando-as na mão: se derem a sensação de serem "frias" possivelmente são vivas. Esta qualidade, inclusive, permitirá que, com os sacrifícios continuados, "cresçam", aumentem de volume e em certos casos até tenham "filhos". A Mãe Moça mostrou-me certa vez um destes ocutás onde, em pequenas cavidades forradas de cristais de rocha, viam-se pedrinhas, quase soltas, semelhantes à maior. No alguidar havia outras, pequenas também, que a babalôa dizia "filhas" da grande pois dela haviam se desprendido. Muitas pessoas relatam casos, também, de terem tido necessidade de trocar as vasilhas originais, pois os cutás cresceram e não couberam mais nelas.

Para "sentar" o orixá, além de a pedra ter as características adequadas, cor, textura, forma, é preciso jogar os búzios e ver se ele concorda em "sentar" nela. Caso positivo, a pedra é imersa num caldo de ervas, o "mieró", sacrificando-se posteriormente sobre ela. "Sentar", como o termo diz, indica que aquele orixá específico está ali fixado, que tem um locus bem identificado onde pode ser cultuado e receber suas oferendas de animais. Podem-se fazer estes sacrifícios em sua intenção simplesmente num prato, também, e são aceitos, mas o fato de estar entronizado no ocutá consubstancia sua presença, ao mesmo tempo que permite formalizar o compromisso mútuo contraído com seu filho humano no quadro de trocas simbólicas — homenagens e oferendas por proteção.

Deste lugar ele "cuida" a cabeça do filho. A relação entre o fato de o orixá estar no ocutá e "ocupando" o filho durante a possessão não é fácil de estabelecer. Para alguns filiados ao culto, quando ocorre a possessão ele sai do ocutá, enquanto que para outros continua simultaneamente em ambos. A ligação simbólica entre os dois elementos, entretanto, é expressa clara e conscientemente: quando se sacrifica sobre o ocutá, desloca-se o animal para que o sangue vá também para a cabeça do iniciando, ajoelhado frente àquele.

Ainda há outro aspecto. Sabe-se que o Ogum, por exemplo, vive no mato. Mas aí trata-se de um ogum genérico. O Ogum específico do Fulano fica no ocutá, embora, como todos os demais, não deixe de ser "do mato", lá podendo receber oferendas. O orixá da pessoa é exclusivamente seu. É possível duas pessoas terem cabeça de Ogum e que sejam do Ogum Oníre. Mas há uma infinidade de oguns Oníre e cada indivíduo tem o seu.

Certos orixás, como o Odé e a Otim, além de pedras, podem também ser sentados em estatuetas de madeira especialmente confeccionadas chamadas de "vulto" ou "amuleto".

3. As "moradas" dos orixás

A Mãe Ester dividia, numa classificação genérica, os orixás em "povo do seco" e "povo da praia". Pertecem ao povo do seco o Bará Lodé, o Ogum. Oíá

(ou Iansã), Xangô, Obá, Odé, Otim, Ossanha, e o Xapanã. Nestes há subdivisões como os “do mato” (Ogum, Oiá, Odé, Otim, Obá, Ossanha); os “do cruzeiro” (os barás, uma das obás e, para alguns, o Xapanã). Na “pedreira” mora o Xangô Godô, o velho, enquanto que o moço Aganjú, que é São Miguel, mora no cemitério, pois um dos mais tradicionais e antigos da cidade tem este nome — São Miguel e Almas. Os do “povo da praia” são o Bará Jelú, de dentro de casa, “cruzeiro-de-praia” que acompanha os “velhos” (a Oxum, a Iemanjá e o Oxalá) além destes últimos.

Estes elementos “seco” e “praia” na verdade integram um grande complexo de pares de símbolos em oposição que se projetam em inúmeros aspectos da religião. Da relação, por exemplo, fazem parte, “terra” e “água”; “salgado” e “doce”; “dendê” e “mel”; “velho” e “moço”; “sangue quente” (os animais terrestres) e “sangue frio” (os peixes). Orixás do seco, de modo geral, comem azeite de dendê ao despachar-se, enquanto que os da praia, mel. No ciclo ritual, como vimos, a primeira festa (a festa propriamente dita) envolve os animais de sangue quente; e a segunda, a “festa-do-peixe”, animais cujo sangue é “frio” na concepção do Batuque. Nesta última também, as pessoas se vestem de branco, a côr de Oxalá. E ele, como mencionei antes, é orixá considerado “velho”, tal como a Iemanjá e a Oxum, suas esposas míticas. Seguindo a correlação, no “peixe” predominam as frutas e os doces, sendo estes justamente um dos alimentos preferidos dos “velhos”.

4. A ordem mítica dos orixás

Algo que se percebe imediatamente, nas denominações dos orixás, nos detalhes de suas características, são as opiniões diversas que cada pessoa tem sobre os mesmos tópicos, o que se explica por tratar-se de um conhecimento codificado apenas ao nível da tradição oral. Muitos destes aspectos devem-se às diferenças de lados — as tradições religiosas — de que cada indivíduo se auto-percebe. Outras vezes porque se tratam de variantes do mesmo orixá, e há um número muito grande deles. Certas denominações, como “tuqué”, “bom” são indicadas como nomes de orixás específicos. Mas, pelo fato de aparecerem como subdenominações de vários deles, provavelmente representem características comuns, como classes de idade idênticas, cujo significado original foi sendo esquecido. Foram, assim, re-lidos e incorporados aos nomes destes orixás, adquirindo novo sentido.

O que procurei retratar, aqui, especialmente na sinopse final de cada orixá, é o que diz a grande maioria das pessoas do culto. Quando reflete a opinião específica de alguém, letras entre parênteses indicam o informante: Ayrton do Xangô (AX); Donga da Iemanjá (DI); Érico do Ogum (EO); D. Mercedes da Iemanjá (MI); Mãe Moça da Oxum (MMO). Aparentemente estas diferenças pouco representam numa visão de fora; mas para a de dentro, são os elementos que estabelecem os territórios de cada “lado” a que os indivíduos se auto-atribuem pertencer. Isto é, embora se reconheçam como portadores de uma identidade batuqueira comum,

procuram conservar suas especificidades grupais de raiz, a diversidade na unidade.

Bará

O Bará é o “dono dos caminhos e dos “cruzeiros” (encruzilhadas), simbolizando o movimento. De acordo com o Ayrton do Xangô, “ele nunca dorme, nunca está parado”. Dependendo de como for tratado, ele pode “fechar” ou “abrir” os caminhos das pessoas, facilitando-lhes a vida ou causando-lhes grandes aborrecimentos. Se for descuidado por seus filhos, alguém com interesses escusos pode prejudicá-los: chama-o, oferece os alimentos que o outro não deu e ele poderá voltar-se contra seu próprio filho e castigá-lo.

Existem basicamente dois barás, o da rua e o de dentro de casa. Da rua, os mais cultuados são o Lodê e o Lanã; e os de dentro de casa, o Adague (do “seco”) e o Jelú ou Ajelú, da “praia”.

O Lodê é para muitos considerado velho, casmurro, que não tolera a presença de mulheres nem de crianças. Segundo a Mãe Moça, “quem tem Lodê sento tem de lavar a cabeça das crianças da casa, porque senão vivem doentes, porque ora ele tá bom, ora ele tá brabo. Às vezes elas não podem nem passar na frente dele”. O orixá fica numa casinhola junto às entradas de acesso dos templos. Junto “senta-se” o Ogum Avagá, tão velho e casmurro como ele, motivo pelo qual se dão muito bem. Ambos são quem garante a segurança da casa, fiscalizando as intenções dos que chegam, controlando os movimentos. O Lodê é o dono dos caminhos e encruzilhadas do seco e para ele é que se fazem a maioria das oferendas nestes locais, os “despachos”. Tem poucos filhos humanos, e estes, segundo Mãe Ester, não devem ser aprontados para ele, devendo se dar sua cabeça para um outro Bará mais calmo. De acordo com ela, “o Lodê, se vem (possessão), vem todo torcido, sapateando. Vai correndo até o cruzeiro, dá três pulos e volta para dentro de casa, e é preciso ter força para quebrar os braços dele (fazer o ritual da “chegada”, completar a possessão)”. Outros dizem que ele pode baixar em seu filho humano por 7 (e outros, 14) vezes no máximo, pois na última “leva o cavalo”, mata-o.

O Jelú é considerado muito criança, não pára quieto, furunga por tudo, mete-se em todos os lugares. A Mãe Ester dizia que era “o mensageiro do Oxalá, da Iemanjá e da Oxum”. Muitas pessoas afirmam, como a Mãe Moça, que ele é “durante seis meses homem e seis meses mulher”. Uma filha-de-santo comentou que quem lida com ele termina aprendendo, pelas suas reações — pois não aceita certas oferendas — quando assume a condição feminina e a masculina. Um aspecto interessante é o fato de ele ter esta característica e estar associado às divindades da água, das quais duas, a Oxum e a Iemanjá, são mulheres; e a terceira, o Oxalá possui traços ambíguos, como o fato de ser o único dos homens que recebe, ao contrário dos outros, animais do sexo feminino: “come junto com as mulheres”. Diferentemente do Lodê, não há problema algum em se aprontar filhos de Jelú para recebê-lo: quando “no mundo”, ele é calmo, de

trato muito afável, dançando harmoniosamente.

Alguns atribuem ao Bará o costume de esconder coisas com o único intuito de que lhe façam oferendas para que as devolva. Uma outra característica sua é que destesta chuva, e nestes dias é inútil entregar-lhe despachos porque não “trabalha”, não atua. Certo dia, numa festa da Mãe Ester, chovia a cântaros, e os barás que estavam “no mundo”, por preceito ritual encarregados de despachar o ecó, puseram-se a choramingar e gemer, porque teriam de enfrentar a chuva. Em outra ocasião semelhante, no templo do Ayrton do Xangô, ele teve de despachar a quartinha do Bará, na hora do ecó, nos quatro cantos da sala, por que com chuva, despachá-la na rua ocasionaria problemas.

Em certos templos o Bará é despachado (quando se encerra o período da possessão) junto à porta da rua.

No Rio Grande do Sul há uma relação não muito clara entre o Bará e o Exú. Se perguntarmos a um filiado ao Batuque sobre o Exú, ele dirá provavelmente que esta entidade só existe na Umbanda ou na Linha-cruzada. E de fato, apenas lá encontrar-se-ão imagens ou símbolos do Exú, que literalmente inexistem nas casas consideradas de Batuque “puro”, como as do Miguel do Xangô, ou da Mãe Ester. Entretanto, praticamente todos os cânticos do Bará falam em Exú. Muitos filiados denominam seguidamente os barás por Exú: ora dizem Bará Lanã, ou Ajelú, ora Exú Lanã. A Mãe Moça, que atuou muitos anos também na Umbanda, dividia-os em, “mansos” e “brabos”: considerava mansos o Adague, o Ava-gã, o Lodê, o Jelú, e afirmava que “moram no Céu”. Aos “brabos” chamava exús e moram no Inferno. Estes, segundo ela, “vem à Lomba (cemitério) para receber os serviços da pesada (feitiçaria)”. Mas muito seguido tratava os “mansos” por “exú”: “Exú Jelú”, “Exú Adague”.

Uma entidade muito relacionado ao Bará é o Léba. Para uns ele é o chefe dos barás, sendo sentado numa casinhola, tal como aqueles, junto à entrada dos templos. Ao se passar por ela, de acordo com algumas pessoas, deve-se cumprimentá-lo esfregando os pés no chão. Mas quando perguntei à Mãe Moça quem era o Léba, botou imediatamente os indicadores para o lado da testa imitando chifres. O pai-de-santo João do Xapanã afirma que a entidade usa uma capa preta, tem pés de bode, e é o “senhor da Lomba (cemitério)”, e “comanda o batalhão de eguns”. Para outros, Léba é o mesmo Xapanã Velho, o Cristo das chagas, que muitos consideram também como “comandante dos eguns” e “dono da Lomba”. A relação entre o Léba e o Xapanã aparece em cânticos deste, onde o nome do outro é mencionado.

Esta evidente associação entre o Exú e o Diabo cristão pode ser computada à pressão cultural da sociedade branca. Para esta, com sua cosmovisão dicotômica e de mundos opostos, torna-se difícil entender a natureza de uma entidade ambígua, como o Exú, que ora fecha ora abre caminhos, deixa-se seduzir por oferendas. E ainda mais, sendo uma divindade “negra”, do “outro” (isto é, não faz parte exclusivamente do lado do “bem”, do “nós”) a classificação como diabo me parece uma decorrência natural.

Sinopse:

1. Símbolos: chave, foice, corrente de ferro; em suas oferendas colocam-se moedinhas;
2. Animais que lhe pertencem:
 - a. Oferecidos: galo vermelho velho; cabrito escuro novo desde que com chifres; pombo escuro;
 - b. Não oferecidos: rato e camundongo. Os camundongos, por esta relação, aliás, são muito tolerados nos pejís, tornando-se bastante mansos;
3. Vegetais: fumo, quebra-tudo (AX); cravos vermelhos;
4. Casa com: Lodê: Obá, Oiá; Jelú: Oxum Pandá;
5. Cor: vermelho;
6. Colar: corrente de ferro;
7. Saudação: Alú-pô;
8. Número: 3, 7 (ou múltiplos de 7);
9. Santo católico: Lodê: São Pedro; Ajelú: Santo Antônio;
10. Caracterização: movimento;
11. Barás mais conhecidos: Lodê, Jelú, Lanã, Adague, Abanadá, Bi, Bô. Alguns filiados incluem nesta lista o Tiriri, que outros dizem que é um exú;
12. “Sentamento”: São pedras basálticas, de formato piramidal ou cônicas, que devem manter-se em posição ereta naturalmente. A do Ajelú, de dentro de casa, considerado “do povo da praia”, é leitosa e translúcida. Na casa da Mãe Ester uma foice de ferro deitada (“para ceifar”) acompanhava o ocutá. A pedra do Bará Adague, também da casa, tem o formato de uma lâmina de faca. A do Lodê, da rua, é piramidal e escura, ficando a foice de pé, para “cortar” (os males que possam advir para o templo).

Ogum

Ogum é o santo da guerra, do ferro e das artes manuais. Orixá considerado violento, representa, na dança, esta característica. Certa vez na casa da mãe-de-santo Mercedes da Iemanjá observei um ogum muito saudado por todos; isto, apesar de dançar violentamente com uma espada de metal, que fazia passar zunindo por sobre as cabeças dos assistentes, obrigando-os a se encolherem: “É para que se se abaxem, mesmo — disse-me depois o seu axerê — para que tenham respeito”. Velhos chefes dizem que antigamente Ogum chegava e ficava no quintal, cuidando do templo, mas depois começou a entrar para dentro de casa, como hoje ocorre. Existe o Ogum Moço, considerado cavaleiro, e que é São Jorge. O velho é representado por uma imagem católica que mostra um guerreiro de armadura apoiado na espada.

Ogum para o Ayrton do Xangô, é, como todos os outros orixás, filho da Iemanjá. Em certos casos, diz ele, mas muito raros, uma pessoa pode ser filho dos dois. Mas, enfatiza: “eles não casam, porque são mãe e filho, ela só mora com

o filho na mesma casa. E assim como mora junto na casa, mora no corpo da pessoa. A mãe não pode preferir um certo filho? Pode!”.

No Rio Grande do Sul, o Ogum está associado à cobra, animal que lhe pertence. A Mãe Moça contou-me que certo dia, no salão do templo começou a dizer, de brincadeira, “vem Ogum!, vem Ogum!” e de repente, por baixo da porta, para espanto de todos, entrou uma pequena cobra verde.

A fama de gostar de bebidas alcoólicas, graças à estória de ter sido embebedado pela Iansã para ela fugir com o Xangô, acompanha o Ogum. Pelo seu caráter guerreiro, é muito solicitado quando se desejam vencer “demandas” – questões pendentes, casos com a polícia.

Em Porto Alegre, no dia 23 de abril, que lhe é consagrado, a imagem do santo sai em procissão da igreja de São Jorge, no bairro Partenon, acontecimento concorridíssimo, especialmente pelos filhos do orixá. Ali, em resposta a saudações como “viva São Jorge!”, ouvem-se “ogú-nhé!”, a da divindade no Batuque.

Sinopse:

1. Símbolos: espada e lança, além dos instrumentos dos ferreiros: martelo, bigorna, esquadro, compasso, tenazes; e implementos de cavalo: ferraduras e cravos;
2. Animais:
 - a. oferecidos: bode escuro; galos vermelhos; pombo escuro; angolista macho;
 - b. não oferecidos: cobra, cachorro;
3. Vegetais: figueira com poucos galhos; bananeira de flor vermelha;
4. Casa com: Oníre: Oiá; Avagã: Iansã Timbuá e muito raramente Obá (AX); Oxum “do foles” (AX);
5. Cor: vermelho e verde;
6. Colar: vermelho e verde;
7. Saudação: ogú-nhé!; ê-xangui-ô (DI);
8. Número 7 ou 14 (ou múltiplos de 7);
9. Santo católico: São Jorge;
10. Caracterização: guerra, ferro, artes manuais;
11. Nomes: Adiolá (da praia); Oníre (que se dividem em: Etó, Dicaró, Diacó (EO); Mejé, Avagã, Eléfa, Djocó, Miratã, Déf, Ciribó, Dilé, Caraló, Orobá, Dalúa, Iré, Ló, Manicéo.
12. “Sentamento”: Segundo o Miguel do Xangô, a representação do Ogum Avagã, da rua, é uma cobra enrolada em uma lança ou faca fincada sobre uma base e o Oníre, só a cobra. O Adiolá é um ocutá esbranquiçado, parecido com o de Oxalá, e difícilíssimo de encontrar. Só quem pode sentá-lo são os filhos de Ogum. Vi outros oguns, na casa da Mãe Moça, sentados em conjuntos de instrumentos de ferreiro, como os enumerados acima.

Iansã ou Oiá

Iansã ou Oiá, uma mulher guerreira, é a dona dos raios, dos ventos, tempestade e redemoinho. Mulher de sexualidade intensa e assumida, atua em todos os campos que envolvam sexo, sendo muito cultuada, por exemplo, pelas prostitutas. De acordo com a Mãe Ester, estas “são todas grandes freguesas da religião, porque estão com a vida sempre encrocada. Quando eu vou para o Interior, passo sempre muito tempo atendendo as mulheres da zona (do meretrício)”. Pela sua sexualidade, também, o Ayrton do Xangô acrescenta que ela é a “dona da esteira” e que em sua “obrigação” se inclui uma miniatura destas, “para ela dormir com Xangô”.

Algumas pessoas fazem diferenças entre a Iansã, que dizem ser a mais velha, e a Oiá, a mais nova, mas ambas correspondem à Santa Bárbara no hagiológico católico. Ao que pode ser percebido, a segunda denominação é mais frequente do que a primeira. Quando baixa, a Oiá costuma dar gargalhadas.

A babalô Neida do Xangô, do lado de Oió, afirmava que a Iansã é a “rainha do Oió”, e por causa dela é que as cores vermelha e branca predominam nos símbolos deste lado, como a bandeira. O velho Donga da Iemanjá, também do Oió, diz que pela mesma razão é que se canta para ela no final da ordem dos orixás, junto com o Oxalá, que é o principal orixá do Oió.

Sinopse:

1. Símbolo: espada, taça, esteira (AX);
2. Animais:
 - a. Oferecidos: cabra preta e branca; galinha vermelha; pomba escura;
 - b. Não oferecidos: barata; aranha;
3. Vegetais: pitangueira; fruta: maçã;
4. Casa com: Ogum; Bará; Xangô; Xangô Godô (AX) Xapanã (AX);
5. Cor: vermelho e branco (“porque acompanha o Xangô”);
6. Colar: vermelho;
7. Saudação: épa-éio!; dôdô-moiára (DI); óiam-sã (DI);
8. Número: 7;
9. Santo católico: Santa Bárbara;
10. Caracterização: sensualidade, feminilidade;
11. Fenômenos naturais: raio, tempestade, ventos, redemoinho;
12. Nomes: Bomi, Bossi (“o redemoinho; domina os eguns”, conforme o Érico do Ogum), Tolá, Dê, Duaê, Tuqué, Niqué, Foniqué, Dirã;
13. “Sentamento”: Ocutá achatado-ovalado, escuro.

Xangô

É um orixá considerado poderoso, brabo, impulsivo e facilmente irritável.

E filho seu que o desobedece jamais escapa de exemplar castigo. Existem 12 xangôs, divididos em dois grupos: o jovem, Aganjú e o velho, Godô. O primeiro é o “dono” da Justiça. “Manda” também no cemitério, sendo o “comandante dos eguns”. Segundo a Mãe Moça, ele “come com os eguns e não respeita defunto”. Para a Mãe Ester, “morte para ele é uma festa!”. Por esta razão é que existe a crença que filho de Aganjú tem “a mão para o lado de lá”, isto é, habilidades na arte da feitiçaria, em lidar com os eguns. O Aganjú, além disto é o dono da orquestra ritual do Batuque e do trovão. Quando ocorrem trovão e raio ao mesmo tempo a Mãe Moça dizia que “o Xangô está trabalhando com a Iansã”. O Xangô velho, o Godô, é o da “lei” e “das escritas”, padroeiro dos intelectuais. Há xangôs que “moram” na pedreira e os que moram na cachoeira.

No ritual, o orixá possui um toque característico, o alujá, que provoca a possessão em muitos orixás. E ele, quando chega no mundo, vem dando sonoras gargalhadas.

Quando se fazem toques rituais, por menor que seja a solenidade, o mínimo de oferendas que se devem fazer é um amalá para o Xangô, pois sem o amalá não “trabalha”, e causará problemas ao promotor da festa. Alguns xangôs não descem à Terra, como o Dadá, que para alguns é o São João Batista.

De acordo com o Ayrton do Xangô, “por causa da briga deles pela Iansã, não se pode passar um serviço de Xangô e um de Ogum na pessoa, ao mesmo tempo, porque em vez de ajudar, prejudica”.

Em Porto Alegre existe um xangô chamado “Xangô do Povo”, que foi sentado há muitos anos pelo pai-de-santo da Mãe Moça, Antoninho da Oxum, só podendo ser despachado quando falecer o último filho ou filha-de-santo deste baba-lá. É um Aganjú, sentado num grande ocutá em forma de machado.

Ilustra a violência do orixá um caso contado pelo Ayrton do Xangô. Referiu que certo pai-de-santo, no Interior, havia sacrificado quatro carneiros, na mesma festa, para a entidade, “por desconhecer o fundamento da religião”. Tal volume de sangue pode provocar forças místicas incontroláveis por parte do orixá: “Quando eu cheguei lá tinha quatro carneiros no chão (sacrificados) prô Xangô! Tu sabes lá o que é isto? A casa corre perigo de desabar! Eu me mandei de lá enquanto era tempo, mas no caminho o carro deu uma derrapada sem que nem prá quê, e até agora eu não sei como me saí vivo daquela! Eu sabia que tinha que acontecer alguma coisa! Tá doido, tché, quatro carneiros no chão?! E logo comigo, filho de Xangô? Comigo é que não!”.

Sinopse:

1. Símbolo: machado, balança;
2. Animais:
 - a. Oferecidos: carneiro, galo e pombo brancos;
 - b. Não oferecidos: barata; gato (AX);
3. Vegetais: umbu, “orô”; fruta: banana;

4. Casa: Xangô Godô: Iansã, Obá e Oxum Docô (AX); Aganjú: Oxum Pandá (AX)
5. Cor: vermelho e branco;
6. Colar: vermelho e branco;
7. Saudação: cauô; cauô-cabecile; djámi-djámi (DI);
8. Número: 6, 12 e múltiplos de 6;
9. Santo católico: Aganjú: São Miguel; Godô: São Jerônimo;
10. Caracterização: intelectualidade, justiça;
11. Fenômeno natural: trovão;
12. Nomes: Godô, Aganjú, Delé, Iomí, Dadá, Sabalejú, Deí (ou Déin), Oní; Sobô.
13. “Sentamento”: ocutá escuro em forma de machadinha.

Bêji

A colocação que dei aos Bêji (Cosme e Damião), após o Xangô, deve-se ao fato de muitas pessoas dizerem que eles são filhos deste orixá com a Oxum. A mãe Ester afirmava que “O Bêji é o São João (um Xangô muito jovem) aquele que tem um carneirinho nas costas, e a Bêja é a Oxum bem novinha”. Outros, como o Érico do Ogum consideram-nos filhos do Xangô Godô com a Iemanjá. Os Bêji comem amalá com carurú e são protetores das crianças por excelência. Em seus altares seguidamente se colocam, como oferendas, brinquedos infantis: aviõezinhos, bonecas, carrinhos, bolinhas de gude, pois, como explicou a mãe-de-santo Léa de Oxum, “são os seus brinquedinhos, porque eles são crianças gostam de brincar”. De acordo com o Ayrton do Xangô, se alguém tem filhos gêmeos, “o primeiro que nasce é filho de Xangô e o segundo, da Oxum, não precisa nem bater búzio (jogar)”.

Uma particularidade interessante a seu respeito, já referida no capítulo do templo mas que não custa lembrar, é que as estatuetas comuns de gesso que os representam figuram dois homens. Já as de madeira, construídas nas casas, são um homem e uma mulher, e sexuais. Daí é que a Mãe Moça e a Mãe Ester diziam “a” Bêja ou “a” Cosma. A primeira afirmava que “o Damião é homem, mas a Cosma é mulher”. Estes e outros detalhes contribuem para mostrar que a cosmovisão batuqueira, apesar de todo o processo chamado de sincretismo, das pressões culturais da sociedade dominante, conserva um substrato tradicional africano, que embasa todo o patrimônio cultural do grupo e se opõe, mais do que possa parecer à primeira vista, à cosmovisão ocidental.

Odé e Otim

O Odé e a Otim, um casal que nunca se separa, são tão unidos que comem a mesma comida e sua representação é sempre em casal. Onde está um, está o outro. E este caráter de formarem uma união estável, quando todos os outros orixás costumam trocar de parceiros, é sempre mencionada quando se fala sobre eles: “O

Odé e a Otim são o único casal puro da Nação”.

O Odé é um caçador que vive no mato, e suas estatuetas de madeira representam-no como um menino, arco e flecha às mãos e vestido de penas, como uma representação idealizada de índio. Por isto mesmo é chamado de “o orixá-índio da Nação”, embora tenha comportamento e características semelhantes aos outros, nada lembrando os caboclos da Umbanda. Pelo fato de serem tidos como filhos de Iemanjá, há pessoas que vestem suas imagens com o clássico traje de marinheiro, azul e branco, pois acompanham sua mãe nas cores.

O santo católico associado ao Odé é São Sebastião. O orixá tem fama de generoso e bom. O Érico do Ogum diz que “Ele caça mas fica com pena (piedade) dos bichos e dá para a mulher, Otim, que devora eles muito rápido, e por isso é gorda. Quando o Odé está no mundo a gente diz que está “brincando”, porque é muito criancinha e criança só brinca”.

A Otim (que o velho Donga chamava de “Ó-tim”), para alguns, como o Ayrton do Xangô, é Santa Efigênia, enquanto que para outros, a Nossa Senhora do Mont’Serrat. Mas estas associações não são compartilhadas, como geralmente ocorre com as outras, por todos ou ao menos grandes grupos de iniciados de tradições diversas: inúmeros filiados ao culto simplesmente ignoram que santo seria, às vezes considerando-a uma manifestação feminina do São Sebastião. Os filhos da Otim são raríssimos — sei da existência de apenas um. O Ayrton do Xangô afirma que têm vida curta, raramente passando dos 25 anos. Uma filha da Otim, uma argentina filha-de-santo da babalôa Santinha do Ogum, a quem eu conhecera na festa do templo desta, em 1987, faleceu agora, em 88, justamente com esta idade.

Parece haver uma relação entre o número de filhos que cada orixá tem, o prestígio destes e o conhecimento que o grupo possui sobre eles. Eu diria que, pelo fato de terem poucos filhos, como é o caso da Otim, vão sendo esquecidos, sua memória tornando-se nebulosa, pois pouco se pratica seu culto. Por outro lado, como pouco se sabe sobre eles, mais raramente se atribui que as pessoas são suas filhas, e assim por diante.

Há várias características que contribuem para prestígio de um orixá, entre as quais, muito importante, a meu ver, o fato de serem guerreiros, o que não é bem o caso da Otim. Suas estatuetas figuram-na com um cântaro à cabeça, possível lembrança da velha prática africana de assim transportar objetos. Em Porto Alegre, na minha infância, ainda era comum verem-se muitas lavadeiras negras levando trouxas de roupa ou até, sem o uso das mãos, latas d’água admiravelmente equilibradas sobre o crânio. Ao contrário do marido, a Otim é vingativa e má, e se alguém faz algo que a desagrade, logo é vítima de suas dolorosas “flechadas”.

Sinopse:

1. Símbolo: Odé: coqueiro de ferro; arco e flecha; Otim: cântaro;
2. Animais:
 - a. Oferecidos: Odé: porco, angolista macho, galo carijó esbranquiçado, galo pin-

tado (com pintas) pombo pintado; Otim: os mesmos animais fêmeas;

3. Vegetais: ambos: coqueiro.
4. Casam-se: apenas entre si;
5. Cor: azul marinho e branco; preto e branco para outros;
6. Colar: azul marinho e branco; preto e branco;
7. Saudação: ambos: ô-qué; ô-qué bômo;
8. Número: 7 ou 14;
9. Santo católico: Odé São Sebastião; Otim: Santa Efigênia ou Nossa Senhora do Mont’Serrat;
10. Caracterização: caça;
11. Nomes: Odé: Olobomí, Fabiorô; Otim: Aridã, Digalá, Obérémi;
12. “Sentamento”: Odé: ocutá arredondado, não necessariamente escuro, com pintas. Em vulto é uma imagem de madeira, vestida de penas e sexuada. Otim: idêntico ao de Odé. O vulto é uma estatueta de mulher, também sexuada, vestida de penas e com um cântaro à cabeça.

Ossanha

É também chamado de Ossãe, Ossãim ou Ossanhe. Associado a São Roque ou São José, é considerado o “orixá médico da Nação” e “dono” das folhas”. A Mãe Moça dizia-o “escravo de Oxalá”, sem saber qual a razão. Patrono dos aleijados, pois só tem uma perna, sua estatueta é assim representada. Juntamente com a muleta, símbolo do orixá, muitas vezes é colocada dentro do casco de uma tartaruga, animal que lhe pertence.

Alguns dos ossanhes, quando vêm no mundo ficam dançando horas numa perna só, sem nunca colocar o pé no chão nem para descansar. É uma atitude tomada como prova de possessão (pois uma pessoa cansaria) e do poder daquele orixá. A Mãe Ester contava o caso do Juvenal do Ossaë, já falecido, que era aleijado e usava muletas. “O falecido Juvenal do Ossanhe — que Deus o tenha muitos anos sem nós — quando o Ossanhe dele chegava, jogava as muletas longe e dançava assim a noite inteira. O povo gostava muito do Ossanhe dele e chamava o Juvenal de “Dui” que era o nome do santo dele”.

Em quase todos os serviços para doença, invocava-se o Ossanha, que é considerado de índole muito bondosa. Entretanto, de acordo com o Ayrton do Xangô, “ele marca o cavalo”, isto é: “se não nasce com algum defeito físico, termina se quebrando e ficando defeituoso”. Para o Ossanhe, pode-se fazer um opeté na forma de tartaruga ou do membro doente e deposita-se ao pé de um butiazeiro (espécie de coqueiro característico do Sul), ou figueira copada, que lhe pertencem.

Sinopse:

1. Símbolo: muleta; folha;

2. Animais:

- a. Oferecidos: cágado; tartaruga; galo arrepiado (com as penas voltadas para a frente); galo carijó;
3. Vegetais: figueira copada; butiazeiro;
4. Casa com: Oxum Dimum;
5. Cor: verde e amarelo;
6. Colar: verde e amarelo;
7. Saudação: eu-eu;
8. Número: 7 ou 14;
9. Santo católico: São José; São Manoel;
10. Caracterização: medicina;
11. Nomes: Guiní, Bomí, Gué, Def, Omioã, Duí;
12. "Sentamento": ocutá escuro em forma de pé humano.

Obá

A Obá é associada à Santa Catarina, cuja representação católica mostra uma mulher com a mão numa roda cheia de lâminas aguçadas, suplício ao qual teria sido submetida. As estatuetas de madeira feitas nos templos representam-na entretanto, com um facão às mãos. Tem posição algo secundária no culto, possuindo poucos filhos. Sobre suas passagens, a Mãe Ester explicou: "Ela é esposa legítima do Bará, mas dá os pulinhos dela (pois tem uma paixão pelo Xangô). Ela trabalha no cruzeiro, junto com o Bará, pois também corta com as sete navalhas que ela tem".

Sinopse:

1. Símbolo: facão, navalha;
2. Animais:
 - a) Oferecidos: cabra marrom mocha; galinha e pomba vermelhas; galinha e pomba cinza (AX);
3. Vegetais: fruta: abacaxi;
4. Casa com: Bará, Xangô (de quem é a esposa verdadeira - AX); Xapanã; Ogum (muito raramente - AX);
5. Cor: rosa;
6. Colar: rosa;
7. Saudação: êxo-ínho; ê-xo;
8. Número: 7;
9. Santo católico: Santa Catarina;
10. Nomes: Orim, Dilê, Dê, Bomí, Bi, Obaní;
11. "Sentamento": Ocutá escuro, achatado-ovalado.

Xapanã

Orixá dono da varíola e das doenças em geral. Considerado velho, impertinente, ranzinza e vingativo, o Xapanã é muito respeitado pelo pessoal da Nação: bastam os primeiros sons do cântico do orixá, para que todos os que acaso estejam sentados, inclusive os tamboreiros, levantem-se ligeiramente em sinal de respeito, pois ninguém quer arriscar-se a ser vítima de sua vingança. Conforme a Mãe Ester, ele é casado com a Gama, orixá que muito pouca gente conhece. É uma mulher malvada e perigosa, que tem raríssimos filhos humanos, e que só ocasionalmente pode chegar no mundo. Esclarece: "Nem se pode preparar esta gente (os filhos da Gama) porque se ela chega quase sempre mata o cavalo".

O Xapanã tem duas formas básicas, velho e moço. O velho é o Senhor dos Passos ou o Cristo das Chagas, e o moço, chamado Sapatá, é o São Lázaro. A Mãe Moça e outros entendem que o velho tem "muita passagem (relações) com a Lomba (cemitérios) e os eguns", e explica: "Ele não é o Jesus Cristo? E não diz no credo que ele passou três dias com os mortos?". Como foi visto no capítulo dos rituais fúnebres, os eguns são extremamente poderosos e perigosos. O fato de o orixá ter passado tal período com os mortos e voltar, é visto, na concepção batuqueira, como demonstração cabal de que tem mais poder do que eles. Graças a esta "passagem" com a Lomba é que os filhos de Xapanã têm fama de feiticeiros. Entre os axés (objetos sagrados) do orixá há pessoas que indicam o pilão, com o qual ele "esmaga as feitiçarias dele". Para algumas pessoas o Léba, entidade a quem referi na parte do Bará, representa o Xapanã Velho.

Um "fundamento" sabido por poucos é o "Xapanã d'água". É um ocutá que alguns chefes sentam quando aprontam certos filhos-de-santo que, prevêem, serão um dia chefes, como foi o caso da Mãe Ester. Ele fica na água, que é repostada de tempos em tempos e vai se desmanchando muito vagarosamente. Mas um dia, segundo a crença do culto, ela seca subitamente e então seu dono sabe que tem os seus momentos contados. "Tu não ouves o pessoal (da religião) dizer que os babaláus velhos sabem quando vão morrer? interroga-me o Miguel do Xangô? Pois é por isto! E não é por descuido, é porque ela seca mesmo, e ele tem de ficar sempre dentro d'água".

No Batuque, sendo considerado uma das manifestações do Jesus Cristo, há várias cerimônias que relacionam-no com as do calendário católico, especialmente da Quaresma. Na casa da Mãe Moça, nesta época fazia-se o "Lava-pés", como foi visto. Na da Mãe Ester, nas festas, um Xapanã "no mundo" distribuía pão, que é considerado um de seus alimentos. Faz-se, também, em muitos templos, o ritual em que se diz que os orixás "vão para a guerra ajudar o Xapanã que está apanhando da polícia". Quando o orixá "chega na Terra" emite gritos guturais fortes, sendo muito saudado pela assistência. O Xapanã de uma conhecida babalôa de Porto Alegre, quando baixa, além de fortes gritos, repete a todo o momento "edupé, dupé, dupé!", que segundo informações significa votos de saúde para todos. Depois, pega uma espécie de vassoura de panos e faz uma limpeza mística em todos.

Sinopse:

1. Símbolo: vassoura, pilão;
2. Animais:
 - a. Oferecidos: carneiro preto; bode preto; galo prateado; pombo pintado (com pintas); angolista (AX);
 - b. Não oferecidos: mosca;
3. Vegetais: arumbeba (MX); Maricá (AX);
4. Casa com: velho: Oxum Docô (AX); moço: Iansã, Obá, Oxum Adjimum (AX);
5. Cor: preto combinado com vermelho, lilás, bordô, solferino, grená ou rosa;
6. Colar: as mesmas cores;
7. Saudação: abau;
8. Número: 7;
9. Santo católico: velho: Sr. dos Passos (ou Cristo das Chagas); moço: S. Lázaro;
10. Caracterização: peste, varíola, doenças de pele em geral; "doenças que apodrecem a pessoa" (AX);
11. Nomes: Jubiteú, Bidansú, Taió, Tonhô, Orôco ou Rôco ("r" como de "aro"), Sapatá, Omilaió, Biguensú, Omolú, Ledjú, Barú, Balouaê;
12. "Sentamento": ocutá escuro com pequenos orifícios disseminados (a varíola).

Oxum

Embora também se manifeste de forma jovem, a Oxum, integra, com a Iemanjá e o Oxalá, os três orixás considerados "velhos" por excelência. Dos três, Oxum é uma das donas das águas, especialmente a doce.

Existem três tipos de oxuns: a pandá, moça; a Dimum, de meia idade, e a Docô, velha. A Pandá, faceira, coquete, vaidosa, é associada com a nossa Senhora da Conceição. A Dimum age como uma mulher de meia idade, enquanto que a Docô, N. S^a das Dores, como uma velha. Para o Ayrton do Xangô existe uma Oxum, a Opára ou Opára, que é guerreira e trabalha no cruzeiro. De forma geral, a Oxum é a dona do ouro, da quitanda, da riqueza, da água doce, padroeira dos negócios.

Em Porto Alegre, o dia 8 de dezembro, da deusa, é muito festejado, as praias do Guaíba ficando juncadas de bandejas de doces, especialmente quindins, moedas, refrigerantes, barquinhos, flores. Nesta noite muitas casas, especialmente das filhas da deusa, fazem toques comemorativos. A Mãe Moça afirma que a Oxum é a mãe de todos os orixás, enquanto que a maioria afirma que é a Iemanjá. Ela diz, também, que a Oxum é a esposa legítima do Oxalá e que este apenas "mete a mão" com a Iemanjá, contrariamente ao que quase todos mencionam. O Ayrton do Xangô menciona que há uma Oxum, raríssima, que casa com o Ogum: é a Oxum "do fole", que tem este nome porque, enquanto o Ogum bate seus ferros,

ela movimentava o fole que atija a forja. Segundo ele, é uma estória que seu pai-de-santo, o velho Hugo da Iemanjá contava. Junto com a Oxum fica "um anãozinho, que todo o mundo olha e acha engraçadinho, mas daqui a pouco ele começa a pedir dinheiro".

Uma entidade classificada por uns poucos (como o Érico do Ogum ou o Ayrton do Xangô) como uma das oxuns, é a Nãã Bucurú (ou Bucuruma). Para outros é a Iemanjá. O Ayrton considera que a verdadeira Oxum é ela, pois casa com o Xangô (tal como a Oxum) e "come" carneiro (tal como o marido mítico, embora previamente castrado). Entretanto, todos concordam que é a mais velha de todas as deusas mulheres.

Sinopse:

1. Símbolo: leque, espelho, ouro e dinheiro, barco;
2. Animais:
 - a. Oferecidos: cabra, galinha, pomba (preferencialmente amarelas); pomba cor de telha (AX); casal de angolistas (AX);
3. Vegetais: cinamomo; rosas amarelas;
4. Casa com: jovem (Pandá): Xangô Aganjú; de meia-idade (Marê) Xapanã; (Djimum): Bará e Ossanha; velha (Docô): Oxalá e Xangô Godô (AX);
5. Cor: amarelo, amarelo e branco;
6. Colar: Pandá: amarelo claro opaco; Dimum: amarelo escuro opaco; Docô: amarelo translúcido (vidro);
7. Saudação: iê-iêu;
8. Número: 8, 16, 32;
9. Santo católico: Pandá: Nossa Senhora da Conceição ("sem anjos, porque não tem filhos"); Docô: Nossa Senhora das Dores (que tem anjos) ou Rosário;
10. Caracterização: riqueza, negócios, feminilidade (Pandá), maternidade (Docô);
11. Fenômeno natural: água, especialmente a doce;
12. Nomes: Pandá, Dimum, Docô, Iê-iê-roxô, Malé, Adililá, Tuqué, Aguedã, Iê-cariô, Mirerê, Mirê;
13. "Sentamento": ocutá amarelo-esbranquiçado, translúcido, ovalado, levemente achatado.

Iemanjá

Iemanjá, mãe de todos os orixás, segundo a Mãe Ester, é a divindade que tem mais prestígio em Porto Alegre: Santa considerada "velha", embora também se apresente em forma jovem, é associada com a Nossa Senhora dos Navegantes. Dona dos mares, é especialmente homenageada por aqueles que dependem das águas, marinheiros, pescadores, barqueiros. Mais relacionada com a água salgada, ela aceita oferendas, porém, nas águas do Guaíba que, disse-me um filho-de-santo, "de qualquer jeito, vai dar no mar". No dia 2 de fevereiro, em seu dia, como

referi no calendário litúrgico anual do culto, há a maior festa popular do Rio Grande do Sul, dedicada à santa, com procissão e colocação nas águas de milhares de oferendas.

O Érico do Ogum, refere sobre ela: "A Iemanjá, dona dos mares, comanda os piratas, tudo o que corre no mar. Ao chegarmos no mar, nós, da Nação, devemos saudá-la primeiro — omí-ô, odô — e então se pode entrar na água. Se não se faz isto, sem saber, se não é da religião, não tem problema, mas se se é, sempre acontece alguma coisa: pisa em algo que corta, bebe água. Se a gente tem dívida com ela, mesmo não sendo da religião, também acontece. Ela não é vingativa, mas gosta de ser respeitada, pois é uma conselheira, passa a mão por cima de tudo (relewa, perdoa) mas na quarta ou quinta vez não tolera mais. Ela sempre espera a volta da pessoa, e se não vem, ela chama. São poucas as pessoas que pertencem a ela, não gosta muito de se apresentar. Na casa da Mãe Moça só existem dois cavalos de Iemanjá, mas já basta para contornar os problemas. Onde existem muitas Iemanjás deve haver também muitos Oxalás, porque devem formar casais. Quem anda com a Iemanjá velha é o Oxalá, mas a Iemanjá moça não casou porque apareceu o Xangô, o tramposo, e se encostou por ali".

Para a maioria das pessoas do Batuque, a Iemanjá mais velha chama-se Nãã (ou Náná) Burucú. Conforme o Érico, a Nãã "não vem ao mundo". Além disto, ninguém pode sacrificar-lhe a galinha branca que lhe é oferecida: ela mesma encarrega-se da tarefa. A cerimônia, entretanto, não poderá ser feita se nos últimos oito anos houve mortes de gente do templo (o que aliás é muito raro entre as casas). Segundo ele, coloca-se a galinha viva no quarto-de-santo, que tem sua porta fechada. Todas as pessoas reunidas no salão, tira-se o canto da Nãã Burucú durante 10, 15 minutos e quanto se entra no pejí a galinha está morta.

Sinopse:

1. Símbolo: âncora, barco, peixe, remo;
2. Animais:
 - a. Oferecidos — Ovelha, cabra, pata, galinha e pomba brancas; galinha carijó branca (AX);
 - b. Não oferecidos: peixes em geral;
3. Vegetais: onda-do-mar, alevante (ervas), rosas brancas (AX);
4. Casa com: Oxalá;
5. Cor: azul, azul e branco; ou verde (MI);
6. Colar: moça: azul e branco opaco; velha: contas de vidro;
7. Saudação: omí-ô, odô (DI); odô-xererê (AX);
8. Número: 8, 16, 32;
9. Santo católico: Nossa Senhora dos Navegantes;
10. Caracterização: maternidade;

11. Nomes: Bossí, Marê, Olomí, Iaquerê, Anaréu, Omiremí, Nãã, Ogueremí, Iemí, Omí-ossí, Tolá, Ossí, Omí-marê;
12. "Sentamento": fragmentos de cristal de rocha ou ametista.

Oxalá

Oxalá é o orixá supremo, o mais velho deles é considerado o "pai de todos", sendo sempre o último que é chamado e chega nas festas. Apesar de ser homem, Oxalá "come com as mulheres" (isto é, pode receber sacrifícios na mesma vasilha) exceção feita ao Obocum que, conforme o Ayrton do Xangô, come galo branco.

Os oxalás moços dançam como os outros orixás, mas os velhos dançam quase de cócoras. Alguns nem se movem, ficando abaixados, parados, no lugar onde chegaram. Isto é explicado, tanto por sua extrema velhice como pelo fato de serem cegos. Certa vez, na casa da Mãe Moça, estenderam um grande alá branco à frente de um deles, e só assim começou a mover-se, ainda que quase imperceptivelmente. Quando chega um Oxalá velho, alguns que já tenham baixado ficam à sua volta, cuidando-o, pois, de acordo com a estória mítica são seus "escravos". Pela mesma estória, nestas ocasiões os xangôs não podem nem chegar perto. Os oguns terminam conduzindo-os para certos banquinhos especiais a eles reservados. Alguns ficam ali, o tempo todo tremendo, cabeça baixa, até o encerramento da festa. Um dos oxalás mais velhos é o Oromiláia, Orimilá ou Oromiláu, cego de tão velho, que preside o jogo-de-búzios (ou ifá). Quem é chefe, na religião, sempre tem que ter este orixá sentado.

Conforme o Ayrton do Xangô, tal como o Ossanha, que "marca o cavalo (impõe-lhe um defeito físico), os filhos do orixá, especialmente do velho, têm tendência àegueira.

Sinopse:

1. Símbolo: bastão; velho: olho, pomba;
2. Animais oferecidos: cabra, galinha e pomba branca; Obocum: galo branco (AX); lesmas brancas cruas ou fritas (AX); angolista (AX);
3. Casa com: Iemanjá; Oxum;
4. Cor: branca;
5. Colar: branco;
6. Saudação: êpa-ô; obocú-olôssa, êpa-babá-ê (DI);
7. Número: 8, 16, 32;
8. Santo católico: moço (Obocum) Cristo Crucificado ou Menino Jesus com "a bola do mundo"; velho: Santa Luzia; Espírito Santo; Senhor do Bonfim (MMO);
9. Caracterização: velhice, sabedoria, paternidade;

10. Nomes: Efã, Bonefã, Ifã, Oromilãia, Obocum, Dacum, Bicut, Dê, Tobí, Fabí;
 11. "Sentamento": ocutá esbranquiçado, translúcido, ovalado.

5. Os orixás e os dias da semana

Cada orixá tem um dia da semana a que preside. Mas, como ele relaciona-se com outros orixás através das "passagens", estes dividem consigo o "comando" destes dias. Casais míticos tendem a aparecer juntos. De acordo com certas faixas horárias, igualmente, pode variar a influência de cada orixá. Horas importantes do dia são as "horas-grandes", meia-noite, meio-dia, seis da manhã e seis da tarde. Poucos minutos antes da meia-noite, por exemplo, se param os toques de tambor, numa festa, que serão reiniciados apenas momentos depois.

Em função destas influências, certos dias são vistos, pelo batuqueiro, como favoráveis ou desfavoráveis para determinados empreendimentos ou atitudes: para iniciar alguma coisa importante, a segunda-feira, que é o dia do Bará, o que "abre os caminhos", e assim por diante.

Uma criança, dependendo do dia e hora em que nasça, em princípio será filha mítica daquele orixá. Entretanto isto deve ser relativizado, pois muitas vezes o orixá do dia "descuida" da cabeça do filho e outros "tomam conta" dela, mas sempre haverá um certo compromisso entre o orixá original e a pessoa. Diz-se, assim, que esta é "escrava" (leia-se serva) e/ou "tem passagem" com ele.

A Mãe Moça forneceu a seguinte relação simplificada:

- Segunda-feira: Bará, Odé, Otim, Obá, Ossanhe;
- Terça-feira: Iansã e Xangô;
- Quarta-feira: Xapanã, Oxum, Oxalá Dacum (moço);
- Quinta-feira: Ogum e Iansã;
- Sexta-feira: Iemanjá, Bará, Xangô Dadá, Obá, Ossãe, Odé;
- Sábado: Oxum;
- Domingo: Oxalá;

As informações que seguem foram fornecidas pelo pai-de-santo Érico do Ogum.

Segunda-feira

- Meia-noite: Nanã Burucú;
- Da meia-noite às 6: Bará Jelú;
- Das 6 ao meio-dia: Bará Lodê;
- Do meio-dia às 18 horas: Obá;
- Das 18 às 21: Bará Jelú;
- Das 21 à meia-noite: Bará Lodê;

Terça-feira

- Meia-noite: Ogum, Nanã Burucú e Iansã;
- Da meia-noite às 6: Ogum;
- Das 6 às 14: Iansã;
- Das 14 às 16: Xangô Godô;
- Das 16 às 22: Xangô Aganjú;
- Das 22 à meia-noite: Oiá (Iansã);

Quarta-feira

- Meia-noite: Xapanã e Nanã Burucú;
- Da meia-noite às 6: Xapanã;
- Das 6 às 11: Obá;
- Das 11 às 13: Xapanã e Nanã Burucú;
- Das 13 às 19: Xapanã, Obá e Oxalá Dacum;
- Das 19 às 22: Obá, Oxum e Xangô;
- Das 22 à meia-noite: Xapanã;

Quinta-feira

- Meia-noite: Nanã Burucú e Ogum;
- Da meia-noite às 3: Odé;
- Das 3 às 6: Iansã, Otim e Ogum;
- Das 6 ao meio-dia: Ogum;
- Do meio-dia às 18: Ogum Iansã e Obá;
- Das 18 à meia-noite: Ogum, Odé, Otim e Ianá;

Sexta-feira

- Meia-noite: Nanã Burucú, Iemanjá Iemí (velha) e Xangô Godô;
- Da meia-noite às 4: Nanã Burucú;
- Das 4 às 10: Iemanjá Iemí;
- Das 10 às 14: Iemanjá Diê e Godô;
- Das 14 às 22: Oxalá Dacum, Oxum Docô, Iemanjá Iemí;
- Das 22 à meia-noite: Iemanjá Iemí;

Sábado

- Meia-noite: Nanã Burucú, Oxum Pandá, Xangô Aganjú e Léba;
- Da meia-noite às 6: Nanã Burucú, Oxum Pandá e Aganjú;
- Das 6 às 11: Aganjú;
- Das 11 às 17: Oxum Pandá;

- Das 17 às 22: Oxum Pandá, Oxalá Dacum e Iemanjá Diê;
- Das 22 à meia-noite: Oxum Pandá e Xangô Aganjú;

Domingo

- Meia-noite: Nanã Burucú e Oxalá Obocum;
- Da meia-noite à 1: idem;
- Da 1 às 6: Ogum, Oxalá Dacum, Oxalá Obocum, Oxum Pandá, Oxum Docô, Iemanjá Diê, Iemanjá Iemf e Bará Jelú;
- Das 6 às 11h30min: Oxalá Obocum e Oxum Docô;
- Das 11h30min às 16: Ogum e os 8 oxalás;
- Das 16 às 21: Iemanjá Iemf e Oxum Docô;
- Das 21 às 23h30min: Iemanjá Iemf e Oxalá Dacum;
- Das 23h30min à meia-noite: Ogum, Oxalá Obocum e Oxum Docô;

6. As comidas sagradas dos orixás.

Há certas comidas que são feitas apenas para os orixás, os “pecadores” — os humanos — não as consomem devido a seu sabor ou consistência. Outras, para ambos. Na concepção batuqueira, oferecendo-se alimento, os orixás ficarão fortes e terão força para ajudar a pessoa. Com exceção do sangue, esta oferenda é simbólica, ficando caracterizada com o ato de “apresentá-la” (deixá-la permanecer) por algum tempo no pejú ou levá-la ao local — mato, praia — onde o orixá “mora”.

Como referi anteriormente, a comida (incluindo o sangue) é o principal “dom”, para usar a expressão de Mauss (1971), ofertado pelos humanos no quadro de trocas simbólicas estabelecido com os orixás. Em contrapartida, dão proteção e bênçãos.

Acaçá (m.) — Coloca-se milho de canjica branca de molho. Quando amolece, rala-se uma pedra especial de secção elíptica até virar pasta. Há pessoas que passam-no hoje no liquidificador, o que dá o mesmo efeito. É uma forma de compensar a falta de auxiliares de que os templos de Batuque modernamente se ressentem. A massa resultante é enrolada em folhas de bananeira ou “biri” e cozida no vapor ou banho-maria. Só se oferece aos orixás. Nas doenças pode-se passar acaçás na parte afetada e despachá-los em água corrente. Oxalá.

Acarajé (m.) — Bolinho de feijão-miúdo frito no azeite-de-dendê. Para o Oxum, tal como a Mãe Moça fazia, deixa-se o feijão de molho por oito dias, sempre renovando a água, até que inche e largue a casca. Ralam-se os grãos na pedra. Para bater a massa as pessoas se ocultam, pois “se botarem os olhos em cima ela desanda”, como reza a crença. Um quadro clássico, no dia anterior à festa é um grupo de mulheres, à volta de uma bacia, descascando o feijão. Enquanto traba-

lham, conversam invariavelmente sobre a religião, ato este que atua como um reforço de sua identidade batuqueira. Se o acarajé é para a Iansã, o feijão é triturado e frito com casca. Tanto um como outro tipo podem ser oferecidos aos pecadores e aos orixás.

Acurú (m.) — Milho de canjica branca cozido em banho-maria. Na casa da Mãe Moça o milho era colocado na água por 8 dias, sem trocá-la. Ralado depois na pedra, coloca-se em potinhos para cozinhar. É só para os orixás (Oxalá). Outros chamam de acurú uma pasta de feijão-miúdo (em vez de milho) preparado, como o outro, pelo mesmo processo e ofertado ao mesmo orixá. Há templos que oferecem acurú para a Iansã.

Alelé ou olelé. — (m.) É a mesma massa do acarajé posta a cozinhar no vapor e enrolada em folhas de “biri” (planta) ou bananeira. Para a Mãe Moça, pertence à Oxum; as pessoas não comem.

Amalá (m.) — O amalá é um pirão de farinha de mandioca sobre o qual se coloca um ensopado de carne picada de peito ou pescoço bovino com mostarda (o vegetal). Pode ser feito também com camarão ou galinha substituindo-se a mostarda por quiabo. Para certas casas, colocando-se repolho é oferenda para os eguns.

Tradicionalmente, por um castigo que recebeu de Oxalá, o Xangô Aganjú recebe o amalá numa gamela. Nas bordas do prato colocam-se seis bananas semi-descascadas, as pontas molhadas de dendê. Se se quer homenagear também a Iansã, que “trabalha junto com o Xangô”, acrescentam-se maçãs, uma fruta que pertence “pra” ela.

Nas festas oferece-se amalá tanto aos deuses como para pecadores. O amalá é indispensável em qualquer festa, pois o Xangô é o “dono da festa” e “dono do barulho” (os instrumentos rituais). De acordo com os filiados ao culto, se não for feita a oferenda haverá problemas na festa. Os bêjis recebem também amalá idêntico ao de Xangô, mas o vegetal incluído é o carurú, uma erva. Pode-se usar o amalá, também, adicionando-se certos ingredientes, para a feitiçaria. De acordo com a Mãe Moça, o amalá “ataca tudo”, isto é, protege os templos de ocasionais ataques de eguns, pois o Xangô “comanda os mortos”.

Aorô (m.) — Massa de acarajé sem casca que se bota ao forno em feitiço de bolinhos, para cozinhar melhor. Depois de assados são moídos, a eles se adicionando dendê, sal e, por cima, folhas de couve picadas. A Mãe Moça preparava-o para a Oxum. Há pessoas que dizem que é para egum.

Atã (m.) — O que se serve para orixá é água com caldo de limão, sem açúcar. Para os participantes da festa o atã é uma salada de frutas, quantas se quiser, com xarope de framboesa, água e açúcar, servido no final. É uma bebida de Ogum.

Axoxó (m.) – Milho comum cozido na água com sal. Sobre o prato colocam-se rodela de côco. A Mãe Moça servia-o para Oxalá, enquanto que outras casas, ao Xapanã e à Obá. Para orixás e pessoas.

Batata-doce frita – Em rodela. Para Iansã, podendo ser servida aos orixás e pecadores.

Canjica (f.) – Milho especial cozido. Se de cor branca, temperado com sal, banha, cebola, tempero verde e refogada, a Mãe Moça servia para a Iemanjá; se amarelo, com os mesmos temperos (além de dendê) e igualmente refogada, para a Oxum. Branca, sem sal, para o Oxalá. É servida, com açúcar, para os humanos.

Churrasco (m.) – Tal como se prepara no Rio Grande do Sul: carne salgada cozida nas brasas. Acompanha farinha de mandioca crua ou cozida (farofa). Ogum.

Cocada branca (f.) – Para a Iemanjá e o Oxalá.

Ecó (m.) – É água salgada com 3 pingos de dendê. Observei na casa da Mãe Ester um ecó para eguns com sangue de aves, farinha de milho e mandioca, azeite de mesa, pó de café e erva-mate. Outra variante, rara, do ecó do Bará, de acordo com o Érico do Ogum, é feita com pirão do acaçá (ou farinha de mandioca) temperado com sal e salsa. De acordo com Ayrton do Xangô, outros orixás recebem ecós: Xapanã: carvão, 7 pimentas-da-costa (“ataré”), epô (dendê); Iemanjá: terrina branca, água, 8 pipocas; Oxalá: mel, acaçá desmanchado; Oxum: água, mel, 8 pipocas; Iansã: água e cinza; Xangô: banana desmanhada em água, farinha-de-mandioca e epô. Só os orixás (ou eguns) recebem ecó.

Farofa com ovo e lingüiça – Vi, no templo da babalôa Laudelina do Bará, ser servido para todos os presentes. Bará.

Farinha-de-Xapanã – Farinha de mandioca pilada com amendoim e açúcar. Comem os orixás e os pecadores. Popularmente é conhecida como “farinha-de-cachorro”.

Feijão-miúdo preto torrado – A Mãe Moça oferecia ao Odé e à Otim.

Feijão-miúdo com canjica – Obá.

Frutas em geral – Oxum,

Guisado de lingüiça ou carne de tartaruga – Faz-se um ensopado e serve-se com farofa. Podem comer orixás e pecadores. Se se quiser, serve-se dentro do casco do próprio animal. Ossanha.

Milho torrado – Torra-se o milho, adiciona dendê e um pouco de sal. Acompanham 3 ou 7 batatas inglesas sapecadas e igual número de balas de mel. Para o Bará Lodê, da rua.

Milho e feijão-miúdo quase torrados – Xapanã.

Milho cozido simples – Adicionam-se temperos. Xapanã.

Minhã-minhã (m.) – Farinha de mandioca com dendê. Pertence a Ogum e só os orixás recebem-na. Chamam também de “inhame-inhame” ou “miã-miã”.

Molocum (m.) – Feijão-miúdo cozido e depois temperado com dendê, sal, cebola. Tempero verde em cima. Serve-se, segundo a Mãe Moça, para a Oxum. A Oxum Lobá, especialmente, come-o em forma de pasta.

Nhálás ou nhélas (f.) – Comidas exclusivas dos orixás. Fritam-se as asas e pernas das aves sacrificadas. Acompanha uma bolinha de pirão de farinha de mandioca. Em caso de orixá masculino, incluem-se, crus, os testículos dos galos sacrificados. Nas nhálás de egum a Mãe Ester colocava apenas os membros esquerdos das aves.

Odum (m.) – Torra-se farinha de milho fina no forno. Se é oferenda para a Oxum, vai açúcar, dendê e sal, mas se é para o Oxalá, apenas açúcar.

Opeté, apeté ou peté (m.) – Pasta de batata inglesa cozida à qual se dá a forma que se deseja de acordo com o orixá. As pessoas não comem. Na casa da Mãe Moça, redondo ou piriforme e com dendê por cima, para o Bará Jelú. O do Ossanha tem a forma de porongo, tartaruga ou do órgão humana que se quer curar. Alguns dizem que a Iansã come opeté de batata-doce. Opeté de Xapanã, segundo o pai-de-santo João do Xapanã, é piriforme e leva feijões pretos nos lados. O Ayrton do Xangô prepara-os em forma de pirâmide para o Bará Lodê.

Orufá (m.) – É um opeté especial para a Oxum. Faz-se de batata-inglesa e colocam-se dois pequenos à volta, que são os Bêji, segundo a Mãe Moça.

Pipocas – Para o Xapanã e Ogum.

Quindim (m.) – Oxum.

Sarrabulho (m.) – Guisado, cozido e temperado, de miúdos dos animais abatidos. Prepara-se para todos os orixás e os humanos.

7. A possessão

O termo “possessão” tem sido usado para denominar o fenômeno em que os orixás tomam conta, por determinado tempo, do corpo e “mente” de seus adeptos, manifestando-se através deles.

No Batuque os deuses agem, e dependendo do caso, falam, por intermédio do possuído, usando a expressão “eu” quando se referem a si mesmos, deuses; e “o meu” (ou “a minha”) — que se subentende **filho** ou **filha** — quando menciona a pessoa: “eu sou muito forte, mas a minha é fraca e doente e por isto eu não posso ficar muito tempo no mundo” (em possessão).

As pessoas que experimentam a possessão são chamadas de “cavalo-de-santo”, palavra também usada pelos orixás para referirem-se a estes: “fale com o meu cavalo que ele lhe explica direitinho”.

Teoricamente um homem pode receber um orixá do sexo feminino e vice-versa, mas a maioria dos homens recebem orixás masculinos, embora mesmo não ocorra com as mulheres: quase 50% delas recebem orixás-homem. Tais aspectos — homens serem filhos de orixás-homens — podem estar ligados à idéia, disseminada dentro e fora do culto, de que quase todos os homens filhos de deusas são homossexuais chamados passivos (“bichas”, no dizer popular), com toda a conotação negativa que tal condição significa. Com efeito, tal tendência parece existir, embora haja muitos destes homossexuais que são filhos de orixás masculinos, como vimos anteriormente.

Quando alguém está possuído diz-se que está “ocupado”, “no santo”, o santo “baixou” nele ou “chegou” nele. Por oposição, provável influência católica, os humanos são chamados de “pecadores” nas situações rituais: “Pecador é como se trata (denomina) a pessoa enquanto não recebeu santo”, como esclareceu o Êrico do Ogum.

A. A possessão: normalidade ou anormalidade?

Interpretações mais antigas, como as de Nina Rodrigues (1935) e Ramos (1940) atribuem à possessão um caráter psicopatológico. Rodrigues acentua seu caráter de “histeria” (Rodrigues 1935: 125-140, *passim*), fenômeno que se liga, para ele, às características da “raça negra”: “(. . .) torna-se indiscutível a existência da histeria na raça negra (. . .)” (idem, *ibid.*, p. 136). Ramos, depois de enveredar por interpretação complicadíssima termina chegando ao mesmo resultado: “a possessão espírito-fetichista é um fenômeno muito complexo ligado a vários estados mórbidos” (Ramos, 1940: 284). Por trás de tais tentativas de explicação o que se percebe com muita evidência é um etnocentrismo agudo, onde termos como “primitivismo”, “idolatria”, “coreografia bárbara”, “selvagem”, “fetichismo”, “animismo”, “fraco desenvolvimento cultural” e similares entram em abundância na construção das interpretações. Ademais, esta “anormalidade” é colocada como algo esperável e natural, pois trata-se de uma religião “do outro”, e este “ou-

tro”, ainda mais, são negros.

Enfoques mais recentes, como os de Herkovits (1941), Bastide (1971, 1973 e 1978) e Ribeiro (1982), para falar nos principais autores, atribuem à possessão um caráter cultural: o indivíduo experimenta o fenômeno a partir de vários estímulos do meio-ambiente: toques de tambor, cânticos, os exercícios físicos feitos na dança, a pressão do grupo, que deseja a presença de mais orixás, além da vontade do próprio indivíduo, pois estar possuído é sair da condição de humano para a de divindade, e conseqüentemente obter prestígio. Lewis, que trabalha exclusiva e exaustivamente sobre o tema, reunindo ampla bibliografia e pesquisa de campo, diz: “(...) conforme estudos rigorosos e mais recentes feitos por psiquiatras e psicólogos com treinamento antropológico estão começando a demonstrar, a maioria daqueles envolvidos ativamente em cultos de possessão periféricos, são apenas levemente e quase sempre apenas temporariamente neuróticos num sentido válido”. (Lewis, 1971: 230). Não há, pois, uma patologia individual causadora da possessão, e sim, a instância mediadora da cultura, o que desloca o fenômeno do campo da anormalidade para o da normalidade. E com efeito, a possessão ocorre em momentos socialmente prescritos, tem forma e fluxo semelhantes, com início, seguimento e final, tudo regulamentado por regras e conceitos, como veremos.

B. Transe e possessão.

O médico psiquiatra Ronaldo M. Brum, que pesquisou comigo, durante muitos anos, vários aspectos do Batuque, mas especialmente da possessão, afirma o que parece ter passado despercebido à maioria dos autores que trataram do assunto: transe e possessão são duas manifestações distintas, sendo que a primeira antecede a segunda (comunicação pessoal). O transe, de acordo com ele é medicamente constatável, corresponde a um estado alterado de consciência e proporciona um aumento considerável de certas capacidades, como resistir à dor, fazer exercícios físicos violentos sem cansar. Acredita-se que aumenta também a capacidade de aprendizagem. Em grau aparentemente menor do que a possessão, o transe é influenciado por componentes culturais, como os toques de tambor e cânticos que fazem baixar o santo. Afora disto, pouco ou nada mais se sabe de certo sobre o fenômeno. Ignora-se, por exemplo, se todas as pessoas seriam passíveis dele, mas nossa simples observação quanto ao Batuque revelou que cerca de 20 a 25% delas, em média, experimentam-no mais facilmente.

Gibbal, um pesquisador que se dedicou a examinar detidamente a possessão em várias regiões do Continente Africano e posteriormente em Porto Alegre, tem conclusões similares quanto a esta incidência: “(...) tous les individus de ce milieu ne sont pas susceptibles d'être possédés (...). (...) Il faut une certaine prédisposition, un tempérament de médium pour être réceptif au langage des génies (...). La transe ne me paraît pas une possibilité universelle que chaque homme porte en lui (...) mais une capacité virtuelle que détiennent certains individus seulement” (Gibbal, 1982: 310).

As observações de Bastide, que também não distinguem o transe da posseção, ressaltam seu componente cultural, pois assinalam que certos estímulos podem deflagrar o fenômeno. Além do mais, detentores de certos cargos, no Candomblé, não recebem santo. Mencionando o Haiti, comenta que mulheres de luto também não sofrem a posseção: podem escutar o quanto quiserem os cânticos de seus deuses que, ao contrário do que ocorria antes nestas mesmas situações rituais, o santo não baixa (Bastide, 1973: 307). Isto é, nem o que Brum entende por transe chega a se deflagrar, e daí a influência da instância cultural. No Batuque, mulheres menstruadas não são passíveis da posseção.

Pode-se identificar, ainda, em algumas pessoas, um estado que poderíamos chamar de pré-transe, cujos sinais são visíveis: é de se supor que o batimento cardíaco e a pressão arterial aumentem, pois as artérias do pescoço e fronte dilatam-se e latejam com maior intensidade; a pessoa sente-se incômoda, dando mostras de calor e impaciência. Em outros, a fisionomia e os olhos ficam mais parados, e os movimentos mais lentos. Tais sintomas sempre ocorriam na Mãe Moça antes de receber sua Oxum. Numa destas ocasiões ela queixava-se: “Acho que a minha pressão está subindo” — e abanava-se. Uma filha-de-santo, a Odete, profunda conhecedora do ritual, que acompanha a cena com grande interesse, segreda-me: “Que bom, é sinal que a Velha (a Oxum) está perto!”. E de fato, poucos minutos depois a babalôa recebia seu orixá. Tais sinais são bem conhecidos dos frequentadores do culto, que dizem que o orixá está “rondando”.

Já a posseção propriamente dita é, para o mesmo pesquisador, a atitude de expressar os comportamentos míticos atribuídos aos orixás: dançar de certa forma, emitir determinados gritos, adotar tais ou quais posturas de corpo, o que implica em um processo de aprendizagem; e, por suposição, a existência de um contexto onde tais aspectos sejam conhecidos.

Note-se: no Brasil (o que inclui o Rio Grande do Sul) embora tenhamos uma sociedade branca em que muitos indivíduos não frequentam as religiões afro-brasileiras, a crença de que as pessoas podem ser passíveis de posseção por entidades de várias naturezas — espíritos, orixás, Diabo — é legítima, conquanto segmentos como os católicos eruditos e evangélicos em geral condenem tais práticas. Mas mesmo pessoas destes grupos que assistiram, na televisão, à novela “Carmem”, onde a atriz Lucélia Santos assumia atitudes de possuída pela Pomba Gira, compreendiam muito bem o que se passava, como tive oportunidade de constatar. Duvido muito que tal novela pudesse ser entendida sem maiores explicações na Noruega, por exemplo.

O que quero dizer com isto é que temos uma “cultura do transe”, para usar as palavras que Gibbal aplicou à Sociedade do Mali, onde também se verifica a posseção por entidades sobrenaturais: “Les milieux qui leur donnent naissance sont imprégnés de uma véritable culture de la transe” (Gibbal, op. cit. p. 310). E isto também parece ser válido para o Batuque.

De fato, como Brum e eu pudemos muitas vezes constatar, os transes que se dão com assistentes que pouco ou nada conheciam do culto, isto é, estão fora

desta “cultura do transe”) não seguem o rumo normal transe-posseção: o possuído debate-se desordenadamente e pode cair, o que não acontece com os filiados à religião. O fenômeno pode ser interrompido por borrifos de água no rosto.

Pessoas que frequentam o ritual mas não fizeram a iniciação podem apresentar transes aparentemente tão caóticos como estes, mas acalmam-se quando se faz o rito da “chegada”, em que a posseção se completa, como veremos adiante. No primeiro caso o aprendizado começa de imediato: geralmente fazem o indivíduo girar sobre si mesmo (em que à produção de tonturas associam-se experiências de noções de equilíbrio e controle motor) enquanto que pessoas amparam-no, ao mesmo tempo que lhe dão seguimento no giro. Na perspectiva batuqueira, o santo baixou (ou somente “encostou”) mas precisará ser “ensinado a comportar-se” — socializado, diria eu.

Com efeito, observamos inúmeras vezes orixás que recém haviam começado a baixar serem ensinados pelos orixás mais velhos a “comportarem-se no mundo”. Numa destas ocasiões, na casa da Mãe Moça, o Bará de uma das filhas-de-santo ensinava um “novo” a fazer os movimentos característicos do orixá: a mão direita como se acionasse a chave de uma porta, “abrindo os caminhos”. A Mãe Ester, comentando sobre tais aspectos, declarou: “O orixá precisa ser ensinado a se comportar, e eu, aqui, ensino o que eles devem fazer. O mundo é uma escola para eles”.

Na mesma casa, a Emília do Xapaná, que participava ativamente dos trabalhos do salão, seguidamente orientava os orixás presentes. Numa festa, as cerimônias já estavam no final: era quase de manhã e a maioria dos orixás já tinham se despachado, quando subitamente chegaram mais quatro, de pessoas não pertencentes à casa, que começaram a dançar. Ocorre que, como foi visto no capítulo do ciclo ritual, a festa tem um certo fluxo e limites de tempo que devem ser mais ou menos respeitados. Além disto, o pessoal está teso e cansado pelos duros e intensos trabalhos que têm de ser cumpridos. Naquele dia, a chegada dos orixás dos visitantes, àquela hora, iria prolongar as cerimônias ainda mais. E os recém-chegados dançavam sem parar, não mostrando a mínima intenção de despedir-se. Entre comentários velados da assistência que queriam “exibir-se” (que inclui uma acusação sutil de falsidade da posseção), a Emília avançou para o meio do salão e, respeitosa mas incisiva, dirigiu-se a um destes (embora em voz suficientemente clara para ser ouvida pelos outros): “o senhor já dançou bastante, meu pai. Não leve a mal, mas todo o mundo tá cansado! Outra vez o senhor chegue mais pediu os axés de despedida, enquanto tomava um a um os orixás pelo braço e pediu aos axés de despedida, enquanto tomava um a um os orixás pelo braço e levava-os para o peij, para despachá-los. Isto também é considerado como ensino e estava adequado à ocasião, pois tratavam-se de orixás que violavam as regras rituais de etiqueta.

Fora do estado de transe pode haver outras formas de aprendizado, por imitação e/ou dramatização. Por exemplo, espelhar-se no comportamento da Pomba Gira da novela da televisão, como mencionei. É comuníssimo, por outro

lado, entre as crianças dos templos, o “brinquedo-de-Batuque”, de caráter dramático. O João Batista, neto da Mãe Moça, e que viveu durante toda a infância na casa de culto, informou que a criança gostava muito desta brincadeira. Na época em que o conheci, por volta de 1969, com cerca de 5 anos, era capaz de simular com incrível perfeição, por brinquedo, todos os passos de uma possessão por orixá. Da mesma forma, outra criança da casa, a Ana Lúcia, com 3 anos, imitava também com extraordinária riqueza de detalhes, as atitudes dos orixás, a expressão do rosto, gestos, danças sagradas. Sobre outro exemplo — mas aí bem mais consciente, diríamos — um pai-de-santo contou-me que surpreendeu uma mulher, filiada à religião, treinando a dança do alujá (só dançada pelos possuídos) e ensaiando os gestos da possessão por seu orixá em frente a um espelho.

C. O transe e as mudanças de capacidades individuais.

Sem dúvida nenhuma são muito profundas as modificações das capacidades dos efetivamente em transe. Não falo dos gestos e movimentos coreográficos, culturalmente padronizados, como vimos, mas de outro tipo de reações, como a capacidade de resistir a queimaduras, à ingestão de substâncias que normalmente provocam vômitos violentos (vinagre com sal e pimenta, por exemplo) ou recuperação imediata de vergões produzidos por uma forte surra de varas flexíveis, o “axé-de-varas”, castigo ritual. Resistência a queimaduras, ressalte-se, não é um fenômeno exclusivo das religiões afro-brasileiras, não é incomum e nem exige o estado de transe: tive oportunidade de presenciar algumas vezes, em meu bairro, pessoas comuns, inclusive crianças pequenas, em cumprimento de promessas, cruzarem vagarosamente, pés descalços, tapetes de brasas incandescentes que restaram de fogueiras das festas juninas. Este é um fato, aliás, corrente na cultura popular.

No Batuque, presenciei certa vez uma destas inequívocas mudanças de que falo: uma mulher portadora do mal de Parkinson, a quem já conhecia de muito tempo de uma casa de culto, apresentava, como todos os portadores da doença, tremor involuntário nos membros. Um dia recebeu seu orixá e o tremor tornou-se quase imperceptível, adquirindo maior intensidade no estado de axerê (quando o orixá é despachado) e voltando ao ritmo cotidiano quando ela voltou completamente ao normal.

D. Possessão e aprontamento.

Normalmente a possessão propriamente dita só ocorre com a preparação formal — o “aprontamento” — do filiado para receber seu orixá. Na cerimônia, aliás, como foi visto na iniciação, no momento em que o sangue toca na cabeça do iniciando, espera-se que o fenômeno ocorra, já que o deus vem receber, ele próprio, o que lhe está sendo oferecido.

Resumindo o que foi dito na iniciação, é comum que o orixá force o indivíduo a aprontar-se através de pressões diversas. Dependendo da disponibilidade

financeira e até do grau de teimosia da pessoa em resistir — pois a filiação ao culto representa um pesado compromisso até a morte — a consagração final ao deus pode tentar baixar no cavalo sem que a possessão se complete. Outras vezes baixa de fato, o que pode suceder, inclusive, fora do templo e em ocasiões diversas. Quando isto ocorre, geralmente a iniciação tem de ser feita com urgência ou então sobrevêm castigos: doenças, “atrasos de vida”, acidentes, complicações nas relações sociais, dificuldades financeiras.

Numa festa em sua casa, o babalá Miguel do Xangô indicou-me um Oxalá Velho sentado em um banquinho: “Olha lá, o cavalo não é pronto, só tem a cabeça lavada, e agora vai ter de se aprontar logo”. Segundo a Mãe Ester, o Oxalá de sua irmã-de-ventre (consangüínea) baixou na rua e “fizeram uma prova para ver se era (orixá) e confirmou. Ela tinha medo de Batuque”, diz rindo.

O fato de o orixá chegar em alguém sem que esteja pronto é, por um lado, indicador de excelência, poder e autenticidade da parte daquele; e por outro lado, mostra a qualidade da pessoa como cavalo-de-santo, pois pode receber seu orixá mesmo que ainda não esteja convenientemente preparado.

E. O desconhecimento da própria possessão

Todo o filiado ao Batuque, mesmo que experimente a possessão, é taxativo em dizer que não recebe santo. Os demais, por sua vez, têm grande cuidado em ocultar-lhe tal fato, pois a revelação, mesmo por ignorância, pode resultar em pesados castigos sobrenaturais para quem o fez. Isto porque, conforme reza a tradição, quem recebe santo poderá ficar “louco” se souber. Casos em que isto tenha acontecido, entretanto, são raros, especialmente se o indivíduo estiver em dia com suas obrigações rituais, pois o orixá baixará imediatamente para livrar o filho da loucura, e na saída “tira a idéia da cabeça” deste. Em função de tais problemas, aliás, é que são proibidas, nas festas, as fotos de orixás. Há pessoas, afirma-se especialmente na velhice, que desconfiam que são cavalos-de-santo, mas a certeza absoluta, de acordo com o Érico do Ogum, só acontece na hora da morte. Dizem também que com muito tempo de culto pode-se desenvolver certa habilidade em controlar a deflagração do transe, “não deixando o orixá chegar”, o que permitiria retardar o fenômeno por alguns minutos.

Entre os cuidados tomados para que a pessoa não saiba que “recebe”, logo que o orixá é despachado é ajudada a recompor-se: arrumar as roupas, pentear os cabelos desalinados pelos movimentos violentos das danças, recolocar os objetos que lhe foram tirados quando o santo baixou. Isto é feito já no estado de axerê, que sucede à possessão propriamente dita. Outras vezes a pessoa acorda (já no estado normal) desganhada, suada, com as roupas em desordem. Mas a existência do que seriam mecanismos de negação, no sentido freudiano do termo que podem explicar o fato (conforme Brum — comunic. pessoal) faz com que aparentemente não se dêem conta do que se passou. Esta impressão é reforçada pelas pessoas próximas, que sempre lhe dirigem ostensivamente censuras ou brincadeiras por estar

“cochilando” em plena festa, em vez de participar ou trabalhar.

O estado de possessão sempre é visto como algo desmoralizante, depreciativo. Um filiado ao culto que recebe regularmente seu orixá declarou-me: “Eu, graças a deus, não recebo o meu pai. Pois já pensou, eu — com todo o respeito que a gente deve aos pais — mas já pensou, eu, velho, de cabelo branco, a pular e fazer careta, ali no meio (do salão), na frente de todo o mundo?!”, comentava entre risadas.

F. O orixá recebido

O orixá recebido via de regra é o mesmo que “governa” a cabeça do indivíduo. Há casos raríssimos de a pessoa receber o orixá do corpo porque este “pulou na frente do da cabeça”, adiantou-se. Caso mais raro ainda foi o que ocorreu com a Mãe Moça da Oxum: ela começou, na juventude, por receber o Oxalá, dono do seu corpo. Mas com o tempo a Oxum se impôs: um dia veio e disse que não permitiria que o Oxalá viesse mais, e assim aconteceu.

Outro caso que pode suceder é haver um erro de identificação do orixá dono da cabeça e esta é “dada” (às vezes, tão somente atribuída e reconhecida por todos, sem qualquer consagração) para outro. Basta então que se passe algum tempo nesta situação para que este outro se adone dela e baixe na pessoa. Um filiado ao culto conversando com outro que tinha dúvidas sobre o verdadeiro dono de sua cabeça, comentou: “Tu podes até ser do Bará, mesmo, mas já deram a tua cabeça para o Ogum a tanto tempo que agora é dele, ele se adonou e não adianta mais”.

Certas pessoas são filhas de orixás que não descem, como as do Xangô Dadá; ou são tão violentos que “matam o cavalo”, como Bará Lodé, e da Gama, mulher de Xapanã, de acordo com a Mãe Ester, como vimos no capítulo dos orixás. Nestes casos o indivíduo é consagrado a outro orixá a ele relacionado (que pode ser até o do corpo), o qual passará a receber.

G. A ocorrência da possessão

A ocasião em que sucede o maior número de possessões é na festa, embora muitas ocorram na matança, pois tanto o orixá vem receber o sangue dos animais que lhe são sacrificados como ajudar nas tarefas necessárias. Fora destes momentos a possessão pode se verificar, mas são casos muito raros, que envolvem situações de emergência, tensão ou conflito: uma briga, por exemplo, em que o orixá pode descer para defender o filho.

Gibbal menciona também a ocorrência destas possessões fora de hora, especialmente em momentos de conflito: “Certains possessions intervenaient fort à propos dans les périodes de conflits au sein des groupes de possédés. Alors, presque invariablement le génie descendait sur son prêtre pour réclamer le retour à l'ordre et à la bonne entente”. (Gibbal, 1982: 305). Tive oportunidade de assistir exatamente a um caso destes. Um chefe, certo dia, começou a sofrer duras críticas de

um grupo de filhos-de-santo muito íntimos do templo, que lhe censuravam determinada atitude. Eram críticas justificadas, feitas e entendidas por ele como aberrantemente construtivas, para ajudá-lo. Entretanto, o cerco foi se apertando, pois o objetivo era abrir-lhe os olhos sobre o que se passava. A tensão chegando ao auge, de repente ele recebe seu orixá, que concorda com o que estava sendo dito, prometendo, ainda, que tomaria providências. A vinda do orixá e sua promessa de intervenção fez com que, como bem mencionou Gibbal, as coisas, pelo menos momentaneamente, voltassem para seus devidos lugares: cessou a tensão, e a autoridade do chefe foi reforçada, pois a intervenção direta e extemporânea de seu orixá mostrava as relações de proximidade entre ele e o filho; além do mais, os presentes puderam perceber que o orixá padroeiro do templo acompanhava de perto todas as ocorrências, ou seja, estendia sua proteção sobre a casa e, consequentemente, sobre eles mesmos.

Um caso em que o orixá baixou para defender o filho deu-se com um conhecido filiado ao culto. Atacado por seis homens simultaneamente, segundo testemunhas do acontecimento, o ataque fez com que seu Ogum baixasse: “Ele ficou com uma força enorme, e brigava tanto que deu em todos eles e fez eles fugirem”. Orixás também podem vir, em caso de doenças muito graves, para prestar socorro a alguém ou, pelo que se afirma, na hora da morte de seu cavalo. Possessões durante o dia são mais raras do que à noite.

Nas festas, pelo correto, a possessão só pode ocorrer a partir de certo momento e observadas determinadas condições, o que remete para a posição defendida por Bastide, mencionada anteriormente. Numa festa de quatro-pés, por exemplo, estes teoricamente não podem descer antes da balança. Digo teoricamente porque se trata do comportamento ideal, ou seja: há casos em que a possessão se dá antes desta cerimônia, mas são fatos raros e atribuídos ao desconhecimento ou impetuosidade do orixá, que via de regra é advertido para que não repita tal comportamento. Na balança, como foi visto no ciclo ritual, a possessão ocorre em forma coletiva, vários dos participantes recebendo seus santos.

H. O fluxo da possessão

O quadro completo da possessão segue uma seqüência de fases que basicamente são:

Primeira fase

Há uma brusca mudança de comportamento do indivíduo que, ou sai dançando, se está descalço, ou fica cambaleando no mesmo lugar; simultaneamente, geme ou emite determinados gritos ou risadas, de acordo com o orixá a quem pertence. Xapanã, por exemplo, dá gritos altos e guturais; Xangô e Oiá dão risadas. Pelo fato de gritarem, inclusive, é que se usa este termo para indicar que algum deles “chegou”: “Se acontece alguma coisa com o filho, muitas vezes o orixá grita

na terra!" — baixa.

No instante em que o orixá baixa, as feições do indivíduo modificam-se, havendo a contração dos lábios como se fosse um bico, o semi-cerramento dos olhos, o sobrecenho tornando-se carregado. Os gestos ficam solenes, magestosos, porque agora não é mais a pessoa que está ali mas sim, uma divindade.

Esta mudança de atitudes marca a diferença entre os seres humanos e os deuses, do filiado ao culto e do orixá que ele recebe. Quanto maior a diferença — reforçada, relembrando, por atos como comer fogo sem queimar-se por exemplo — mais assinalada a duplicidade de identidades.

A crença profunda nesta transformação traduz-se por uma mudança, também, das atitudes dos não-possuídos em relação aos possuídos, bem diversa da que se tinha para com seu filho ou filha. Ouvem-se muitas referências como estas: "Como é que pode: um orixá tão maravilhoso e o filho não vale nem o que come. Eu não me dou com o Fulano, mas o orixá dele não tem nada a ver com isto. Ele (o orixá) me faz muitas alegrias, me abraça, me dá axés (limpezas místicas) e eu quando preciso dele é só pedir que ele me ajuda. Mas não posso nem olhar para a cara do filho que me dá nojo!"

No desenrolar do processo, se a possessão aconteceu a alguém que estava na roda (descalço, pois), o orixá põe-se logo a dançar e dirige-se para o centro do salão, para onde vão todos os possuídos. A possessão pode-se dar, também, com pessoas que estejam envolvidas em alguma tarefa. Nesta hipótese, ou o orixá fica só dançando ou, depois de submeter-se ao rito da "chegada", continua a executar a tarefa. Isto, por exemplo, é o que sempre se passa com um tamboreiro de uma das casas pesquisadas, no qual o santo baixa enquanto o filho toca e canta: ele dá um grito, larga o tambor mas não pára de cantar. Em seguida, volteia pelo salão, cumprimenta a rua e toma conta novamente do instrumento. Se o cavaló está na assistência, seguidamente de sapatos e meias, tiram-lhe tais implementos, além de carteira de dinheiro, óculos, relógio e, se homem arregaçam-lhe as calças para que dance. Se mulher e está de calças compridas, levam-na para dentro e colocam-lhe uma saia ritual, às vezes por cima mesmo da roupa que usava. Se são orixás "calmos", ficam oscilando para a frente e para trás até que a operação seja completada. Orixás mais violentos, como o Xangô, debatem-se muito, dando gritos poderosos, sendo seguros, não raro com muita dificuldade, pelos vizinhos mais próximos, que pedem-lhe insistentemente que espere. Nestes casos se faz logo o ritual da "chegada" para que se aquiete.

Tal ritual, que é feito indistintamente para todos os possuídos, consiste em "quebrar-lhe" os braços (dobrar os cotovelos) de modo que cada uma de suas mãos toque o ombro oposto; a seguir assopra-se alternadamente em cada ouvido do orixá, o que completa o rito e estabiliza, digamos assim, o transe. Presenciei uma ocasião em que a falta de um dos sopros fez com que o orixá permanecesse parado, sacudindo a cabeça em sinal de "não", até que alguém percebeu o problema e lhe deu o assopro final. Só então começou a dançar normalmente.

Há certos tipos de possessão que somente alguém que conhece muito bem

a pessoa sabe que está experimentando o processo. Num velho e conhecido filiado ao culto, os sinais não passam de um leve arregalar de olhos, que se fixam num ponto qualquer, as feições que se imobilizam de repente e os movimentos, que se tornam lentos e automáticos, o já orixá dirigindo-se em passinhos curtos para o meio do salão. Isto dura apenas alguns segundos, sobrevivendo em seguida a expressão facial típica dos possuídos.

Via de regra o orixá agradece a quem lhe fez a chegada. O agradecimento pode variar, a depender de quem se trata, na hierarquia, de um simples esfregar de mãos a um cumprimento ritual bem mais complexo.

Embora o quadro do transe paute-se por certas regras e tenha unidade enquanto estrutura, há bastante diversidade dentro desta unidade, o que, aliás é uma característica do culto como um todo. No transe mais comum o orixá baixa durante seu cântico ritual (que tem, no dizer do próprio batuqueiro, o objetivo de "chamá-lo) e fica dançando no meio do salão sem que a chegada lhe seja feita. No momento em que pára o tambor, geme alto ou cambaleia, parecendo que vai cair, quando então outros orixás ou pessoas acodem rapidamente, completando-lhe a possessão. De acordo com o Êrico do Ogum, não há perigo de que tombe, pois "orixá verdadeiro não cai: se deixar ele assim, assim ele fica, mas não cai". Não é incomum que a possessão se dê fora do salão, no interior da casa, no pátio, bastando a pessoa ouvir o toque de seu orixá. O quadro, aí, é similar.

Contam-se casos de pessoas que, por algum motivo não querendo ir à festa — que é uma obrigação ritual para os filiados de um templo — ficaram em casa. Lá, o orixá baixou e "trouxe" o filho até a festa. Isto corresponde a ele, orixá, levando seu cavalo, sair de casa, tomar ônibus, falar com pessoas, comportando-se perfeitamente como ser humano e sem a expressão facial dos possuídos, até alcançar o templo, quando então se dá a conhecer e fazem-lhe a chegada.

Conforme a Mãe Moça, antigamente, quando o orixá chegava levavam-no para um quarto onde era vestido com uma roupa especial, o "axó", e recebia certos objetos rituais que lhes são próprios: leque e espelho, para a Oxum, espada para o Ogum. Em sua casa existiam, ainda, velhos axós que, na época em que a conheci, não mais se usavam. Eram roupas muito bonitas e elaboradas, cheias de enfeites, bordadas carinhosamente, tecidos caros. Muitas destas roupas eram doadas em oferenda ao próprio orixá, esperando-se o transe para o momento da doação. Como a pessoa ignora que recebe santo, isto significa que poderia passar a vida inteira vendo ocasionalmente a roupa sem saber que era de seu orixá e que, na qualidade de cavalo, brilhava com ela na festa. Hoje, muitas pessoas vestem roupas tão finas que são compráveis a axós. Isto faz, inclusive, que sejam criticadas, especialmente por parte de gente mais velha e ortodoxa: "Hoje em dia, me disse o tamboreiro Donga, (as pessoas) já vão prá festa com o axó do pai! (orixá). Onde já se viu? Se duvida, eles até sabem que recebem santo! Eles quem é aparecer (exibir-se)!"

Orixás do sexo masculino mas cujo cavalo é feminino, arrancam do corpo com violência os adereços que acaso estejam usando — jóias, brincos, pulseiras —

e jogam-nos longe, aleatoriamente. Seguidamente óculos e relógios são inclusive danificados na queda. Em certa festa, sendo o cavalo um homossexual (“bicha”), e portando uma peruca longa, seu orixá, um Xangô, considerado muito viril, arrancou-a da cabeça e atirou-a no chão. Outra vez o mesmo ocorreu com a peruca usada por uma mulher negra.

Tais atitudes — jogar objetos, arrancar cabelos postiços — ressaltam a legitimidade da possessão, pois podem trazer prejuízos materiais e morais para o cavalo que, supõe-se, não iria infligi-los a si mesmo. O orixá, no segundo caso, “desnuda” o filho, revelando coisas que ele tenta esconder: a identidade masculina, no homossexual, os cabelos julgados feios face ao ideal de beleza, branco, dominante. Fica ressaltado, ainda mais, que o orixá é um “outro”, uma divindade, que é diverso da pessoa que o recebe.

Os possuídos têm diferentes graus de prestígio, que variam, resumidamente, com o seguinte quadro:

- A) A posição hierárquica do orixá em causa na ordem mítica;
- B) A antiguidade da pessoa na religião. Pessoas com orixás de alta posição na ordem ou as de há muito praticantes do ritual, são chamadas genericamente de “cabeça-grande”, embora o termo seja mais usado para as primeiras;
- C) Poder atribuído ao orixá específico de tal ou qual pessoa;
- D) Posição hierárquica da pessoa no culto. Orixás de chefes têm automaticamente maior prestígio, embora possam estar situados em graus mais baixos da hierarquia mítica. O prestígio do tamboreiro-chefe, pelo cargo que ocupa, é maior, igualmente, do que os das filhas-de-santo comuns;
- E) A estima pessoal que o cavalo goza entre seus companheiros de templo.

Algo que merece referência é o fato de o prestígio do orixá muitas vezes não ter relação com a posição ocupada por seu filho na sociedade branca. Observei seguidamente orixás cujos cavalos eram ricos, brancos, esforçarem-se durante anos seguidos para ganharem prestígio, sem muito sucesso.

Segunda fase

A seqüência dos toques tem intervalos regulares. Nestes intervalos os orixás que têm fala trocam algumas palavras entre si, conversam em voz baixa com pessoas que vão consultá-los ou, dão “axés”, atitude que os que não têm fala também cumprem. Ao fazer isto diz-se que eles estão “trabalhando”, expressão de possível influência kardecista, mas que de qualquer forma remete para os conceitos ocidentais de atividade produtiva. Todo o axé começa e termina com um cumprimento ritual, de acordo com os que foram relacionados no ciclo ritual.

No axé, o orixá passa as mãos de cima a baixo pela cabeça e corpo da pessoa, iniciando pelos lados, frente, costas e membros. De quando em quando o deus esfrega rapidamente as mãos uma na outra em direção ao chão ou seus ombros, como se tirasse delas alguma poeira invisível. Isto significa que “limpa as coisas

ruins que a pessoa tem, e quando vai embora leva junto com ele”. Durante esta operação dá assoprões sibilados ou ruidosos no corpo do indivíduo. Finalmente pega cada uma das mãos deste, estica-as e, ou passa-as diretamente na testa dele, orixá, ou, com a mão livre, retira o suor da fronte e passa nas mãos da pessoa. Esta deve fechá-la e levá-la imediatamente ao bolso, se for homem, ou ao decote, se for mulher, pois tal ato corresponde a “botar dinheiro” na mão de quem recebeu o axé.

Enquanto recebem axés, pessoas devotas (como faziam o velho Donga, ou o Seu Ramiro, da casa da D. Mercedes da Iemanjá), dizem frases rituais de agradecimento: “Assagéu (limpeza), meu pai! Que este axé seja de felicidade para mim e para seu cavalo!”. Ao mesmo tempo “salvam” (saúdam) o orixá com sua saudação ritual. Alguns orixás fazem uma volta completa pelo salão ou demais partes do templo, fazendo axés mais rápidos em todos os presentes, o que significa uma deferência especial, pois normalmente os deuses permanecem em seu lugar, no centro da sala, e são os “pecadores” que vão pedir-lhes axés.

Se o cavalo do orixá é homem e quem recebe o axé é uma mulher, ele toma certos cuidados, afastando as mãos ao passá-las, por exemplo, sobre as nádegas e seios desta, pois caso contrário tal falta de cuidados poderá despertar suspeitas sobre a veracidade da possessão. O mesmo é válido para orixás de homossexuais em relação aos homens. Se tais coisas acontecerem seguidamente e de forma notório, não raro o orixá é chamado à parte pelo chefe da casa e repreendido.

Terceira fase

Além destes gestos e comportamentos característicos, os orixás apresentam outros. No intervalo dos cânticos, enquanto não dão axés, ficam em pé, no centro do salão, parados ou fazendo pequenos volteios. Parados, afastam ligeiramente as pernas, inclinando-se levemente para os lados, o dorso de uma ou ambas as mãos na cintura, pescoço curvado para a frente. Orixás cujo cavalo é mulher e a possuída vestia o uniforme feminino, pois, costumam arrepanhar levemente um dos lados da saia, mantendo-a segura junto aos quadris. Alguns deixam o salão e movimentam-se pela casa, colaborando nas tarefas, especialmente os orixás dos chefes, que supervisionam tudo, tal como seus filhos.

Orixás fazem também cumprimentos especiais entre si ou a pessoas a quem desejam dar grande destaque: lado a lado, os envolvidos colocam-se mutuamente os braços na cintura do outro e rodopiam, dançando para a frente e para trás ao som dos tambores; em seguida, mudam de lado e repetem os gestos. Noutra, comecem com um abraço ritual comum, citado na parte do ciclo, mas depois, ao ritmo dos tambores, vão oscilando alternadamente para os lados e se abaixando, sempre abraçados, até quase se ajoelharem. Às vezes juntam-se três ou quatro deles no mesmo abraço, compondo um belo quadro coreográfico. Estas atitudes são efusivamente saudadas pela assistência, e os tamboreiros rufam levemente os couros, sublinhando o momento.

A intensidade de tais cumprimentos de certa forma tem a ver com o grau de proximidade, amizade ou parentesco consanguíneo ou colateral que os respectivos cavalos têm entre si, mas pesa muito o seu parentesco ritual. Assim como ocorre com os humanos, que podem ter graus diversos de proximidade neste parentesco ritual, orixás de "irmãos-de-bacia" (os que se aprontaram na mesma festa) costumam ter relações mais fortes do que simplesmente os de filhos-de-santo do mesmo chefe. Pois a consagração de alguém, que "renasce" para o mundo religioso, oportuniza sua posseção pelo orixá e, conseqüentemente, a vinda deste "ao mundo". Isto é, ambos "renascem" simultaneamente, e os orixás, por conseguinte, terão o mesmo grau de proximidade ritual do que a existente entre seus filhos humanos. O calor do abraço traduz, além disto, também as saudades que os deuses tinham um do outro, pois apesar de viverem em grupo, como reza a tradição, subentende-se que só se vêem efetivamente nas festas, quando baixam. Isto, aliás, nada tem a ver com a proximidade que os respectivos cavalos tenham no dia-a-dia: estes podem ver-se a miúdo, morarem inclusive na mesma casa, mas seus orixás podem encontrar-se apenas nas festas.

Uma deferência muito grande, feita para quem cumpriu naquele dia a iniciação ou é alvo, por qualquer motivo, de uma homenagem especialíssima, é o orixá colocar, por trás, ambas as mãos nos ombros do homenageado, palmas para cima, e sair dançando com a pessoa. Um dia, visitando um templo em que pesquisara, mas cujo imóvel havia sido vendido pela morte de seu chefe, encontrei, extraviado por descuido, um objeto ritual de grande significação. Tempos depois levei tal objeto para a festa de uma filha-de-santo do falecido, a quem ele pertenceria por direito de herança ritual, e entreguei-o para seu próprio orixá. Desembrulhado o presente, ele deu ordem para que os tambores parassem e fez um emocionado discurso, explicando para as pessoas da casa sua importância. A seguir, ordenou o reinício do toque e levou-me, neste ritual de homenagem, dançando pelo salão sob as saudações de todos.

Um ato típico dos orixás quando querem chamar a atenção sobre si, solicitar algo, pedirem passagem a pessoas distraídas que se amontoam nas portas e corredores, é fazerem gesto idêntico ao feito pelos técnicos das competições esportivas, de "tempo": as mãos ao alto, ambas esticadas, a ponta dos dedos de uma contra a palma da outra. Orixás, mesmo os que têm fala, não pedem licença aos humanos, assinalando assim sua posição de superioridade: fazem o gesto acima; se não entendidos, batem palmas fortemente, dirigindo olhares furiosos às pessoas que se demoram para atendê-los.

Quarta fase

Recordando o que foi visto no ciclo ritual, os orixás, voltados para o centro do salão, dançam coletivamente as coreografias sagradas. Em determinado momento, já para o fim das cerimônias, pedem para ser "despachados", irem embora. Cada um solicita ao tamboreiro que tire certos cânticos especiais. Normalmente, o

primeiro deles é o do Bará específico que o acompanha; em segundo, o do orixá padroeiro da casa, uma homenagem ao chefe desta; em terceiro, o do orixá da pessoa que o aprontou (que pode coincidir com o da casa, se a festa for na do chefe de seu filho), o que é uma declaração pública de sua linhagem; e por último o seu, de sua identidade mítica. Nestas ocasiões costuma dançar sozinho, não permitindo a participação de outros.

Na verdade, este é o seu momento especial de destaque entre os demais. O fato de dançar bem é um dos maiores fatores de prestígio para um orixá: os que dançam bem são entusiasticamente saudados pelo público, que acompanha atentamente suas evoluções e considera-os muito poderosos também por isto. Nestas horas é que se podem apreciar belíssimos solos de danças, plenos de simbolismo e significados, expressividade e arte, realizados por corpos que na vida diária são cozinheiras, pedreiros, gente do povão. Impulsionadas pela força mística dos deuses, mulheres gordas e normalmente desajeitadas e lerdas adquirem incrível delicadeza, leveza e harmonia de movimentos.

Na casa de Mãe Ester, certa vez, na despedida de um dos orixás, que por sinal dançava extraordinariamente bem, outros começaram a acompanhá-lo, atrapalhando seus passos. Ele então mandou parar o toque e falou, sempre esfregando as mãos no gesto típico dos possuídos: "Os meus irmãos me desculpem, mas na casa onde eu fui feito — nesta casa! — o orixá pede o axé e faz a sua obrigação (os cânticos e danças de despedida, no caso) sozinho! Se quiser acompanhamento convida, me desculpem!", no que foi prontamente atendido. E então deu um espetáculo coreográfico que deslumbrou a assistência, os olhares magnetizados por seus passos.

Quinta fase

Durante seu próprio cântico, sempre dançando, o deus, de costas, ruma para o pejí, abanando em despedida ou fazendo gestos significativos: puxando os olhos para baixo, como dizendo "fiquem alertas para os acontecimentos que virão", como alguns fizeram tempos antes de a Mãe Ester falecer. Já na porta do quarto-de-santo alguns dão um violento pulo para trás, sendo amparados pela pessoa que fica por ali para efetuar o ritual do despacho. Esta raramente se surpreende muito com tais atitudes porque, como as demais pessoas da casa, sabe bem como tal ou qual orixá se comporta.

Para o despacho senta-se o orixá, o corpo já amolecido, numa cadeira e cobre-se sua cabeça com um pano branco. A função deste, segundo alguns, é para que as pessoas não vejam a transfiguração de seu rosto, o que não fica bem para o cavalo. Para outros é que o orixá, ao despachar-se, leva consigo toda a "carga", as "coisas ruins" que tirou das pessoas quando lhes deu o axé (limpeza). Quem então, no dizer da religião estiver naquele momento olhando o despacho, receberá a carga toda, pois isto se dá pelo olhar. Sentado num banco, molha-se, na ordem,

palma e dorso de cada mão e planta e peito dos pés do deus. De imediato com um borrifo feito com as mãos ou com boca, um "assagéu", joga-se água na testa ou por sobre a cabeça do orixá. Este começa então a gemer em voz alta, sacudindo-se e atirando-se para traz amolecendo ainda mais o corpo, estado que cessa quando se faz novamente o rito da "chegada" (flexão dos braços, sopros nos ouvidos). Então, as feições do possuído mudam: ele assume um ar infantil e lhe dão uma colher de azeite-de-dendê, se for do "povo do seco", ou de mel, se for do "povo da praia", o que degusta com mostras de grande satisfação. Agora está no estado de "axerê" ou "axêro".

Sexta fase

O estado de "axerê" ou "axêro" é um estado intermediário entre a possessão propriamente dita e o normal. De acordo com a Mãe Ester "é o mesmo santo, mas fica assim como criança, nem cá nem lá: nem é mais orixá, mesmo, nem é gente".

Como referi no ciclo ritual, eles falam como crianças pequenas, num português tati-bitati cheio de termos cujo significado só os familiarizados com o culto conhecem. Muitos destes termos são palavras, na língua portuguesa, mas têm outro sentido para eles. Inventam, também, brincadeiras, atirando-se ao chão, correndo pelo salão, jogando cascas de frutas uns nos outros, em que pese a presença, ainda, de muitos orixás que dançam.

Observei axêros, especialmente os de orixás de pessoas mais jovens, empregarem gírias bem recentes: dando resposta afirmativa a uma pergunta que alguém lhe fez, um deles levantou o polegar direito e disse: "xó"! isto é "só!", que equivale a "sim" na linguagem dos malandros de Porto Alegre. Em Montevideu, em 1970 falavam identicamente aos daqui, com as mesmas expressões, e igualmente em seu português característico, embora seus cavalos só falassem espanhol.

O estado de axerê cessa quando o indivíduo dorme, o que pode ocorrer bem mais tarde, quando a pessoa volta para casa (o orixá "leva o filho para a cama"), ou ainda no templo. Neste último caso dizem para algum circunstante: "vô fuzi!" (vou fugir, ir embora) e então encostam-se numa parede ou ombro de alguém e em poucos segundos passa a ressonar. Para acordar a pessoa se dá um estalo de dedos junto ao seu ouvido, chamando-a pelo nome. Alguns acordam tranqüilos, outros em sobressalto.

Certas casas tomam providências prévias para esperar os axêros: colocam no quarto-de-santo mamadeiras com leite e chocolate, bicos (chupetas) pirulitos, como vi no templo da babalôa Laudelina do Bará. Estes, mal se despacham, avançam nas mamadeiras, que são disputadas em meio a grande algazarra e demonstrações de alegria. Na casa da Mãe Moça saíam para o pátio à procura de baratas e lesmas, que eram comidas vivas. Tais lesmas, de tipo especial, um caracol branco e alongado, são conhecidas como "ebi" ou "cavalo de Oxalá". Numa destas ocasiões, um Xapanã em axêro quebrou o ápice do caracol e chupava-o, dizendo "ce-

veja" (cerveja). Terminou por comer seu conteúdo para grande nojo das pessoas presentes, uma das quais foi correndo vomitar lá fora. Apesar do clima de brincadeira, estas atitudes de ingerir coisas consideradas "nojentas", pelos humanos, são entendidas como provas de possessão, pois considera-se que simples pessoas não teriam coragem para tanto.

Esta grande voracidade dos axêros é vista como relacionada à sua característica de criança, além do fato de que durante a possessão o orixá nada come, em que pesem os esforços a que submete seu cavalo. A única oportunidade em que comem algo é quando ingerem um pouco de sangue do animal, como vimos na iniciação.

No final das festas da Mãe Moça, costumava dar carona para o axerê de uma filha-de-santo da casa, hoje falecida, a Maria do Ogum. Ela, uma senhora idosa descendente direta de italianos, era dona de uma pensão de estudantes. Seu axêro, que fazia comentários e observações interessantíssimas sobre a religião, contou que, se quisesse, falava "putuguês", o que em determinada ocasião efetivamente demonstrou. Isto, segundo ele, era necessário para certas pessoas não desconfiassem que era um orixá: "Eu, quando sai do cu da Mãe Moça, e vô prô ninho (residência), eu sai sem o liforme (uniforme), vô com o rôpa (roupa) da minha (filha) e vô de táqui (táxi), e falo com os boneco (pessoas); e às vês, quando eu chego (em casa), os boneco da pensão já tá acodado e fala comigo e não sabe que eu só o Ogum, pensa que é a minha", dizia rindo.

I. A "fala" as provas da possessão

A possessão é ritualmente testada, sendo que a cerimônia em que isto é feito chama-se "confirmação do orixá". Ou, mais comumente "fala" ou "axé-de-fala", termo relacionado ao ato de falar: após ser confirmada a veracidade da possessão, o orixá passa a falar e cantar, enquanto que anteriormente só se comunicava por gestos.

Os deuses falam em português com a mesma empostação de voz comum aos humanos, embora com solenidade muito maior. Via apenas dois deles, de casas diferentes, expressarem-se em linguagem tati-bitati, trocando o "R" por "L", como crianças. Diz-se que antigamente falavam em "africano", mas hoje, no máximo, usam um que outro termo desta origem inseridos nas frases portuguesas. Inicialmente, quando recém receberam o axé, a fala é hesitante, e só com o tempo se "firma", adquire fluidez. Mas mesmo dominando a fala, os orixás usam-na de forma muito comedida: dizem apenas o necessário nas consultas ou pequenos discursos que ocasionalmente pronunciam.

O axé de fala é dado apenas uma vez na existência de cada orixá, e é realizado na festa-do-peixe, no ciclo ritual. De acordo com o Miguel do Xangô, nestas ocasiões tem de ter "carneiro no chão" (sacrificado para o Xangô), pois ele é o "dono da fala". Todas as pessoas da casa, menos, obviamente, aquelas cujos orixás passarão pelo teste (pois não sabem que os recebem) são avisados de que a fala

será dada naquele dia, o que dará brilho invulgar às solenidades. Uma filha-de-santo da Mãe Ester, insistindo para que eu não deixasse de comparecer a determinada festa, referia: “Nesta festa, agora, a Mãe vai dar até a fala para a Oxum da Fulana!”

O ritual do teste propriamente dito, uma prova de resistência, em alguns lados é extremamente secreto, sendo realizado pela chefe da casa e presenciado apenas por poucos orixás já confirmados (que serão os “padrinhos” do outro orixá) e um ou dois chefes de outros templos, especialmente convidados para a ocasião. Estes atuam como testemunhas públicas, para toda a comunidade do Batuque, da veracidade da possessão. O grupo retira-se para uma peça que é trancada a chave. A verdadeira razão do segredo, ao que me parece, acima de tudo é ética, visando preservar a pessoa testada das conseqüências que uma ocasional burla acarretaria, a repercussão negativa na comunidade do Batuque. Entretanto, a burla existe e às vezes torna-se pública. O babalá Ademar do Ogum comentava sobre um caso que presenciou: “Fizeram a prova para uma Iemanjá: vinagre, azeite e pimenta. A Iemanjá deu uma volta pelo salão, se despachou na hora, o cavalo subiu a escadaria como um foguete e vomitou até as tripas! Que orixá, heim?!”.

Os testes genericamente são chamados de “acará”, embora por direito, como afirma o Miguel do Xangô, deveriam designar apenas os deste orixá. Segundo a Mãe Moça, as provas são as seguintes: comer mechas incandescentes de azeite-de-dendê: são 7 mechas para a Iansã, Obá e Xapanã e 6 ou 12 para o Xangô. O Oxalá e a Oxum comem “ebis” vivas; O Bará, Ogum, Odé, Otim e a Iemanjá bebem “licor de salmoura”, descrito acima, que age como violento vomitório nas situações normais. Outros ainda preferem oferecer acarajés recém tirados do dendê fervente, o próprio azeite nas mesmas condições, e comer animais repelentes, como baratas. Há chefes que são acusados de dar fel bovino e até excrementos animais e humanos nos testes.

Para o babalá Miguel do Xangô, certos lados, como o de nagô, oió e cambina podem fazer as provas no salão. Entre estas estão a de dançar alujá durante certo tempo e tomar mel fervendo, no caso da Oxum. Outras provas que ele menciona são o orixá comer, crua, a carne das cabeças dos animais que ficaram três dias no quarto-de-santo, quando adquirem larvas.

O objetivo da cerimônia é ver se é um “orixá verdadeiro” ou não. Um chefe, entretanto, por prudência, só dá a fala quando conclui, através de longa observação — às vezes por 15, 16 anos, até, conforme a Mãe Ester — sobre a regularidade e coerência de seu comportamento. A babalôa Neide do Xangô esclarece: “Quando o filho-de-santo recebe orixá faz tempo, a gente faz uma prova para ver se é verdadeiro, se não é só um vento. A gente convida uns pais-de-santo e é aí que se dá a fala. É para depois, quando o orixá chega na pessoa, ter testemunhas que sabem que é orixá mesmo, porque senão a vergonha é para quem aprontou. Eu vejo muito orixá por aí que não fala mas canta reza, mas este não me engana não! Quando a gente dá a fala para o santo, ele tem de vir sozinho, no dia da festa dele, sem nin-

guém puxar (provocar-lhe a possessão). Depois que se dá a fala o orixá pode falar, mas demora um pouco. No início quase não fala, depois é que fala como se fosse pessoa, dá conselho”.

A expressão “vento”, que ela usa, na sua acepção mais explícita pode designar a simples proximidade do orixá, que “encosta-se” no cavalo, influenciando em seus movimentos sem que a possessão se complete. Além do vento, a Mãe Moça comentava que os eguns, os espíritos dos mortos, gostam muito de se aproveitar das festas, fingindo-se de orixás para poderem disfarçadamente dançar, embora sua presença ali seja rigorosamente proibida. Esta situação é confirmada pelo Miguel do Xangô: “É muito comum um espírito sem luz se apossar da pessoa e ficar anos a fio sem que ninguém desconfie, imitando perfeitamente um orixá. Mas aí não passa na prova”. Ele próprio também assistiu a um caso de mistificação: “O sujeito fez aquele papelão (fiasco) na frente de todo mundo!”.

Embora também formalmente proibidos de participar das festas, algum “caboclo”, entidade da Umbanda, também pode “chegar”, especialmente em pessoas ligadas a esta religião. Os caboclos são chamados de “visitas” e melhor tolerados do que os eguns. Mas em caso de possessão por uns e por outros, o possuído é retirado imediatamente de entre os orixás e submetido a vigorosos assagés (borrifos de água) no rosto para despachar o intruso. Tais tipos de possessão são normalmente identificáveis por pessoas mais categorizadas no culto, especialmente porque o possuído dança com as mãos semi-fechadas, no caso do caboclo, e tem certos movimentos característicos ou levemente mais arrítmicos do que os dos orixás. A suspeita é confirmada se a pessoa não fica em axéro depois do despacho.

Em todos estes anos só presenciei um caso de engano. Constatado o erro, pediram desculpas para o orixá, que fora despachado contra a vontade, mas fizeram-no ver que não estava dançando direito, como orixá, argumento que ele logo aceitou. E tratava-se; como acontece nestes casos, de um santo novo, que ainda não aprendera a comportar-se.

A babalôa Laudelina do Bará falou-me sobre algumas medidas de controle de tais entidade indesejáveis, tal como eram feitas na casa da Mãe Moça, de quem era filha-de-santo: “Se é egum, a gente despacha logo! O Oxalá da finada Marieta ficava olhando, no meio do salão, as mãos nas cadeiras (quadris) e ia em cima dos eguns até eles irem embora!”. Este controle é intensificado por ocasião das festas públicas, quando há muitas pessoas desconhecidas, de fora.

É interessante observar que vento e egum são conceitos manipuláveis neste contexto, tanto podendo ser aplicáveis como “burla pura e simples” ou “outras causas ritualmente válidas”. Na pior das hipóteses representam uma saída honrosa para preservar a dignidade pessoal de alguém que caiu na fácil tentação de adquirir prestígio fingindo-se de orixá; ou resguardar, também, a dignidade de um chefe que se enganou. Isto é, num sentido amplo, há mecanismos rituais que visam proteger tanto o filiado ao culto como a própria imagem que o culto faz de si mesmo.

A intenção das provas da fala, porém, não é entrar em um jogo de gato e rato, pegar alguém na mentira. Sim, tomar cautelas para assegurar-se da presença efetiva de mais um orixá, já que a possessão abre o mais importante canal da comunicação direta entre o mundo dos deuses e dos homens. Não é sem razão, pois, que o rito da fala, que legitima este canal de comunicação, seja uma das mais — senão a mais — importante cerimônia do Batuque.

Numa festa-do-peixe a Mãe Ester deu a fala para três orixás. Ela leva-os para o seu quarto juntamente com outros deuses, além de dois chefes, e lá permaneceram por cerca de meia hora, enquanto no salão a festa se desenrola. No ar há um clima de expectativa muito grande, comentários sobre os novos orixás. Em dado momento a Emília do Xapanã começa a distribuir pétalas de rosas pelos presentes, que procuram aproximar-se da porta por onde entrarão os orixás. A entrada destes, minutos depois, é triunfal, debaixo de uma chuva de pétalas. Como em todas as vezes que alguém recebe uma grande homenagem, faz-se uma fila, as mãos de um orixá nas costas do da frente. Na ponta vêm os homenageados de hoje, seguidos pelos outros orixás, os padrinhos humanos (os chefes) e finalmente a Mãe Ester. À medida que o grupo avança, ao som dos tambores, todos dão passos alternados para as laterais, de modo que a fila vai oscilando sinuosa e harmonicamente como se fossem os movimentos de uma cobra. Vão até a porta da frente, cumprimentam a rua, o quarto-de-santo, depois, o orixá da frente levantando os braços em saudação. Terminada a cerimônia, a Mãe Ester apresentou os novos orixás para o público: “Estes são orixás confirmados! Quem quiser, da casa, fazer alguma consulta, pode vir perguntar. Esta fala, que seja para o bem, e não para falar bobagens por aí!”. Orixás, em seguida, cumprimentam-na ritualmente, deitando-se ao chão, e dizem seus nomes oficiais de religião de forma hesitante mas audível. Neste momento há um regosijo geral, com palmas, gritos rituais de saudação, e exclamações por parte do público. A casa agora conta com a proteção mística de mais três orixás, além de dar um atestado público da competência de sua chefe.

O nome pronunciado pelo orixá será o nome que ele, deus, terá daí em diante. Além destes nomes há um terceiro, secreto, sabido apenas pelo iniciado e pelos que assistiram à sua confirmação. Por exemplo: temos “Ogum”, o orixá genérico; depois, “Oníra”, uma das várias categorias de oguns, e finalmente o terceiro nome. Este não é revelado porque através dele o orixá poderá mais facilmente ser “chamado” por algum desafeto da pessoa e induzido a castigá-la (o que não deixa de ser uma forma de feitiçaria) especialmente se ela não cumprir corretamente as devidas obrigações rituais.

Estabelecido o nome oficial do orixá, ele será estendido à pessoa do filho: se anteriormente se chamava “Miguel da Silva”, por exemplo, agora passará a ser conhecido, na comunidade do Batuque, por “Miguel do Xangô”. Relembrando o que foi dito na parte da fala, no ciclo ritual, muitas pessoas antigas eram pouco conhecidas pelo seu nome civil e sim, apenas pelo do orixá: a “Cariô” (uma das oxuns), o Cudjobá (Xangô).

Aqui temos vários aspectos a examinar. Em primeiro lugar, em vários momentos do trabalho tem sido visto que a condição de ser batuqueiro não pode ser comparada com a condição de ser católico, na acepção comum à maioria das pessoas que se dizem como tal. Porque ser batuqueiro, entre outros aspectos, é viver não apenas uma religião, mas um modo totalizante de vida. A representação da religião, para o filiado ao Batuque é comparável com aquela que Brândão atribui aos pentecostais: “Uma identidade pentecostal é, mais do que a protestante histórica e muito mais do que a católica (fora os casos de pessoas e grupos de militância católica), a afirmação de um modo de ser dominado pela religião. Uma pessoa crente é, antes de tudo, a pessoa de um crente (. . .)”. (Brândão, 1987:99). Segundo: a relação entre o indivíduo e seu deus particular é tão intensa que ele, humano, se “personaliza”, adquire a condição de pessoa (no sentido de Da Matta, 1983: 173) através do nome de seu orixá. Em terceiro, que há mecanismos de natureza diversa (o que é comum nos vários credos religiosos) induzindo ao ingresso e manutenção de sua adscrição, como o exemplo que vimos acima: deixar de cumprir obrigações rituais é expor-se ao risco de ser castigado. E finalmente temos a mudança de nome. Esta mudança de nome — isto é, do indicador primeiro da identidade do indivíduo — simboliza e caracteriza seu ingresso oficial na categoria dos iniciados (e até mais, na dos comprovadamente possuídos) correspondendo à aquisição de uma nova “personalidade” face ao grupo. Este aspecto, associado à perspectiva totalizante do Batuque na vida da pessoa, como refiro acima, em certo sentido aproxima-o, enquanto grupo religioso, do que Goffman chama de “instituições totais” (Goffman, 1974: 16).

J. As estimativas da possessão

Em termos quantitativos aproximados da ocorrência do fenômeno, ressalva-se, antes de mais nada, que minhas observações têm caráter empírico e são baseadas em estimativas. Entretanto, foram feitas ao longo de muito tempo, desde o início da pesquisa.

Em média, do total de pessoas presentes a uma festa pública, (digamos 300 pessoas, o que é comum nos templos de médio porte) cerca de 10% (30) manifestam, pelo ato, a condição de possuídos. Destas 30 um número aproximado de 70% (21) aparentemente simulam ou têm um transe menos profundo, enquanto que as restantes (9) experimentam o fenômeno em profundidade. Há pessoas que nunca o experimentam (diz-se que “não recebem santo”) enquanto que outras às vezes o experimentam e às vezes não. O transe, em alguns casos é rápido, 15, 20 minutos, mas em outros dura horas.

O praticante do culto, conquanto saibam destes fatos, muito raramente comentam, de forma aberta, sobre eles; em parte porque pode haver erro de avaliação e sobrevirem pesadíssimos castigos. E em parte porque ninguém está preocupado em jogar o jogo do gato-e-rato, assim como um católico não duvida que esteja recebendo o Cristo, na hóstia, uma vez que a viu ser consagrada, dentro da

igreja, por um ministro vestindo os paramentos rituais. E esta dúvida aparece como um fator secundário porque tanto a possessão como a consagração da hóstia inserem-se num contexto maior, o religioso, em que os objetivos são atingidos se o ritual foi cumprido corretamente.

Quanto ao Batuque, vimos, há outros fatores explicativos ritualmente válidos, como os eguns e o “vento”, para a não-crença de que certos indivíduos não estejam, pelo menos naquele momento, possuídos por seu orixá. Acrescente-se a isto que os testes são normalmente aplicados apenas uma vez. Entretanto, se as suspeitas forem muito fortes, a acusação, como referi em vários momentos do trabalho, surge de forma velada, geralmente chamando atenção para outros aspectos do possuído, como atitudes de exibição exagerada, que aparentemente nada têm a ver com o problema.

L. A possessão contestada

Presenciei um caso de dúvida coletiva na casa de uma filha-de-santo da Mãe Moça. Era uma festa grande, o salão superlotado, e lá pelas tantas aparece um grupo de homens estranhos, de outro templo, aparentemente homossexuais, que em seguida receberam seus orixás. Os orixás dos recém-chegados, dançando, passaram a rodopiar violentamente, mantendo de propósito os cotovelos bem afastados, obrigando os outros (cujos cavalos eram em grande maioria mulheres idosas) a saírem do centro do salão. Além deste comportamento, considerado sem ética para um orixá verdadeiro, havia outros que indicavam possessão duvidosa: os possuídos ficavam com os olhos bem abertos, lançando olhares disfarçados para os lados para ver o efeito cênico que faziam. Isto fez com que começasse a correr um zum-zum raivoso entre a assistência. Destes, vários queriam que a Mãe Moça aplicasse um acará coletivo aos visitantes, o que é ritualmente válido: “Eles querem é tomar conta do batuque (festa) e aparecer”, “Que os pais me perdoem, mas aí não tem orixá nenhum!”. A raiva, menciona-se, não era pelo fato de serem homossexuais, pois havia outros, em ambas as casas, que naquele momento, inclusive, tomavam parte nas cerimônias.

A Mãe Moça evidentemente percebia a situação, mas tomar uma atitude mais drástica, no caso, seria algo delicado e até perigoso, pois se o transe é verdadeiro o orixá costuma vingar-se. As hipóteses de vento e egum não caberiam, porque seria muita coincidência ocorrer em todos ao mesmo tempo. Desmascará-los ostensivamente com a prova do algodão incandescente, a mais usada, representaria a desmoralização pública e o conseqüente ridículo do grupo frente à comunidade do Batuque, já que tais estórias espalham-se com rapidez incrível pelas outras casas. Além do mais, uma atitude destas estaria em total desacordo com a índole extremamente bondosa e tolerante da Mãe Moça. A solução que ela aplicou foi simples e engenhosa, revelando sua perspicácia e conhecimento do culto, qualidades entre outras, aliás, que fizeram dela a grande mãe-de-santo que foi: fez sinal a algumas das filhas-de-santo para que tirassem disfarçadamente os orixás da casa

do centro do salão, encaminhando-os mais para a periferia, onde ficaram parados. Depois, voltou-se para os tamboreiros: “alujá!” — o rápido e marcado ritmo de Xangô.

Julgando possivelmente ser uma homenagem, além da ampliação do espaço e o ritmo marcado, o grupo ficou como queria, passando a dançar ainda mais espetaculosamente. Outro sinal para os tamboreiros: “Mais rápido!”. Passaram-se 10, 15 minutos, os tamboreiros se revezando, e o alujá a todo o vapor. Os supostos mentirosos então começaram a dar mostras de grande cansaço, o que não ocorreria — os presentes, inclusive eles, sabiam muito bem — se fossem orixás verdadeiros. Da parte dos de fora, parar era impossível, pois seria admitir a culpa. Então um deles dirigiu-se sempre dançando, para o quarto-de-santo, pedindo para ser despachado, no que foi seguido de imediato pelos outros. Pelo ritual, a rigor, não poderiam ter feito aquilo daquela forma e naquele momento, mas afinal, no Batuque as coisas nunca são muito rigorosas, havendo sempre um grau suficiente de elasticidades para permitir variações. E por esta razão, a saída foi tão bem aceita que nem se tornou alvo de comentários, como seria de esperar. Resolvido o problema, a Mãe Moça, como se nada houvesse acontecido, deu ordem para a retomada dos toques, transcorrendo a festa sem maiores incidentes até o final.

Contam-se vários casos de que alguém duvidou pública e abertamente de alguma possessão, e esta era verdadeira, o orixá a comprovou mas se vingou do acusador. Um destes foi um Xangô, de cuja possessão alguém teria duvidado. Ele então teria mandado buscar uma vasilha com dendê e um fogareiro antigo, de ferro, que funciona com brasas. Colocou tudo no meio do salão e pôs-se a soprar e abanar as brasas até que ficassem rubras, o dendê chiando e soltando fumaça na panela. Em seguida, segurando o fogareiro pelas paredes de ferro, justamente junto ao braseiro, ergueu-o no ar e dançou com ele por alguns minutos. Depois, pegando a panela, engoliu o azeite fervendo de uma vez só. A pessoa então teria se atirado a seus pés pedindo perdão, mas foi inútil: “levou um castigo que quase morreu!”

M. A comprovação espontânea

Krebs, um pesquisador de insuspeitada idoneidade, relata uma cena em que assistiu um orixá espontaneamente fazer a prova do acará para demonstrar a veracidade do transe. Tratava-se de um grupo de alunos que ele levava, como aula prática, a uma festa de Batuque. Foi então que uma mulher do grupo, que ninguém sabia iniciada, recebeu seu Xangô, pedindo por própria conta as mechas de algodão, que ingeriu publicamente na frente dos colegas embasbacados (Krebs, 1988: 48-50).

Outros orixás, ocasional ou costumeiramente tomam atitudes espontâneas em público, para mostrar seu estado de possessão. São provas tanto de resistência à dor como ao cansaço físico. Mostram assim aos humanos que a força que transmitem aos corpos que ocupam torna-os imunes aos danos que sofreriam se eles,

orixás, ali não estivessem. Ouvi relatos de orixás que castigaram seu próprio filho, na frente de todos, por infrações rituais que cometera: arremessaram o cavalo de cabeça contra a parede, atiraram-no ao chão repetidas vezes. Isto fará com que o cavalo sofra posteriormente, embora não fique sabendo a causa direta de suas dores. Corresponde também a uma demonstração de possessão, pois supõe-se que a pessoa não se iria auto-aplicar castigos tão severos.

Comentam-se igualmente muitos casos tidos como de resistência sobre-humana de orixás. O pai-de-santo João do Xapanã relatou o de um Xangô, que chegava, ia para a cozinha e lá mexia, com as mãos e braços nus, o pirão do seu amalá, um panelão que borbulhava sobre o fogo. Na casa da Mãe Moça observei muitas vezes o Xangô da D. Carminha, que dava também tais provas: ele levava seu cavalo, de quase noventa anos, a dançar pela noite inteira sem parar. De vez em quando ainda ia para a frente dos tambores e “quebrava” (dançava) violentos alujás sem cansar e sem que ela no outro dia sentisse dores, pois o orixá “leva” o cansaço de seu cavalo quando se despacha.

N. “Puxar” o orixá — a possessão provocada

Quando um orixá, numa festa, demora-se muito para baixar, especialmente se tem prestígio, alguém, orixá ou pessoa pode provocar-lhe a possessão, ato denominado de “puxar” ou “chamar” o orixá.

Existem diversas maneiras de chamar um orixá. Entre as mais simples está a de tocar insistentemente seu axé (cântico) até que baixe. Caso isto não surta efeito, podem um ou mais orixás postarem-se à frente do cavalo, dançando e fazendo-lhe sinais de “vem!” com as mãos, enquanto que alguém toca com força, junto aos seus ouvidos, até, a campainha ritual, o “adjá”. Muitas vezes as mãos dos deuses ficam a centímetros de seus olhos ou afagam-lhe o rosto. Os orixás podem ficar dançando, também, à sua frente, com oferendas, bolo, churrasco, flores, que a própria pessoa trouxe para a festa. Estes processos podem durar 15, 20 minutos, até, sendo que na maioria das vezes o indivíduo age como se não fosse com ele, ficando quase imóvel, os olhos fixos num ponto qualquer à sua frente.

Outra forma muito comum de indução é feita durante o axé que o orixá ministra: ele deita a cabeça da pessoa em seu ombro e passa-lhe vigorosamente as mãos na nuca e cabelo, enquanto sibila baixinho em seus ouvido. Nesta situação muitas pessoas tonteiam, então o orixá faz com que girem sobre si mesmas, rapidamente. Alguns indivíduos, assim, caem em transe, mas outros, revelando grande tensão, cambaleiam e têm de ser amparados, sem que o fenômeno siga seu curso. Mas às vezes é necessário que lhes sejam feitos assagêus de água no rosto para que voltem completamente a si. Mesmo assim alguns permanecem certo tempo sentados em uma cadeira, ar atoleimado e distante. Conheci um orixá que ao dar axés ficava segurando a pessoa pelos pulsos, sibilando suavemente, enquanto olhava fixo em seus olhos. Daí a pouco, de surpresa, dava um violento puxão para baixo, o que fazia alguns gemerem de dor ou receberem o santo.

Na casa do babalá Luís do Bará, já falecido, vi seu Bará, percorrendo a volta do salão, passar a mão rapidamente na nuca dos filhos-de-santo, que recebiam seus orixás. O Bará continuava puxando outros: com os braços abertos, dançando, pára na frente de duas filhas da Oxum e aproxima-lhes velozmente as cabeças, fazendo seus orixás chegarem. Na casa da Mãe Moça, as filhas-de-santo formavam, ajoelhadas, um grande círculo no chão. Lá pelas tantas a Oxum da dona da casa percorria o círculo e passava a barra da saia pela cabeça das mulheres, muitas das quais recebiam seus santos. Numa ocasião, enquanto a festa se desenrolava no salão, ela arrumava alguns objetos na cozinha. Apesar de a cerimônia estar bem adiantada, poucos orixás tinham baixado. Indo até ela comentei-lhe o fato, ao que me respondeu: “Deixa que eu vou lá agora e tu vais ver que só de eu olhar elas baixam!”. Fomos, e ela, de pé sobre uma cadeira, fixou primeiramente o olhar em uma das que dançava na roda, cujo orixá baixou imediatamente, e assim foi fazendo até que em menos de dez minutos muitos dos deuses já tinham se manifestado.

Há muitos filiados ao Batuque, como o Érico do Ogum, que são contra o ato de puxar o orixá por meios muito ostensivos, pois caso a possessão não ocorra, há a possibilidade de a pessoa ficar com desconfiança de que recebe santo.

Pode haver vários motivos para o orixá recusar-se a vir pelos caminhos normais, seu toque de tambor e cântico. Ao que parece, não pode ou tem grande dificuldade de resistir quando convenientemente puxado. Algumas vezes não vêm “por teimosia”, justamente, porque não gostam de ser puxados ou em protesto por algo que os humanos fizeram e os contrariou profundamente. Nestes casos, seguidamente fazem discursos ao chegarem, manifestando seu descontentamento, acenando com ameaças, reclamando; após o que, em geral, pedem para ser imediatamente despachos. Isto é uma forma de colocar as coisas erradas os seus devidos lugares, exercer controle social sobre o grupo, que se prosta humildemente e ouve tudo de cabeça baixa.

Na casa da Mãe Ester, certo dia, o orixá de um de seus filhos-de-santo, ao dar-lhe um axé, esfregou-lhe demoradamente as mãos na testa, o que equivale a puxar o orixá. A Iemanjá, então, veio, mas fez um irritado discurso: “Eu vim porque fui puxada. E eu não quero vir porque estou muito aborrecida, porque tem gente que está querendo desmanchar o fundamento da religião, o que é impossível!”. Ela reclamava porque alguns filhos da casa não haviam colaborado para adquirir os implementos para a limpeza da Semana Santa, fato agravado por estar relacionado com o Xapanã e este ter sido o orixá do pai-de-santo dela, Manoelzinho. Os faltosos de imediato ajoelharam-se respeitosamente, sendo condenados a comprar alguns materiais para uma solenidade próxima. Noutra ocasião foi o Ogum de uma mulher, pessoa importante de outra casa, que ameaçava “não vir nunca mais ao mundo” e até “levar o cavalo” (matá-lo) se as filhas-de-ventre desta não parassem de desobedecê-la, o que gerou comovente cena de choro e pedidos de perdão por parte das acusadas.

Um caso extraordinário de possessão provocada me foi relatado pelo Ayrton do Xangô sobre seu chefe. Hugo da Iemanjá, já falecido. Quando muito jovem este

fingia receber a Oxum para ser fartamente presenteado com doces, um dos alimentos preferidos deste orixá, nas casas onde ia. Um dia o pai-de-santo dele ficou sabendo do ocorrido e na primeira festa ministrou-lhe violento axé-de-varas, provocando a possessão por parte da Iemanjá, seu verdadeiro santo de cabeça, que nunca havia chegado antes.

A ausência total de possessões numa festa é fato raríssimo, e isto só acontece por motivos muito graves. O Ayrton do Xangô conta também um caso destes: "O Borel (um dos mais conhecidos tamboreiros do Rio Grande do Sul) e o Mixaria (tamboreiro) estavam tocando na festa do Pico-Pico. Festa de quatro-pés. Veio a balança (quando sempre baixam orixás), dê-lhe alujá (cuja insistência também provoca a possessão), e nada! Aí eles se apavoraram e fugiram da festa, e atrás deles foi fugindo um por um dos que estavam lá. No outro dia o Pico-Pico embarcou (morreu)!". De acordo com o Ayrton, ainda, o outro, filho do Xangô, não consultara seu orixá para ver se ele queria comer, receber o sacrifício de animais, e ele não queria. O castigo, então, foi a condenação, da qual os outros orixás sabiam, e por isto não vieram. Aliás, quando a morte de alguém está próxima, os orixás "dão as costas", isto é, não respondem bem no búzio, segundo o mesmo Ayrton.

8. "Passagens", as estórias míticas dos orixás.

As passagens são estórias tradicionais dos orixás e de seu mundo mítico, que correm pelas casas de Batuque. Mais do que contadas em ocasiões formais e por inteiro, normalmente fazem parte de comentários sobre pessoas, situações, orixás. Há várias versões. Tais estórias, que falam sobre as características dos orixás, refletem-se nas danças, no jogo-de-búzios e sobretudo na construção da identidade do batuqueiro. Naturalmente, como se trata de uma transmissão oral, elas vão sofrendo acréscimos, modificando-se. Dentre estes acréscimos estão os de nítida influência da religião dominante, da gíria, da sociedade contemporânea. Aparecem, então, situações em que orixás participam de acontecimentos bíblicos, tal como o santo católico a que estão associados, narrativas cuja estrutura se aproxima das novelas de televisão, em que um leão fica sendo companheiro do Xangô "até o fim".

"Um dia iam todos os orixás para uma festa brasileira e o Xangô carregava o Oxalá nas costas, porque ele é muito velho e não podia caminhar sozinho. Preto do lugar os dois vão atravessando um pontilhão de onde já se enxergava a festa e o Xangô vê a Iansã, que era sua noiva, muito sexy, toda se requebrando e ainda por cima com um prato de amalá na mão. Então ele não resiste e larga o velho, que cai, inclusive perde o carto (bastão) dele, e que fica ali, mas seguro na ponte, gemendo baixinho. Os outros orixás passam depressa prá chegar na festa e nem vêem que o velho está ali. Mas o Ogum, que passa por último, ouve os gemidos do velho, bota ele nas costas e vai para a festa. Quando o Oxalá chega, furioso, tira a Iansã do Xangô e dá ela em casamento pró Ogum, e condena o

Xangô a comer numa gamela. Não vê que o Xangô come o amalá em gamela?

E o Ogum e a Iansã vão morar no mato, onde o Ogum tinha a ferraria dele. Mas o Xangô não se convenceu e lá do alto da pedreira começa a cantar para a Iansã fugir com ele. Então a Iansã chama o Ogum, dá bebida prá ele e vai embora com o Xangô. Não tem a cerimônia do atã na festa? Pois é isto! Foi desde esta ocasião que o Xangô não se dá com o Ogum, e filho de Xangô e de Ogum também não. E também que o Ogum passou a ser escravo do Oxalá (o que é uma grande honra). Pode ver que quando um Oxalá está no mundo (possessão) tem sempre um Ogum por perto, cuidando dele, botando a mão nas costas dele, e o Xangô tem de ficar de longe". (Narrada pelo babaláú Érico do Ogum).

"Os orixás moravam todos como que numa aldeia e um dia chegou o Xangô nesta aldeia. Quando chegou o Xangô, a Obá a Iansã e a Oxum, que são irmãs, ficaram apaixonadas por ele, as três. Aí a Iansã foi descobrir com o Bará como é que se fazia para conquistar o Xangô — porque o Bará é muito fofoqueiro, é só tu perguntar que ele te diz. E o Bará disse para ela que ela tinha que dar um amalá para ele, mas não disse do que era, como é que se fazia este amalá, e aí a Iansã foi embora. E neste meio tempo a Iemanjá estava passeando com o Babá, que é o Oxalá mais velho, na beira do mar. E a Iemanjá queria ir embora, mas o Babá não queria. Aí a Iemanjá disse: tu fica porque eu vou. E ele ficou, só que não pode ir para casa, porque não enxerga bem. E o Ogum achou ele perdido e levou ele para casa, e o Babá disse pró Ogum que ele, Babá, estava devendo isto para o Ogum. Em agradecimento ele podia pedir o que quisesse para o Babá que o Babá faria para ele, e ele pediu a Iansã sem ela saber. Enquanto isto, a Iansã estava lá, falando com a Obá e a Oxum e contou o que o Bará tinha dito para ela conquistar o Xangô. Elas tinham que fazer um amalá, e a Obá e a Oxum disseram que a Iansã seria a única que conseguiria saber do que seria o amalá. E a Iansã voltou ao Bará e o Bará disse que tinha de ser de carne de peito com mostarda e tinha uma fruta que tinha de ser colocada junto, mas não disse a fruta. A Iansã voltou e disse o seguinte para a Obá — aí vem bomba! — que o Xangô gostava de amalá com orelha. E a Obá arrancou a própria orelha esquerda, fez o tal de amalá e levou. O Xangô se apavorou!: botou ela prá correr, ficou escandalizado e disse que não queria mais ver ela na frente dele. Aí a Iansã chegou prá Oxum e disse que era um amalá de bucho de bicho, cru, e a Oxum levou — fez muito bonito, todo enfeitado, e levou. E o Xangô botou ela prá correr também e disse que tinha nojo daquilo. Aí ela fez o amalá dela, bem temperado, carne de peito, bem cozido e farto, foi lá no Bará pé por pé e pegou dele bananas — seis bananas — e enfeitou o amalá e levou prá ele. E ele pediu ela em casamento e ela foi toda faceira pedir pró Babá — porque tinha que pedir permissão pró Babá — e o Babá disse que não, porque ela estava prometida para o Ogum e o vestido dela de casamento já estava sendo feito. E ela disse que não, que ela ia prá casa e ia fazer o próprio vestido dela. Aí ela começou a chorar e pedir pró Babá que reconsiderasse a decisão, mas ele disse que não, que estava devendo, era uma promessa para Ogum. Aí o Babá começou a

fazer a festa e a notícia se espalhou na aldeia. E as outras duas ficaram sabendo, não é?, sendo que a Obá ficou em desespero porque estava sem orelha, não é, e a Oxum notou que ainda tinha chance. Quando o Xangô ficou sabendo, ficou desesperado, também, porque gostava dela, da Iansã, e a Iansã prometeu pra ele que ele seria o primeiro homem da vida dela, casada ou não. No dia da festa do casamento ela apareceu com um vestido vermelho ao invés de branco, muito bonito, muito enfeitado, da melhor maneira, mas só que ao invés de ser branco, vermelho — protesto, não é? Na festa do casamento — ela casou com o Ogum — ela deu uma bebedeira nele de cerveja. E ela saiu do casamento e foi pra beira da praia com o Xangô, e a Obá e a Oxum seguiram eles, viram os dois na beira da praia, voltaram para a festa e avisaram, contaram para o Ogum. E o Ogum saiu com o cavalo dele para matar o Xangô. Quando ele chegou lá, os dois ainda estavam juntos. A Iansã levantou e gritou: “chuvas e trovoadas, impeçam ele de chegar perto do Xangô!” — mas o cavalo do Ogum passou. Aí ela gritou: “que o vendaval o faça retardar!”. Enquanto isto, ela e o Xangô ganhavam distância. E o Ogum passou por todos os obstáculos dela. Aí ela pediu pro Xangô que ele desmoronasse a pedra na frente do cavalo do Ogum — foi onde eles ganharam mais distância mas quando eles pensaram que o Ogum tinha desistido, o Ogum chega onde eles estão. E eles estão numa caverna no meio de uma pedra. A Iansã olha para o Xangô, se despede, para as rosas vermelhas que o Oxalá tinha dado para ela para que ela enfeitasse os homens, e passa no rosto do Ogum para que ele desista de matar o Xangô, e vai embora com o Ogum. Mas antes de ela ir embora, o Ogum, enfeitado pelas rosas, volta a ser amigo do Xangô, sendo que o Xangô promete para ele que vai ficar naquela caverna. Mais tarde ele encontra um filhote perdido de leão que fica sendo o companheiro dele até o fim” (Filha-de-santo Iara Gomes).

“O Bará é filho da Iansã e ela não quis criar o filho e botou ele no cruzeiro encruzilhada). Vem passando a Oxum, mãe chorona como só ela, viu o bebê ali caído, pegou e criou. Um dia a Oxum estava na festa com o Bará ainda criança e a Iansã chegou e reclamou o filho para ela. E a Oxum disse que não devolvia porque desde o momento em que ela largou ele na esquina é porque não queria mais, e como era ela que criou, o filho era dela” (Filha-de-santo Iara Gomes).

“O Xangô Aganjú é casado legitimamente com a Obá, mas nunca ligou muito pra ela. Então a Oiá ensinou para a Obá que tirasse a pontinha da orelha e fizesse um bife para segurar o Xangô — é por isto que o filho de Obá não tem a pontinha da orelha. E aproveitou e embebedou o Ogum, na cerimônia do atã, e fugiu com o Xangô. Até aí o Xangô estava só com as mulheres do seco — a Obá, do cruzeiro, de segunda-feira, e a Oiá, do mato. Depois foi pra cima da Oxum Pandá, da água, e casou com ela. Tem então Oiá, Oxum e Obá. Aí ele foi tentar a Iemanjá, mas a Iemanjá é mãe de todo o mundo e não pode. Mas para fazer isto ele jogou o Oxalá no barro, que é muito velhinho. Mas não conseguiu nada. Mas como o Oxalá é o pai de todos, também deu um castigo pro Xangô, e este castigo seria

de ele comer só em vasilha de pau ou um cocho, e comer sozinho. Ele não come com nenhum outro santo. Isto foi só pro Aganjú. O Xangô velho, que casa só com a Oiá, come em alguidar. Por isto é que se diz que filho de Xangô é tramposo, porque passou todos para trás. Mas no Oxalá ele se quebrou! Mas apesar disto, quem manda na justiça é ele”. (Babalú Miguel do Xangô).

“O Xapanã é andarilho, sério, e não se preocupa muito com a aparência. Numa ocasião que ele estava numa festa brasileira ele foi ridicularizado por todos os que estavam na festa, por suas roupas maltrapilhas. E ele ficou furioso e tocou variola em todo o mundo. Por isto é que ele foi como que excluído do convívio dos outros orixás, e é por isto que tem muita gente que senta o Xapanã na rua, longe dos outros orixás” (Érico do Ogum).

“O Ossanha, uma vez sofreu um acidente ficou sem a perna. Mas ele foi botando folhas até que se curou. Aí os outros orixás viram e cada vez que tinham uma doença pediam para que ele curasse. Foi assim que ele ficou o médico da Nação (Batuque)” (Érico da Oxum).

“O Ossanha (São José), que é carpinteiro, estava ensinando o Ogum e o Xangô a serrar. Aí apareceu a Iansã, e os dois só olhavam para ela, nem queriam saber do trabalho, e o Ossanha chamou a atenção dos dois. Mas ele não conseguia deixar de olhar, também, para ela, e por distração ele serrou a própria perna. Depois ele foi procurar folhas no mato e botou na ferida e ficou bom. Por isto é que ele dança numa perna só e é o orixá das folhas” (Babalú Ayrton do Xangô).

“Contam que a Obá encontrou-se com a Iansã no meio do mato. As duas já não se davam porque a Iansã andava se metendo com o Bará, seu companheiro (da Obá, com quem ele também casa). A Obá ficou furiosa, pegou o facão e investiu pra cima da Iansã, que se defendeu com a espada dela, e de um golpe conseguiu cortar a orelha da Obá. Desde aí a Obá ficou rancorosa, vingativa e recalcada, como é. E é por isto que gente da Obá não se dá com gente da Iansã”. (Érico do Ogum).

“A Obá e a Iansã gostavam do Xangô. Então a Iansã aconselhou a Obá a fazer um caruru com a orelha dela e desse para ele, que ele ia ficar louco por ela. A Obá, muito burra, inventou de fazer e só depois viu que tinha ficado aleijada, sem a orelha e aí o Xangô não gostou mais dela, que era o que a Iansã queria”. (Mãe Ester da Iemanjá).

“A Iansã e a Obá queriam conquistar o Xangô e começaram a brigar para saber quem era a mais bonita. Então a Iansã disse pra Obá que cortasse a orelha, e Xangô não quis saber mais dela, por isto é que tudo que é filho da Obá são vingativos”. (Mãe Moça da Oxum).

“O Odé é caçador, mas mata os animais e fica com pena de comer, dando para a Otím, a sua companheira, que é muito comilona e devolve para ele apenas as patas, as orelhas e as vísceras dos bichos. Por isto é que a Otím é gorda. A passagem do Odé com a Otím é que o Odé estava caçando no mato, um dia, e a Otím juntando lenha. Viram-se e agradaram-se e aí foram morar juntos”. (Érico do Ogum).

“O Odé foi expurgado do mar, e é filho da Iemanjá com o Oxalá. Por isto é que toda a vasilha do Oxalá tem um ocutazinho, que é o filho. O Odé não é o verdadeiro dono do mato, que é o Ossanha. Ele foi expurgado porque quis seduzir a Iemanjá. A Iemanjá e o Oxalá vinham de barco. Aí encontraram a Otím, que é a Santa Ifigênia, que os bárbaros queriam matar. Eles levaram a Otím para a terra e entregaram para o Odé, que estava doente. Ela começou a cuidar do Odé, que foi ficando bom, mas fingia que continuava doente para continuar a ganhar carinho. Aí a Iemanjá disse prô Oxalá: vamos casar estes dois porque isto aí vai dar sujeira! E então casaram os dois. Mas o Odé chegava na praia e chamava a Iemanjá, de saudades. Aí ela foi falar com o Oxalá. Ele foi ao Aganjú, que é a justiça, e o Aganjú disse que se se perdoasse o Odé não existia mais justiça. E por isto é que o Odé ficou no mato. Não vê que ele e o Aganjú se entreolham quando estão no mundo?” (Babaláú Ayrton do Xangô).

“O Xangô gosta muito do amalá. Um dia vieram lhe dizer: Xangô, sua mãe está morrendo! E ele então respondeu: Deixa ela, primeiro vou comer o meu amalá. Daí é porque o Xangô come com os mortos” (Babaláú Ayrton do Xangô).

“Quando Deus (refere-se ao Cristo chagado, Xapanã Velho) andava rolando no mundo, deitou-se, e as moscas cobriram ele. A polícia (soldados romanos) passou e pensou que ele estivesse podre e foram embora, não prenderam ele” (Mãe Moça da Oxum).

“Um vez o Xapanã vinha fugindo da polícia e então, muito cansado, já não agüentando mais, resolveu deitar-se no chão para o que desse e viesse. Aí as moscas chegaram e cobriram ele todinho, e a polícia passou e vendo ele cheio de mosca pensou que já estivesse morto e passaram. Por isto que a mosca pertence prá Xapanã” (Babalóá Maria do Ogum).

9. As danças dos orixás — o mito dramatizado.

Como vimos, tanto os orixás como os pecadores dançam, embora os primeiros, que ficam no meio do salão, acentuam muito mais os gestos e movimentos coreográficos. Isto poderia ser atribuído ao fato de que, enquanto os humanos apenas imitam tais gestos, os orixás os vivenciam, à medida que são, por exce-

lência, as próprias entidades que os originam.

O babaláú Ayrton do Xangô explica o significado de algumas danças.

BARÁ — gira longitudinalmente a mão direita, polegar e indicador juntos, como se portasse uma chave: é o Bará “abrindo os caminhos”.

OGUM — são movimentos de um esgrimista — pois Ogum é o “dono” da espada: mão esquerda às costas, a direita como se portasse sua arma. Giros, zigue-zagues, pequenos saltos e recuos, a cabeça voltando-se para os lados, como atacando e defendendo-se dos golpes de um inimigo imaginário.

IAN SÁ — dança girando e sacudindo e girando violentamente os braços. Representa os raios e a tempestade, fenômenos atmosféricos que pertencem “prá” ela.

XANGÔ — na dança do alujá, violenta e rápida, os braços movem-se como se arremessassem objetos para baixo enquanto o corpo salta sobre a perna direita, ficando a outra erguida para trás. Para uns é o orixá dançando com machados, sua arma. Em outra coreografia levanta e baixa alternadamente as mãos espalmadas para cima: “é a dança do Aganjú, dono da balança e da justiça” informa o Ayrton.

ODÉ — braços levantados à frente, engancha e solta bruscamente os dedos indicadores ou mínimos. Faz zigue-zagues laterais, virando os olhos e a cabeça, voltada para cima, para um lado e outro. Em outra dança, ginga, também; e alternadamente fecha um olho e suspende o braço, dedo indicador esticado, na posição de uma carabina, enquanto emite ruídos de tiros: são os movimentos do caçador, principal característica do orixá, localizando, flechando ou atirando nos pássaros.

OBÁ — dança tocando na orelha. Diz respeito à estória em que perde uma delas por causa de sua paixão por Xangô.

OSSANHA — dança equilibrando-se numa só perna, pois serrou a outra por distração.

XAPANÃ — corpo semi-curvado para a frente, joelhos flexionados, mãos quase fechadas. Abaixa-se e levanta-se em movimentos pesados, às vezes jogando-se um pouco pra trás: “é o Xapanã esmagando os feitiços dele no pilão”, informa o Ayrton.

OXUM — alisa os cabelos, mostra as vestes, olha-se num espelho imaginário; mãos espalmadas aos lados, queixo levantado com ar de triunfo, “mostra o esplendor do seu ouro para o povo”, esclarece o Ayrton. Em outra coreografia mostra, com as duas mãos, o ventre grávido, pois “é mãe”, segundo o mesmo pai-de-

santo. Noutra dança move as mãos como se batesse um bolo. Segundo a Babalôa Léa da Oxum, da casa da Mãe Moça, é “a Oxum mexendo o fubá dela”.

IEMANJÁ — move as mãos conjunta e alternadamente para os lados, como se tivesse um remo de pá. Diz respeito à característica principal da Iemanjá, deusa das águas, protetora dos pescadores.

OXALÁ — move-se muito vagarosamente, de cócoras, já que pouco caminha devido à sua extrema velhice.

A DANÇA DO ATÁ

No final da festa é organizada uma dança especial na qual se dramatiza o episódio mais importante da estória em que a Iansã embebeda o Ogum para fugir com o Xangô. Este é um momento destacado em toda a parte coreográfica. Em função de sua relevância ela será analisada à parte, incluindo-se um comentário geral sobre as demais danças, no capítulo VIII, que trata do ethos batuqueiro.

10. Os orixás e seus filhos humanos

Para seguirmos adiante é necessário fixar alguns aspectos recapitulando-os. Ao mesmo tempo, definir — mas evitar discutir, por fugir aos objetivos do trabalho — certas expressões. Destas, utilizando seus sentidos mais corriqueiros, tomo “personalidade” como um conjunto de fatores biológicos, sociais e individuais (se não é redundância) que caracterizam cada ser humano. Tenho usado o termo “pessoa” inclusive por questões de estilo, em seu sentido mais comum, como sinônimo de indivíduo. Mas no presente item terá um significado específico sempre que aparecer em destaque: *peço* aí será “uma máscara que é colocada em cima do indivíduo (...) que desse modo se transforma em ser social” (Da Matta, 1983: 173). E “comportamento” ou “conduta” como a maneira de agir.

Uso também alguns termos e pressupostos adotados por Skinner (1974), como a teoria da “modelagem” do comportamento a partir de um padrão socialmente instituído, e que aqui no caso seria mítico (embora, não esqueçamos, é a memória coletiva do grupo — social, pois — que guarda este padrão).

Na acepção êmica, “de dentro”, temos a idéia de separação entre “cabeça” e “corpo”, em que a primeira corresponde ao locus, na pessoa, de seu orixá principal, onde ele imprime sua marca: psicológica, que se mostra no comportamento do filho; e, como veremos, secundado pelo orixá do corpo.

Também uma marca física, na forma do rosto e crânio. O dono da cabeça influi igualmente nas características do corpo. Isto vale para todas as pessoas, pertençam ou não à religião. Adiante, no capítulo da cosmovisão batuqueira, retomo parte destes aspectos.

O orixá da cabeça “manda” mais, ou seja, é ele quem fornece a tônica do comportamento do indivíduo. O do corpo “governa” menos do que o outro

mas é graças em boa parte à intensidade de sua influência que a conduta da pessoa não é exatamente o espelho da do dono de sua cabeça. Além disto, há outros fatores que relativizam esta influência: cada classe de orixás (os barás, por exemplo) têm caráter básico idêntico; mas, assim como os humanos, têm suas próprias particularidades, que transmitem a seu filho específico. Deste modo, se diz: “O Aganjú do Fulano tem tal comportamento, enquanto que o do Ciclano tem este outro”. Finalmente, influenciam, também, os outros orixás que, segundo as estórias míticas, têm passagem com o principal. Por exemplo, um filho de Ogum terá passagem, no corpo, quase certamente com a Iansã. Mas num aspecto amplo, também com o Oxalá. Entretanto, suas características de filho do orixá da guerra, salvo alguma interferência considerada atípica, serão predominantes.

Quanto à relação dos dias da semana com os orixás, em princípio, o dono da cabeça da pessoa coincide com o orixá principal que preside o dia da semana em que nasceu. E o do corpo é o que compõe seu par mítico. É um tanto comum que o dono oficial “descuide” da cabeça do filho e então outro (que pode ser o do corpo ou não) “toma conta” dela. Mas a pessoa sempre terá uma “passagem”, um compromisso, com o orixá do dia em que nasceu: cada vez que vai sacrificar para o que ficou com sua cabeça, deve fazer o mesmo para o inicial. Muitas vezes a identidade do orixá é bastante visível mas, existindo toda esta complexidade, em caso de uma iniciação, por exemplo, manda a prudência aferi-la exaustivamente através do búzio.

A. Primeiro caso: a construção da “pessoa” na infância

Vimos na iniciação que a família batuqueira costuma levar crianças recém-nascidas ao templo para jogar búzios e ver como as coisas vão, o dono da cabeça do recém-nascido. Nesta idade não há ainda, conforme o Ayrton do Xangô, uma definição exata de qual é seu orixá. Mas, teoricamente, pela hora e dia da semana já se pode ter uma idéia de qual seja. Outras vezes os búzios respondem que é de tal orixá mas, se tudo estiver correndo bem, deixa-se assim. Temos então uma primeira hipótese, em que há um orixá suposto.

Mas — segunda hipótese — existe a possibilidade de, como foi visto na iniciação, o recém-nascido ser abicú, um fujão, que corre perigo de vida, pois “não veio à Terra para ficar”. Então torna-se necessário identificar o orixá que está “segurando” provisoriamente a criança aqui no mundo, ao qual serão feitas oferendas para que a mantenha vivendo. Ocorre seguidamente que este orixá, em troca do benefício, pode exigir imediatamente, através de uma festa, inclusive de quatro-pés, o estabelecimento de um veículo mais definitivo com o bebê. E isto, na prática quase sempre resulta que tornar-se-á o dono oficial de sua cabeça por toda a vida. Neste caso ele não é de fato, mas de direito — e de legitimidade reconhecida — o santo oficial. E em relação a ele há uma dívida — a vida da criança — que, todos os envolvidos (a família, as pessoas do círculo de relações amplo, o santo e a própria criança, mais tarde) têm bem presente, não se equipara aos oca-

sionais animais dados por sua salvação. E a forma de pagar esta dívida é empenhar-se em cultuar e homenagear o mais possível o orixá. Temos, repetindo, que todos sabem: na primeira e na segunda hipóteses, de que orixá se trata; e na segunda, que ainda existe uma imensa dívida para com ele.

Aqui, é importante considerar a presença do círculo de relações sociais da família. Como também foi visto no capítulo do templo, ele compõe-se, em sua maioria, de pessoas de religião, que orbitam em torno a uma ou várias casas de culto e mantêm intensos contatos entre si. E assuntos como este, assinala-se, que demonstram o poder dos orixás, fazem parte importante nas “conversas de religião”, as quais, por sua vez, preenchem a maior parte do tempo em que batuqueiros (a partir de dois, como os próprios iniciados divertidamente reconhecem) estão reunidos. O grupo todo, então, atua como um fator de reforço no sentido de aprofundar o estabelecimento da relação criança-orixá.

Considere-se, porém, que o orixá que atuará na modelagem do comportamento do indivíduo, graças às passagens que tem, na verdade (e isto vale também para a perspectiva êmica) é uma construção (uma resultante, no sentido da Física) feita a partir da combinação de vários elementos. A isto poderemos chamar de “orixá-modelo”. Em face desta variedade de componentes, também, há maior facilidade de comparações, mediadas por leituras seletivas, entre o comportamento do orixá-modelo e o apresentando pela criança.

Poderíamos, a partir destes delineamentos, avançar uma primeira suposição: em primeiro lugar, há certo nível de expectância, por parte do grupo, sobre o comportamento do recém-nascido. Daí, a partir do quadro comportamental espontâneo deste, o grupo destacaria (através de uma seleção, digamos, não-consciente, mas pautada pela do orixá-modelo) certos aspectos do comportamento daquele que viriam ao encontro dos do orixá em causa. Assim, acessos de fúria, que muitos bebês apresentam, podem ser ressaltados, no caso de filhos de Xangô, que é violento; ou desconsiderados, nos do Oxalá, que é calmo. No decorrer do crescimento da criança, o grupo, através de reforços positivos e negativos iria influenciando no comportamento desta para adequá-lo ao do orixá suposto (ou até já consagrado, conforme o caso). Teríamos, desta maneira, o início da construção (e até caberia dizer, da imposição), a partir do grupo, da identidade “sócio-mítica” do indivíduo.

Na fase da pré-adolescência, para estabelecermos um marco, a criança já tem suficiente compreensão para aprender e apreender por conta própria as características do orixá que lhe foi atribuído — mas já agora, o “seu” orixá — e avaliar comparativamente seu comportamento face ao dele. E este processo, ressalte-se, é facilitado pelo tipo e intensidade de contatos interindividuais e grupais que o grupo costuma manter. Estamos no ponto, então, em que o próprio indivíduo tem condições de, em princípio, avaliar comparativamente seu comportamento face ao do modelo. E isto se encaixa no caso em que ele só fica sabendo da existência deste modelo a partir de certa idade, quando só mais tardiamente toma contato com a religião.

B. Segundo caso: a (re)construção da “pessoa” na idade adulta.

Bastide, tratando da identidade mítica no Candomblé baiano, indica que a escolha do orixá pelo pai-de-santo guia-se também por sua intuição, “o pressentimento ou a descoberta, por baixo dos disfarces sociais, da verdadeira personalidade, da personalidade profunda do consulente” (no jogo-de-búzios) (Bastide, 1978: 257). “Existe, é certo, ação e reação incessantes do natural sobre o cultural, do cultural sobre o natural” (Idem, *ibid.*, p. 258). Em outra obra comenta: (os fiéis) de um modo ou outro, eles se educam a fim de se assemelharem a estas normas míticas. (...) Há, portanto, um aprendizado, ou um auto-aprendizado contínuo do indivíduo (...).” (Bastide, 1971: 520).

Ampliando esta conclusão de Bastide, eu diria “um aprendizado e um auto-aprendizado contínuos” porque ocorrem não um ou outro, mas ambos os processos. Diria, ademais, que a construção da pessoa se dá através de um processo dialético entre o modelo mítico de orixá que lhe foi atribuído e a “personalidade” do indivíduo em causa. Vamos partir do ponto de vista de ego.

Digamos que ele, na idade adulta, conhece ao menos razoavelmente (por se auto-analisar ou comentários de outrem) seu próprio “temperamento” — qualidades positivas, defeitos, gostos, atitudes, reações face aos acontecimentos, etc. Por outro lado, conhece (e este conhecimento se acentua com o tempo) as características do seu orixá-modelo. O que parece ocorrer é que ego agora continua com sua auto-análise, como todas as pessoas costumam fazer, mas agora no sentido de ler e reler as próprias facetas de seu caráter a partir das características do orixá. Quanto mais a correlação se aprofunda, maior o autoconhecimento, a auto-aceitação ou correção de atitudes para adequar-se ao modelo mítico. Não se pode esquecer é que neste processo de construção de sua própria pessoa, ego não está sozinho, pois os próprios companheiros de religião com quem convive contribuem para ela à medida que também interpretam comparativamente as atitudes de ego face ao padrão mítico.

Entre os integrantes do culto, as observações de outrem sobre as suas próprias características ou dos demais, quase sempre é feita em tom de brincadeira, o que pode ocorrer até nas sessões de búzios. Para tomar um exemplo: numa destas ocasiões o Ayrton do Xangô, jogando os búzios, fazia tais considerações, rindo, para um cliente: “Filho de Oxalá é assim: prefere fritar merda para comer do que tomar uma providência” (refere à imobilidade do orixá, que na estória mítica é carregado nas costas de outros; e na possessão custa a mover-se). Continua: “Tu não babas no travesseiro?” (porque babar é característica dos velhos, que Oxalá representa). Esta forma jocosa de dizer as coisas é que faz com que Goldmann, que escreve justamente sobre a construção da pessoa no Candomblé, subestime a importância do que é dito: “Expressões relacionando Oxum com covardia, Oxumarê com traição, Oxalá com rancor, etc., são de fato utilizadas. São encaradas, contudo, com um espírito mais jocoso do que sério, e não se crê que reflipam nada de muito essencial”. (Goldmann, 1981:99). Pelo contrário, são

essenciais, pois indicam ao indivíduo o que ele é (ou como se mostra, se quisermos). E a forma jocosa seguidamente é a sua maneira de suavizar as coisas: “brincando, brincando, se dizem as verdades”, ressalta o ditado popular.

Voltando à proposição inicial, observam-se vários níveis de aprendizagem: o nível do indivíduo, ao aprendizado sobre as características do seu orixá se sucede um auto-aprendizado sobre si mesmo. E ao nível deste com os outros, um aprendizado sobre as características de sua “personalidade”, que sempre serão levadas em conta, assinalarão sua posição no espaço das relações sociais. Digamos, ele faz jus a um espaço: que reconhece que ocupa; e cuja ocupação, ao mesmo tempo, é reconhecida pelos outros. Sabe-se, assim, que filhos de Iansã têm que ser levados com jeito, porque são “brunqueiros” (briguentos), costumam sempre reclamar de tudo.

No capítulo dedicado ao templo refiro que um sem-número de pessoas, sem vínculos maiores com a religião, vão consultar os búzios. E isto, na maioria das vezes, é o quanto basta para que se assenhem de uma série de dados sobre o campo religioso batuqueiro: as relações entre os vários componentes deste campo, como as existentes entre os deuses e os homens — inclusive entre o seu orixá, que pode ser identificado no jogo, e ele, consulente.

Pode que este contato tenha objetivos totalmente diversos do interesse religioso, como a pesquisa antropológica; por exemplo, como foi o meu caso, mas, mesmo assim, houve influência. Baseando-me na experiência pessoal a partir do contato com o Batuque, tentarei descrever sumariamente como parece ter se dado a (re)construção de minha pessoa. São outros aspectos de minha auto-história-de-vida, mas agora como filho do Ogum, o orixá que me foi atribuído pelo grupo.

1. O contato e a identificação.

Recordando o que menciono na Introdução, meu primeiro contato com o Batuque foi na festa da Mãe Ester, em setembro de 1969. Semanas após fui apresentado à Mãe Moça pelo mesmo Prof. Carlos Krebs, no templo da qual também pesquisara. Depois de dois contatos prévios, compareci à sua festa, no mês de outubro.

Os cerimoniais do templo desta babalôa eram igualmente muito concorridos. No momento em que cheguei, a festa quase começando, a casa já estava apinhada de gente, e servia-se o pirão. Entretanto, na cozinha do andar superior, a única torneira estragara-se e as mulheres da casa eram obrigada a subir, com baldes d'água buscados lá embaixo, uma escura, íngreme e longa escada de alvenaria. Mais tarde — isto eu já sabia — deveriam ser servidas as comidas da festa, e seria nova trabalhadeira para lavar os pratos. Foi então que, procurando me fazer simpático, examinei a torneira e, através de pessoas da casa, busquei ferramentas num vizinho, terminando por consertá-la. Para mim, desde garoto, com boa fama no círculo familiar quanto ao consertar coisas e ter habilidade manual, aquela fora apenas mais uma de algumas dezenas de torneiras arrumadas. Mais tarde baixou a

Oxum da Mãe Moça, que me deu um carinhoso abraço ritual e agradeceu o que eu fizera, enquanto dizia: “ogunzinho, ogunzinho!”. No fim da festa, como sempre acontecia na casa, os axerês, os adultos e as crianças ficavam sentados pelo chão, descansando, rindo e divertindo-se. Como todos, sentei também no chão e participei de suas brincadeiras. Até o momento desconhecido da maioria do pessoal da casa, eu era objeto de uma curiosidade discreta e educada. Eles, eu sabia (pois o Prof. Krebs levava outras pessoas lá), estavam acostumados com o tipo que bem poderiam classificar de “pesquisador-padrão”: “branco”, “rico”, “perguntador”, preocupado em anotar coisas”, “fotógrafo”. No meu caso, ainda, “estudante”, mas o que não era incoerente com o resto. Entretanto — e naquele momento não me dei conta disto, pois agi naturalmente — minha disposição em sentar-me espontaneamente no chão e integrar-me nas brincadeiras, além do caso da torneira, introduziram dados novos na minha “identidade padrão”. Em dado momento, sentei-me ao lado do axerê da Oxum da Mãe Moça, para conversar. Ela, então, rindo para os outros, passou a mão carinhosamente em minha cabeça e, em sua linguagem de axêro, dizia: “Ele é do felêlo (ferreiro, Ogum)!. E é um Ogum bem mocinho! Não tão vendo como tem o capacetinho direitinho aqui na cuia (cabeça) dele? Olha o topetinho (de cabelo) e a testa (indicava as entradas do cabelo). E olha o queixo!” — e os outros axêros e pessoas riam e brincavam junto.

Na época estava iniciando a pesquisa e ignorava o orixá que eu teria, suas características. Sem saber, eu fora identificado, pelo código batuqueiro, então, por três dados combinados: ser brincalhão e simples (pois sentara no chão, não obstante o status de “pesquisador padrão”); ter habilidade com ferramentas e possuir certas características na anatomia do rosto e crânio.

2. A identidade e o espaço.

Posteriormente, nas festas da casa, recebia cumprimentos especiais dos oguns, que assim expressavam nossa identidade de classe mítica comum. Na medida em que o grupo me atribuiu tal identidade, eu a assumi: quando vinha uma oxum, por exemplo, dar-me um axé (limpeza mística), curvava-me levemente, como manda a praxe ritual, pois tratava-se de um orixá de posição superior à do meu na hierarquia mítica. O fato de ser percebido como filho de Ogum determina manifestações especiais por parte de outros filiados: brincadeiras referentes ao meu comportamento, cumprimentos mais calorosos de parte de filhos do mesmo santo. O Miguel do Xangô, por exemplo, com quem mantenho grande amizade, certo dia comentou: “Tá aí: ele do Ogum e eu do Xangô, mas como a gente se dá (bem)!”. Assim, assinala que as relações são boas, apesar de teoricamente contrariarem a estória mítica, em que ambos os orixás são inimigos; ou seja, reconhece-me como filho do Ogum. A grande amizade que também tenho pelo Ayrton do Xangô é explicada por ele graças a uma passagem que tem com o Ogum. Da mesma forma, mas aí por identidade direta, a também amizade com a Santinha, o Érico, o Ademmar e sua mulher, Ni, todos do mesmo santo. Certas características do meu com-

portamento, como ter tendência à inquietude, não dar muita importância para os trajes e aparência, gostar muito da companhia feminina, ter habilidade para consertar objetos, são reconhecidas como algo que pertence intrinsecamente à minha personalidade, tanto dentro como fora do culto. Mas para a leitura deste, sobretudo refletem a grande identidade entre mim e meu pai mítico, o verdadeiro responsável por ela. Neste sentido, sendo identificado ao Ogum, ganhei um espaço, dentro do qual sou percebido, e que contribui para mediar as relações com outros integrantes do culto.

Entretanto, há a interação entre eu e meu "pai" (sem qualquer conotação freudiana ou da análise transacional). Bastide diria do meu "eu profundo" ou "inconsciente" (aí, sim, no sentido freudiano ou até, melhor, junguiano). O conhecimento das características de seu(s) orixá(s) representa uma chave, diria (similar à psicanálise), que permite ao indivíduo o estabelecimento de um diálogo consigo mesmo, uma explicação para seus próprios atos. No item 5, veremos mais elementos sobre isto.

3. O espaço e a homossexualidade masculina no Batuque

Vários pesquisadores de religiões afro-brasileiras como Bastide (1978), Ribeiro (1982), Landes (1967) e principalmente Fry (1982), que dedicou um estudo específico ao assunto, têm assinalado a presença de indivíduos classificados comumente como "homossexuais masculinos" (ou "bichas", para usar a expressão popular) nestes cultos. Além dos argumentos desenvolvidos por Fry, quem melhor aprofunda o problema, deve-se considerar a questão do espaço, que refiro acima.

Na medida em que é o orixá o responsável pelas características do caráter do filho, este não pode ser culpado tal como acontece aqui fora, pelo seu comportamento. A ele, pois, é reconhecido um espaço em que é válido ser homossexual.

Mas aqui podemos voltar aos dois casos de identificação com os orixás referidos acima: na infância e na idade adulta. No segundo caso, a identificação do santo (tal como fui identificado como de Ogum por consertar a torneira) é influenciada indiscutivelmente pelos traços mais evidentes da personalidade do indivíduo. Temos aqui, então, outro dado explicativo para a grande quantidade de bichas filhos de santos femininos, especialmente da Oiá e da Oxum, cuja feminilidade é mais marcada. Assim alguém seria identificado como filho destas deusas por ser afeminado.

No primeiro caso, porém, o problema parece mudar de figura. Seguindo o sistema que sugiro, de reforços positivos e negativos, de parte do grupo, para a criança adequar-se ao modelo-padrão do orixá atribuído (suponhamos a Iansã), comportamentos homossexuais seriam mais tolerados em meninos filhos dela do que nos de Xangô, por exemplo. Isto seria outra razão do porquê da presença de homossexuais nestes cultos.

Entretanto, se isto vale para a generalidade, há outros dados que complicam

o problema: há muitos homens filhos de orixás masculinos que são homossexuais, ao passo que são raríssimos os de Oxum ou Iansã que não o são. Mais: conheci e tive oportunidade de acompanhar razoavelmente, por muitos anos, num templo, a vida do menino Y., já recém-nascido identificado como filho da Oiá. Era extremamente mimado por várias mulheres da casa, especialmente sua madrinha de batismo católico e a chefe, todos moradores do templo. Os poucos homens, incluindo o pai do garoto, tinham posição ritual e social, no templo, das mais subalternas, de escassíssimo prestígio, sendo quase, digamos, tolerados: um exemplo típico do modelo idealizado de casa de culto na obra de Ruth Landes (1967). Entretanto, o Y., hoje já no fim da adolescência, de forma alguma apresenta caracteres de personalidade homossexual aparente.

De qualquer forma, são dados que podem ocasionalmente contribuir para um estudo mais pormenorizado destes problemas.

4. Personalidade e anatomia.

A identificação do orixá do indivíduo, como foi visto, se dá (desconsiderando os outros indicadores), de forma combinada: a. pelos traços da personalidade deste; (e), b. certos caracteres anatômicos, especialmente da face e crânio, mas também do corpo. A questão é: até que ponto esta relação efetivamente existe? Ou, em outras palavras: há ou não uma relação, quanto ao indivíduo, entre seus componentes psicológicos e anatômicos? Óbvio, é um problema por demais complexo para ser aprofundado aqui, só me restando fazer algumas colocações e considerações.

Vamos supor um indivíduo típico-ideal — o que no caso não é raro — em que os traços físicos característicos de um determinado orixá sejam bem evidentes. Temos a vantagem, aí, de seu orixá poder ser identificado de longe, sem um contato maior, evitando a apreensão de caracteres psicológicos pelo identificador. Hipótese: na perspectiva teórica êmica, estes corresponderão aos psicológicos.

1. Argumentos contra: a) O método de observação é assistemático e empírico. b) A articulação dos traços psicológicos e físicos que compõem a relação é estabelecida através de uma "leitura filtrada" deles, pois mesmo na perspectiva religiosa do Batuque há ampla possibilidade de relativização através das "passagens" entre os orixás envolvidos.

2. Argumentos a favor: a) Pessoas com razoável conhecimento da técnica de identificação via anatomia, tenho observado, podem antecipar satisfatoriamente pelo menos traços dominantes da personalidade. Ademais, via de regra, o método dos búzios corrobora a identificação. b) É empírica e assistemática, mas por outro lado reflete séculos de observações constantes, primeiro pelos sacerdotes africanos e depois afro-brasileiros, sobre estas relações.

É interessante notar que eruditos ocidentais como Kretschmer, falam em tipos, como o "visceral", o "displásico" e o "muscular". Outros, nos "apolíneos",

“dionisíacos” e “fáusticos”, onde os modelos-padrão, tal como no Batuque, são os deuses gregos.

Concluindo: mesmo que tais relações inexistam, pelo menos temos aí uma tentativa de classificação, quanto ao Batuque, de tipos básicos de “personalidades” humanas à luz de caracteres anatômicos. E em moldes semelhantes aos de eruditos ocidentais. Roberto Motta, um estudioso do Xangô recifense, faz observação idêntica: “essa teologia possui a maior utilidade para as pessoas pensarem a si próprias e à sociedade, de modo regular e ordenado” (Motta, 1981:6). Além disto, para os objetivos do culto, ela funciona perfeitamente. Porque, antes de mais nada, estas classificações são códigos que fornecem, a cada fiel, roteiros de orientação: primeiro, para a compreensão (e, pois, aceitação) das ações e “temperamento” de seus companheiros de templo, do “outro”. E em segundo, usando o conceito de “eu interior”, de Bastide, para a convivência consigo mesmo. São, em última análise, padrões de comparação para que os humanos, via deuses, construam grupal e/ou individualmente, sua identidade.

5. O pai e o filho

Bastide, comentando sobre o vínculo entre orixá e filho, diz: “Quanto mais desempenhado o papel do Orixá cultivado no “eu” interior, dançados os seus mitos, este impulso subterrâneo do indivíduo só pode aumentar em força, impor-se muito mais” (1978: 258). De fato, para o filiado ao culto, este vínculo é muito forte. O orixá, para o seu filho, assume o papel de alguém que ao mesmo tempo adverte, critica, castiga, recompensa, orienta, apóia, compartilha dos momentos de alegria e tristeza, mas sobretudo compreende: um verdadeiro amigo. Com ele pode ser estabelecido um “diálogo”, não raro em voz alta que, dependendo do caso (se o orixá está “sentado”, por exemplo) pode ser feito no quarto-de-santo. Outras vezes, no caso de sacerdotes, através dos búzios. Menciono diálogo porque, na concepção êmica, o orixá “fala”: “botando na cabeça” do filho certas idéias; propiciando acontecimentos (“sinais”) no cotidiano; manifestando-se em sonhos.

A percepção, pelo pai-de-santo Ayrton do Xangô, sobre quem é e o que representa seu orixá em sua vida, é traduzido por uma música, “Amigo”, da autoria de Roberto Carlos e Erasmo Carlos, transcrita adiante, seguida de sua própria visão da relação. Para um melhor entendimento, utilizo fragmentos da história-de-vida deste babalá.

O Ayrton, 60 anos, é filho do Xangô Aganjú, o jovem, guerreiro. “Eu nasci na religião, diz. Na barriga da minha mãe eu já dançava na roda”. Com muito pouca idade, por doença, teve de fazer obrigações rituais. Seu pai-de-santo, Hugo da Iemanjá, era um chefe famoso. Até os 18 anos aproximadamente, não dedicava muito tempo à religião, trabalhando com mecânica de automóveis e depois em empresas de ônibus como cobrador, mecânico, motorista e fiscal. Neste meio tempo, nas horas vagas, atuava com o seu pai-de-santo nos trabalhos rituais, auxiliando-o diretamente. Aos poucos começou a atender, igualmen-

te, em casa, os amigos e alguns clientes ocasionais, atividade que foi absorvendo sua vida cada vez mais. “Eu tinha uns 28 anos, conta, o Xangô deu no búzio: queria que eu abrisse casa, mas eu não queria. Mas ele insistiu, e até um processo ele, que é da justiça, me arranjou, e eu terminei cedendo, e estou aqui”. Através inicialmente de amigos, e depois com a ajuda de um dicionário, leu e traduziu, em fins da década de 60, trechos da obra de Verger, “Dieux d’Afrique”. Tendo, assim conhecido histórias africanas dos orixás, inclusive a de Xangô, aplicou os conhecimentos adquiridos, introduzindo alguns elementos novos em seu ritual. Foi talvez um dos primeiros chefes do Batuque a intentarem reafricanizar o culto, em Porto Alegre.

“AMIGO”

“Você, meu amigo de fé, meu irmão, camarada, / Amigo de tantos caminhos e tantas jornadas, / Cabeça de homem, mas o coração de menino, / Aquele que está ao meu lado em qualquer caminhada. / Me lembro de todas as lutas, meu bom companheiro, / Você tantas vezes provou que é um grande guerreiro. / E o seu coração é uma casa de portas abertas. / Amigo, você é o mais certo das horas incertas. / Às vezes, em certos momentos difíceis da vida, / Em que precisamos de alguém prá ajudar na saída, / A sua palavra de força, de fé e carinho, / Me dá a certeza de que eu nunca estive sozinho. / Você, meu amigo de fé, meu irmão camarada, / Sorriso e abraço feliz da minha chegada, / Você que me diz as verdades com frases abertas, / Amigo, você é o mais certo das horas incertas. / Não preciso nem dizer tudo isto que eu lhe digo, / Mas é muito bom saber / Que você é meu amigo, / Que eu tenho um grande amigo”.

O Ayrton explica: “Esta música é a do meu pai. No Natal, Ano Novo, no aniversário dele, eu boto no quarto-de-santo, para ele ouvir. Quem é que é mais meu amigo do que ele? Cabeça de homem e coração de menino, porque ele é criança, é o Aganjú. Mas é um grande guerreiro, do machado, que foi rei do Reino de Oiô. O coração dele é uma casa de portas abertas, porque todo o mundo que vem aqui, não importa pelo que eu seja, eu atendo, e ele resolve o problema. A sua palavra de força porque às vezes eu explico prá ele que a barra tá feia, tá pesada, e ele dá jeito, me orienta, diz o que eu tenho que fazer, nunca me deixa mal. E diz as verdades com frases abertas: ele me conta tudo no búzio, me diz tudo”.

11. Os filhos humanos dos orixás – características.

Face a uma pergunta formal, é muito raro que as pessoas de religião consigam dizer numa única vez as características que os humanos herdaram de seus orixás, como se não se dessem conta muito bem delas. Entretanto, surgem facilmente em situações concretas, no jogo de búzios ou quando se comenta sobre o “temperamento” ou atos de alguém, como sublinhando estas relações entre pais

e filhos míticos. Aqui reuni diversos desses tópicos, ditos em ocasiões e por pessoas diversas.

Bará

Pessoa curiosa, "rueira", gosta de viagens, vive passeando, inquieta, não gosta de parar muito tempo no mesmo lugar. Filhos do Bará têm cabeça pequena, olhos saltados, nariz afilado. "Às vezes é metido a mandão, mulherengo, gosta de passar os outros para trás".

Ogum

Não são difíceis de identificar. A Mãe Moça dizia que o filho de Ogum tem o "capacete" — um topete de cabelos na frente da cabeça e "entradas" (dois recuos do cabelo junto à testa, parecendo um capacete medieval). Rosto anguloso, testa curta, queixo comprido. "Gosta de clareza e de tirar as coisas a limpo"; "enxerga longe (é prevenido, antecipa situações)"; "Pacioso, mas quando se irrita perde a cabeça, e daqui a um minuto tá como se não tivesse havido nada"; "Gosta de discutir, é brigão, e às vezes da para a bebida"; "Não gosta de injustiças"; "pára em casa, mas gosta de correr atrás de rabos-de-saia"; "dá para trabalhar bem com as mãos". "Quando quer uma coisa não desiste com muita facilidade". Tende a ser retraído e ter vida simples, espartana. Temperamento difícil, cabeçudo e teimoso. Diz o Érico do Ogum que "gente que tem Ogum na cabeça tem Iansã no corpo. Os dois juntos são uma brasa, sendo preciso sentar (consagrar) os velhos (Oxum, Iemanjá ou Oxalá) para acalmar. Filho de Ogum tem de tomar cuidado com os filhos de Xangô, porque eles sempre aprontam uma".

Iansã

Cabeça pequena, ovalada, rosto anguloso. "Se é mulher, não se arruma muito, mas é muito sensual". "Vive sempre correndo atrás de homem, porque casa com muitos orixás". "Homem filho da Iansã quase tudo é prô lado de lá, virado. (homossexuais)". "Gente da Iansã é braba, bate boca, briga, não leva desaforo prá casa". "É gente muito interesseira, que só pensa em si". "Filha da Oiá é tudo da pá virada (gostam de namorar, de homens)". "São gente decidida, que vai e consegue (o que quer)".

Xangô

Pessoa que estoura por qualquer coisa", "é tramposo" (mau caráter); "gosta de passar os outros para trás" se filho de Godô, o velho, conforme o Ayrton do Xangô. A Mãe Ester comentava: "Dá para os estudos, tem idéia (boa cabeça)". Face retangular, testa larga e fugidia. Os filhos do Godô, o Velho, são mais sérios,

mas os do Aganjú são brincalhões, alegre barulhentos, comunicativos.

Odé

Rosto redondo, pequeno, olhos salientes. São pessoas sentimentais, porque o orixá "mata a caça mas fica com pena de comer". "São pessoas boníssimas que tiram de si para dar para os outros".

Otim

Rosto semelhante ao do Odé, pequeno, olhos esbugalhados. É pessoa vingativa e má. Ela recebe a caça que o marido lhe dá e devolve-lhe as patas e os miúdos.

Ossanha

São pessoas muito bondosas e estimadas por todos.

Obá

É um orixá que "marca o cavalo", como diz o Ayrton do Xangô, isto é, tem, de nascença, deformações nas orelhas ou falta de uma delas. Ou então vem adquirir o defeito mais tarde. Comenta Ayrton: "A pessoa é vingativa como o orixá, pois é recalçada por causa da Iansã, que lhe deu uma volta (enganou-a). O Bará foi o pivô da estória, porque é casado com a Obá. É pessoa que mesmo sendo amiga, engole a gente pelo outro lado — é traiçoeira". Filhos da Obá têm fama de burros, porque o orixá se deixou enganar pela Oiá.

Xapanã

Cabeça ovalada. Pessoas boas, sinceras e simples, mas ao mesmo tempo "estouradas, ranzinzas e de temperamento complicado". São ranzinzas pelas feridas que o orixá tem, que o incomodam. "Têm problemas de feridas nas pernas ou no rosto". É outro orixá que, segundo o mesmo Ayrton, "aleija o cavalo".

Oxum

Rosto redondo, olhos grandes. Se mulheres, são bonitas de corpo, mas do tipo rechonchudo, tendência à obesidade. Pessoas vaidosas, dão muito valor às aparências, gostando de se enfeitar e de jóias, especialmente douradas (o amarelo é a cor do orixá). "São ardilosas e disfarçadas, conseguem as coisas manobrando por baixo do pano". A velha, Docô, é muito maternal, gosta de crianças, tem "temperamento calmo". A jovem, Pandá, é dengosa, sensual, mas sem a agressivi-

dade da Iansã. Às vezes é difícil distinguir, o “temperamento” dos filhos da Pandá e da Iansã.

Iemanjá

Pessoas calmas, comunicativas, brincalhonas, severas, francas e realistas, mas “podem ser muito complicadas”. Cabeça miúda, rosto graúdo. Filha da Iemanjá, mesmo sendo bonita, enfeita-se pouco, com roupas de boa aparência mas simples.

A Mãe Ester da Iemanjá administrava a casa com severidade, gostando de ver tudo correndo em cima dos trilhos. Às vezes usava de muita rispidez para com os filhos, mas quem a conhecia sabia ser uma atitude fingida, teatral, para divertir-se. Minutos depois, descansando em seu quarto, seu inseparável charutinho à boca, ria-se com “o susto que eu dei neles!”. Nos dias de festa chamava a atenção dos filhos em altos brados, e no momento seguinte, em pleno ritual, fazia uma observação de duplo sentido, a casa inteira rebentando de rir.

Oxalá

São pessoas calmas, ponderadas, “conselheiras”. “São calmos, mas quando ficam brabos são de respeito: águas calmas são as mais profundas”. Conforme o Ayrton do Xangô, costumam a enfrentar situações desagradáveis: “Filho do Oxalá prefere fritar merda para comer do que tomar uma atitude. Eles geralmente (como os velhos) babam no travesseiro”. E ainda: “Gente do Oxalá, principalmente dos velhos, tem problema das vistas (olhos): ou enxerga mal ou é cego ou termina perdendo a visão”.

Quarta parte A COSMOVISÃO BATUQUEIRA

A cruz e a encruzilhada

A cruz, como símbolo, está para o ethos do Ocidente como, diria eu, a encruzilhada para o do Batuque. Porque o “dono” da encruzilhada é o Bará, orixá do movimento, o princípio dos princípios, o primeiro da hierarquia mítica que subjaz a toda a ordem cósmica. O movimento também está para a encruzilhada como a ação ritual para a liberação e transmissão do “axé”, a “força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir” (Santos, 1976: 39). Mas a encruzilhada, uma bifurcação de caminhos, onde as coisas se encontram ou se separam, me parece dizer igualmente algo sobre as religiões negras: sua caminhada pelas encruzilhadas da História, entre a tradição ancestral e a cultura cristã-ocidental.

Nas páginas precedentes foram enfocados um sem-número de aspectos do Batuque. Eles, entretanto, não são elementos isolados e sim, articulados por uma cosmovisão subjacente (que chamo de “cosmovisão” batuqueira”) que dá ordem e unidade ao todo. Comungar dela é possuir uma “identidade batuqueira”, que ressalta por contrastar com a ocidental, pela diferença. Diz Batalla: “El sentido de pertenencia (y, por tanto, de diferencia) se funda en las identidades primordiales: la comunidad de lengua, con todas sus implicaciones simbólicas; la comunidad de experiencias vitales en la infancia y en la práctica cotidiana que imbuje hábitos y normas cuya articulación conforma y delimita el “nosotros” y que incluso define la relación con “los otros” (Batalla, 1981:34). Ou, para usar a alegoria proposta acima: a presença da cruz é fundamental para a realização da existência da encruzilhada, e vice-versa.

Em linhas gerais, a espinha dorsal do cosmos batuqueiro é a seqüência hierárquica dos deuses, como foi dito anteriormente. Ela também reflete-se sobre o homem que, “na sua vida, nas suas estruturas psíquicas. (...) todo inteiro simboliza o divino”, como observa Bastide (1978:235). De fato, vimos como ele é filho de dois orixás, que representam sua “alma profunda” (Ibid, p. 258) e presidirão suas ações durante sua vida; vimos como eles conformam seu corpo; a influência que têm na “personalidade” do indivíduo e em seus atos diários: desde que nasce (em determinada hora e dia da semana), nas iniciações diversas (quando adquire o nome de seu deus) e um parentesco mítico-social (de vínculo não raro mais forte do que o consanguíneo) e na morte quando esta identidade simbolicamente é “quebrada”; ou, finalmente, quando ele aprende a “ler” os acontecimentos de seu cotidiano à luz do contexto mítico. Por isto, ser batuqueiro é olhar o mundo com uma maneira peculiar.

Para facilitar o exame de alguns aspectos desta cosmovisão, traço paralelismos com similares da cristã-ocidental — e aí principalmente da religião católica graças ao maior conhecimento que tenho dela. Não é meu objetivo, contudo, aprofundar-me sobre a cosmovisão das cristãs: delas enfocarei somente as principais “idéias-força”, como diz Sodré (1988:8), utilizando-me do apenas necessário para a análise. Em alguns destes aspectos, são nítidas as diferenças e até oposições entre

eles, mas em outros, as semelhanças (pelo menos ao nível estrutural) são muito grandes. Religiões como o Batuque, não raramente são acusadas, especialmente pelos setores da Igreja Católica que Brandão chama de “catolicismo oficial conservador” (Brandão, 1988:39), de adotarem práticas e crenças que aqueles condenam. Entretanto, sob capas às vezes ligeiramente diferentes, pode-se observar que muitas das adotadas por uma e por outra são idênticas em essência.

A familiaridade que tenho com o Catolicismo vem do fato de eu pertencer a uma família católica, tendo-o praticado até a adolescência, além de frequentar um colégio jesuítico. Várias das reflexões que aqui desenvolvo sobre o cristianismo advêm desta vivência. Por isto, apesar de ter-me desligado completamente desta religião, de certa forma representam uma visão “de dentro”.

Em palestras que tenho proferido sobre os temas aqui abordados não é incomum que especialmente praticantes do Catolicismo mencionem que este “não é mais assim” ou expressões similares. Entretanto, há vários argumentos em contrário. Um deles é que a forma como pensam reflete geralmente as idéias duma pequena elite intelectual de classe média que segue mais de perto as várias correntes de teólogos cristãos modernos (em que se inclui, por exemplo, a chamada Teologia da Libertação). Mas o mesmo não vale para a grande massa da população que se diz católica (os filiados ao Batuque inclusive), que praticam mais o catolicismo popular. O enfoque religioso para uma concorrente como a Teologia da Libertação (especialmente em determinados aspectos, como os sociais) não tem dúvida que mudou: Cristo e sua cruz, seu sofrimento, passam a ser comparados com a vida das populações despossuídas. Mas — e aqui o ponto a que me refiro — as idéias-forças cristãs, envolvendo todo um complexo de conceitos — culpa, castigo, expiação, salvação, etc. — continuam as mesmas: a redenção (agora voltada para o presente e na Terra, enquanto antes era futura e no Céu) será atingida porque os pobres passam por sofrimentos. Ou até, num certo sentido, foram reforçadas, porque adequadas à atualidade e enxugadas do ranço da Igreja mais antiga. Minha experiência como professor em escolas públicas de vilas periféricas pobres tem mostrado, ademais, que os conceitos destas populações (que comporiam a grande massa dos católicos) pouco ou nada mudaram. Por exemplo, a simples menção de palavras como “diabo”, “inferno”, ou eu dizer, por brincadeira, que não quero ir para o Céu — idéias um tanto fora de moda no Catolicismo atual — provocam forte comoção entre os alunos. Outros elementos perduram: um símbolo como a cruz, objetivamente um instrumento de tortura e morte usado pelos romanos; brincadeiras infantis como a “sapata” ou a “amarelinha”, que comento adiante; ou integrantes de ordens religiosas envergando vestes medievais escuras e fechadas apesar do clima tropical brasileiro. O simples aparecimento de novas idéias (algumas delas, por muito novas, escassamente assimiladas por grandes parcelas das populações que se consideram católicas), dificilmente mudarão de uma hora para outra toda uma cosmovisão que conta, para simplificar as coisas, no mínimo com alguns séculos de existência.

Finalmente, é importante nos darmos conta que tais conceitos não são ca-

racterísticos apenas das igrejas cristãs, mas de todo o Ocidente — e daí a razão por que emprego a expressão “cultura ocidental”. Um dos melhores exemplos disto seria Freud que, sem qualquer intenção religiosa, propõe uma teoria psicológica centrada no elemento “culpa”.

Para o exame comparado destas duas cosmovisões, comecemos com a batuqueira.

1. A aquisição da cosmovisão batuqueira.

A. Na infância

A criança e a família.

O processo de aquisição da identidade batuqueira normalmente inicia já na infância das crianças de famílias que tradicionalmente freqüentam a religião. Estas famílias, negras em sua maioria, inserem-se nas grandes redes de relações sociais que cada templo estende em torno de si. Aliás, é graças à participação quase inevitável nestas redes que pessoas ou famílias de negros (especialmente das classes mais baixas) terminam conhecendo vários dos aspectos da religião, mesmo que não pratiquem. Nas redes, o convívio entre os indivíduos é muito intenso, sendo grande a freqüência de visitas, ou mútuas (às famílias amigas ou do grupo parental) ou aos próprios templos, nos quais se vai também fora das grandes cerimônias rituais.

Em tais momentos o assunto das conversas gira quase que sempre em torno da temática religiosa: fazem-se, por exemplo, comentários sobre as características de alguém que é filho de tal orixá, as festas que assistiram. Nas casas de culto, além destas conversas, há a rotina das pequenas práticas rituais cotidianas, a muitas das quais os presentes assistem e não raro auxiliam. Nestas ocasiões, nas visitas aos templos, seja na vida diária ou nas grandes cerimônias rituais, costumam-se levar crianças, inclusive bebês de poucos meses de idade. Em outras palavras, elas, em casa, nas visitas a parentes ou aos templos, desde muito pequenas escutam tais conversas e presenciam as práticas religiosas.

As crianças na festa.

Nas grandes cerimônias do ciclo ritual as crianças, sem exceção, têm seu lugar no espaço formal e informal da festa. Muitas delas já vestem miniaturas de uniformes rituais. Quando assim caracterizadas são sempre alvo de manifestações de carinho e admiração por parte dos circunstantes, o que desperta sorrisos de orgulho dos pais do pequerrucho — e, naturalmente, os estimulam a repetir tais atitudes quanto aos filhos.

Na parte formal da festa há espaços rituais especialmente abertos à participação infantil, as cerimônias da “roda-de-Bêji” e da “mesa-de-Bêji”, a que me referi no capítulo do ciclo ritual. Tais cerimônias são obrigatórias no ciclo e re-

presentam, segundo o Ayrton do Xangô, a “inocência”, tendo como objetivo compensar a “violência” compreendida pelos sacrifícios de sangue e pelas poderosas forças místicas ali desencadeadas.

Resumidamente para relembrar: a roda-de-Bêji compreende um certo momento na ordem dos toques e cânticos rituais para os orixás, quando então se homenageiam os Bêjis, os gêmeos Cosme e Damião. Nesta ocasião todas as crianças até 12 anos são trazidas para a sala e formam, com exclusividade, uma roda ritual, enquanto que orixás e pessoas distribuem-lhes frutas e guloseimas. Crianças muito pequenas dançam no colo das mães. Outras, que mal sabem caminhar, é surpreendente ver como já executam os passos característicos da roda, aprendidos certamente na roda dos adultos, da qual podem participar também. A mesa-de-Bêji, dedicada às mesmas entidades e com idêntica função ritual, é uma réplica, adaptada ao grupo infantil, da mesa-dos-prontos: os pequenos, mesmo os de colo (estes sobre os joelhos das mães) são sentados à volta de uma grande toalha, no chão, repleta de doces, refrigerantes, bolos, gulodices. Crianças que estavam quietinhas, de repente avançam para cima da mesa em busca dos doces mais tentadores, derrubando refrigerantes, lambuzando-se no glacê dos bolos. É uma ocasião em que podem fazer praticamente o que querem sem que sejam reprimidos com muita energia, porque “é a hora deles”, como é dito. A mesa e a roda-de-Bêji, com sua distribuição de doces, vem ao encontro dos desejos das crianças, que assim fazem questão de comparecer à festa. Na verdade, podem ser consideradas técnicas de atração desenvolvidas pelo grupo para oportunizar o aprendizado de conhecimentos rituais por parte de seus novos integrantes.

Quanto aos momentos informais, no final da festa, por exemplo, quando vêm os “axerês”, a participação das crianças aumenta novamente, pois elas igualam-se nas brincadeiras com os ainda deuses, rolando pelo chão, disputando com eles as frutas, rindo em altos brados, fazendo palhaçadas. Em certas casas cujos padroeiros são orixás de manifestação jovem, tal como Ogum ou Xangô Aganjú, o espaço daquelas ainda é maior: na casa do pai-de-santo Miguel do Xangô (Aganjú), por exemplo, elas quase que têm livre trânsito nas festas rituais: correm em pequenos bandos ruidosos pelo salão abarrotado de gente, pisando nos pés dos assistentes, travando lutas de brinquedo pelos cantos, sendo, quando muito, objeto de admoestações pouco convincentes de parte do dono da casa e dos demais. Tais atitudes, no templo, são vistas como “coisa de criança” e recebidas com sorrisos disfarçados dos adultos, pois dizem que “casa de Aganjú (e outros orixás jovens) sempre tem bagunça”. Tanto mais que o clima de alegria e descontração proporcionado pelos pequerruchos tem importante significado místico: é sinal de que os santos estão muito satisfeitos com as homenagens que lhes são prestadas. Seriam eles, acredita-se, que estimulariam a agitação das crianças. Entretanto, é visível que o grupo de adultos afrouxa os controles, assim permitindo que os pequenos assistam ao que se passa.

Mas elas não permanecem apenas no salão: no início da festa antes de as cerimônias começarem, ficam brincando entre si ou lado das mães que, reunidas

em pequenos grupos, falam, como sempre, sobre “coisas de religião”. Mais tarde, vencidas pelo sono, são acomodadas em camas improvisadas, no chão, nas várias dependências do templo. É muito comum se verem quartos abarrotados de crianças adormecidas, mães que se revezam em acalmar os que choram, a preparar mamadeiras e supervisionar o grupo enquanto as demais participam, no salão, das diversas cerimônias coletivas.

Em certos momentos da festa, crianças de colo são entregues pelas mães aos orixás que baixaram para que estes lhes façam passes místicos, e eles passam-lhes as mãos pelo corpo, jogam-nas para o alto várias vezes, sem que muitas cheguem a chorar ou esboçar reações maiores. Observei numa ocasião um Xapanã agarrar um bebê de poucos meses pelos pés, de cabeça para baixo, e balançá-lo no ar, o rostinho da criança mantendo-se tranqüilo. Mulheres grávidas têm igualmente o ventre cuidadosamente abençoado pelas mãos dos orixás, o que indica o valor dado à criança que futuramente virá. Estas grávidas também participam das danças da roda, podendo-se questionar, considerando as teorias referentes à hipotética vida psicológica intra-uterina, até que ponto e como o feto pode ser influenciado pela cadência dos tambores, cujo impacto sonoro sente-se perfeitamente no músculo diafragma. Muitos filiados ao culto, como o pai-de-santo Ayrton do Xangô, referindo-se a tal fato declaram: “Eu nasci no Batuque; eu, antes de nascer já dançava na roda, na barriga da minha mãe”.

A indução da aprendizagem.

Da mesma forma como o grupo estimula a criança que dança uniformizada na roda, há outras formas de participação e aprendizado também ostensivamente induzidos: muitas casas mandam confeccionar especialmente pequenos tambores, cópia fiel dos grandes, para os meninos tocarem. São inúmeros aqueles que tocam com perfeição os difíceis ritmos do Batuque. Numa ocasião em que fui visitar o pai-de-santo Pedro da Iemanjá, por exemplo, encontrei-o no quarto-de-santo fazendo um pequeno ritual para uma menina, iniciada na casa. Enquanto isto, o filho carnal do babalá — um guri com 6 anos — tocava, na sala ao lado, o tambor que acompanhava oficialmente a cerimônia e respondia sozinho aos cânticos “tirados” pelo pai. Na casa da Mãe Moça da Oxum, o João Batista, com menos idade ainda, sentava em uma cadeirinha, na festa, e acompanhava perfeitamente, com seu pequeno tambor, os tamboreiros oficiais do templo.

O ato de induzir a aprendizagem, assinala-se, nada tem de extraordinário: é correlato ao de qualquer família que dê, por exemplo, bonecas, miniaturas de mobílias, fogões, panelinhas, para as meninas. Uns e outros apresentam à criança os comportamentos que dela se esperam na idade adulta, dona-de-casa ou tamboreiro ritual.

A criança e a iniciação.

Como vimos na Iniciação, seguidamente, crianças recém-nascidas são subme-

tidas, por doença, a rituais de iniciação menores, mas que envolvem o sacrifício de aves, devendo manter este sangue na cabeça por alguns dias. Outras assistem os rituais de iniciação dos adultos, onde não raro o sangue dos animais sacrificados é esfregado no rosto e corpo dos iniciandos. Tais situações (que seriam consideradas certamente chocantes — e portanto “inconvenientes” para olhos infantis por um não-batuqueiro), são presenciadas com grande naturalidade pelas crianças, tal como é entendido por seus pais.

A criança e o brinquedo.

A aprendizagem do ethos do grupo por parte das crianças se dá também através do brinquedo. O mesmo João Batista, neto da Mãe Moça e morador do templo, relatava que entre as brincadeiras preferidas por seu grupo infantil estava o “brinquedo de batuque”. Aí dramatizavam festas rituais nas quais ele tocava tambor e cantava, enquanto que os outros cumpriam as demais atividades: dançavam, respondiam aos cantos, simulavam possessões por orixás. Conta: “O tambor era uma lata, e a gente fazia a roda, no pátio, baixava orixá, tudo no brinquedo, até que a vó aparecia na porta e xingava, e era orixá correndo prá tudo quanto é lado!”. Mas, como pude observar uma vez, a xingação era formal, porque ela virava o rosto e punha-se a rir. Esta “brincadeira-de-batuque” ocorre com as crianças de todos os templos, e mais ainda nas festas, quando se reúnem. Na casa da Santinha do Ogum, elas imitavam, no pátio, sob as vistas dos adultos, todas as ocorrências da festa: possessões, o rito da “chegada” do orixá, despacho, danças, etc. Em última análise, através do brinquedo dramático treinavam para tornarem-se batuqueiros.

A consolidação da identidade.

O que quero dizer com tudo isto é que as crianças da família batuqueira ou que convivem de alguma forma com o culto, em que pese a influência da escola ou dos meios de comunicação, têm boa parte de sua enculturação, já a partir de alguns poucos meses de vida, efetuada através do Batuque e de seu contexto. Com o passar do tempo, com seu ingresso no grupo de jovens e depois no dos adultos, quando a intensidade de participação no culto geralmente aumenta, esta identidade vai também se consolidando. É importante referir o fato de que é comum filhos de famílias de batuqueiros virem a assumir, mais tarde, pelo menos algumas das atividades rituais ou contrair obrigações religiosas diversas. Assim, em que pesem as constantes queixas sobre a carga e compromisso ad mortem que recaem sobre os ombros dos iniciados, (além de a causa do ingresso formal ser atribuída à vontade dos orixás), há processos sociais de indução, da parte do próprio grupo, para a obtenção de novos adeptos. Portanto, para se auto-perpetuar.

Mas esta escolha, à diferença do cristianismo, não é aleatória, dirigida indiscriminadamente a qualquer um, mas a determinadas pessoas. Tal seleção pode ser

atribuída à crença, generalizada entre batuqueiros e não-batuqueiros, de que o domínio das práticas rituais do Batuque compreende a aquisição de poder sobrenatural. Neste sentido, o objetivo do grupo é também conservar para si, ao máximo possível, dirigindo a indivíduos sob seu controle, o conhecimento efetivo de tais práticas.

“Santo de negro é mais forte”.

Retomando o que foi dito: é uma constatação evidente que a grande maioria das famílias que freqüentam as religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul especialmente o Batuque, são negras. E mesmo as negras não-freqüentadoras detêm consideráveis conhecimentos sobre o ritual. Daí que a assimilação das práticas e da identidade do grupo batuqueiro pelos negros em geral costuma ser mais sólida do que a dos demais indivíduos; mesmo de muitos daqueles cujo contato e ingresso, embora com iniciações formais mais altas, é mais tardio. Por esta razão parece haver coerência na afirmação, corriqueira nos templos, de que “santo de negro é mais forte” (que os de branco). Em outras palavras: as possessões dos negros, pelo seu conhecimento direto ou indireto do culto, estão mais próximas das representações coletivas que o grupo tem sobre o modelo mítico de comportamento dos deuses. Mas há exceções: Ayub Bichara, já falecido, um branco filho de árabes, recebia um Oxalá extremamente prestigiado em todos os batuques em que se manifestava. O mesmo ocorria com o Ogum da igualmente falecida Maria do Ogum (Maria Debom), de ascendência italiana, da casa da Mãe Moça da Oxum. Mas estes, pode-se dizer, fazem parte dos brancos que se “negrizaram” culturalmente, cooptados pelo grupo do Batuque.

B. A aquisição posterior da cosmovisão batuqueira.

Tal como os dois filiados referidos acima, há considerável número de casos de pessoas nascidas de famílias não-batuqueiras que se acercaram e ingressaram na religião apenas na adolescência ou mesmo adultos, mas assimilaram, em grau maior ou menor, a identidade grupal.

Nestes casos, os primeiros contatos geralmente se dão, também, através da rede de relações, que podem remeter, direta ou indiretamente, o indivíduo para um templo. A mim mesmo, por exemplo, em palestras que o ministro sobre o Batuque, não raro recebo solicitações, da parte de pessoas que pouco sabem dele, para fornecer endereços de templos em que se joguem búzios. Não é demais repetir que basta este ato de jogar búzios para haver, já, uma assimilação ao menos parcial do *ethos* batuqueiro. Por certo, pois, a simples compreensão das explicações acerca do que os búzios mostram (seguidamente reveladas pelas sacerdotizas ao consulentes) já implica em incorporar noções batuqueiras sobre, ligações entre acontecimentos, o relacionamento mútuo entre humanos e orixás ou destes entre si, por exemplo. Estas noções não raramente passam a

servir de guia, à própria pessoa para a leitura das ocorrências do seu cotidiano. Mais modernamente, no Brasil, os meios de comunicação de massa, especialmente a televisão, têm colaborado bastante para isto. Expressões como “baixar o santo”, “fazer a cabeça” (“convencer”, mas no Candomblé, fazer a iniciação), “despacho” “saravá” (a saudação umbandista) são universalmente conhecidas pelos brasileiros. Na televisão, ainda, cabe lembrar um programa semanal do comediante Chico Anísio que veiculava o estereótipo (aliás desrespeitoso, e que não teria coragem de fazer com um ministro católico ou evangélico) de um pai-de-santo homossexual; ou da novela “Carmem”, em que a personagem principal experimentava a possessão pela Pomba-Gira, um exú-mulher.

Das histórias-de-vida.

Tais formas de aproximação podem resultar na iniciação e mesmo na chegada ao cargo de chefe. Em sua história-de-vida, por exemplo, a Mãe Ester da Iemanjá relatou que fora criada numa família católica que temia o Batuque, havendo estudado vários anos em um colégio de freiras. Na adolescência, tendo experimentado problemas psicológicos, ingressou na religião.

Casos de ingresso tardio ocorreram também com os pais-de-santo Cedaíor do Xangô, Voltér do Ogum ou do Miguel do Xangô, apenas para citar alguns. O ato representou a assimilação da visão batuqueira de mundo, embora, é claro, matizada pelas suas vivências anteriores. O Voltér, neto de alemães e estudante de engenharia, abandonou a Faculdade para dedicar-se ao Batuque. Numa entrevista sobre este processo de mudança de visão, referiu o fato em que passou por uma velha árvore recém-caída à volta da qual havia um ajuntamento de pessoas que lamentavam o ocorrido. Seu interesse, entretanto, foi imediatamente despertado por um enorme ôco no tronco da árvore: “Vê, disse rindo, todo o mundo falando sobre a queda da árvore e eu interessado era no ôco, pensando num trabalho (prática ritual) que dava para fazer ali!”.

A história-de-vida do Miguel do Xangô também caracteriza uma aquisição tardia. Nascido e criado numa pequena cidade do Interior, ex-coroinha, apesar de negro (pessoas a quem a Igreja Católica raramente aceita), ele só vagamente ouvira falar em Batuque. Era um assunto que lhe causava intenso medo, pois falavam-se em feitiços terríveis. Vindo para Porto Alegre, foi estudar numa escola técnica de agricultura de Segundo Grau. Neste meio tempo, por doença que os médicos não diagnosticavam, foi levado à casa da Mãe Ester, de quem depois foi se tornar filho-de-santo. Sentindo-se curado, resolveu ingressar no culto. Conta: “Eu resolvi entrar, mas estava tão por fora (desconhecedor) que fui perguntar prá Mãe Ester como e quando eu poderia preencher a proposta de sócio — pois eu tinha visto, na placa da frente, que era uma sociedade. Ela riu muito e me explicou como é que era. Terminou que eu fui morar na casa, para ficar de auxiliar dela. Aí eu terminei o curso e comecei a dar aulas na escola, e trabalhava também, nas horas de folga, com um tio meu que tinha um campo: vacinava as ove-

lhas, preparava para a exposição. Quando fui sentar o Xangô, uns meses depois de ter entrado, a Mãe Ester me mandou que fosse procurar um cutá grande, de chefe, e eu quase caí duro, porque eu imaginava tudo menos isto! Eu já estava preparando o Vestibular para a Agronomia: quando é que eu ia pensar em ser pai-de-santo! Pois é, como o pessoal brincava, ela só via de um olho, mas enxergava longe! No fim eu entrei para Faculdade, mas larguei no primeiro ano, e fiquei morando quinze anos na casa, até que abri a minha. De coroinha a pai-de-santo, vê só!”

De minha parte, uma experiência pessoal ajuda a ilustrar como a simples convivência com o grupo pesquisado — sem qualquer tipo de iniciação, conversão e com a consciência do necessário distanciamento — fez com que eu assimilasse sem perceber aspectos variados deste *ethos*. Vejamos.

O tambor ritual do Batuque, um cilindro com um couro em cada extremidade, é conservado sempre em posição deitada, quando fora de uso. Colocá-lo de pé, sobre um dos couros, algo cuidadosamente evitado, só ocorre nos rituais dos mortos, caso contrário corresponde a “chamar” a morte. Em certa ocasião, em casa, eu arrumava alguns objetos, entre os quais um pequeno tambor. Semelhante aos de Batuque, nada porém tinha a ver com eles, pois pertencera a um auto-popular rural já extinto, o Quicumbi de Rio Pardo. Ao trocá-lo de lugar, distraído com a arrumação, abri-lhe um espaço entre vários objetos que estavam sobre um móvel. Quando me dei conta, ao invés de afastar os objetos o suficiente para pousá-lo de pé, como seria mais fácil e racional, eu automaticamente — para meu próprio espanto — abriu espaço para colocá-lo deitado!

2. A cosmovisão batuqueira — elementos

2. 1. Proselitismo e segredo

A. No Ocidente

Faz parte das idéias-força do pensamento ocidental a de que a cultura ocidental é, em todos os sentidos, superior às demais. Teorias como a do Evolucionismo cultural (em que ela mesma se auto-atribui a posição de mais evoluída entre todas) além da indiscutível sofisticação tecnológica, simultaneamente refletem e reforçam tal concepção.

Outra idéia, esta do campo da filosofia religiosa, é que há uma polarização absoluta ao nível do Cosmos — dois mundos antagônicos em mútuo e constante conflito. De um lado, centrando o Universo, está o Ocidente (o “nós”) e no oposto o não-Ocidente (os “outros”). O “nós” está associado a “bem”, “verdade” (e esta é única, absoluta e excludente) “Deus”, “Céu”, “bem-aventurança eterna”, “luz”, “prêmio”, “certo”, “perfeição”. Os “outros”, a “mal”, “mentira”, “Diabo”, “Inferno”, “sofrimento eterno”, “trevas”, “castigo”, “erro”, “imperfeição”. Embutidas nestas há outras concepções: o Céu fica “em cima” e o

Inferno “em baixo” (no Credo, Jesus “subiu” aos céus e “desceu” aos infernos). Esta relação de superioridade/ inferioridade se projeta também para o espaço físico místico.

No que toca especificamente num dos aspectos deste trabalho — as relações étnicas — podemos avançar ainda mais: enquanto o primeiro universo está associado a “luz” (ou seja, a cor da “claridade”, branca), e está “em cima”, o segundo é o das trevas — o “escuro”, o negro — e está “em baixo”. Isto pode ser encontrado nas representações pictóricas: figuras católicas de Deus mostram-no como um branco, do qual emanam raios de luz. Por outro lado, o Diabo, também chamado o “Príncipe das Trevas”, seguidamente aparece como um negro, e pisoteado sob os pés de santos igualmente brancos.

Uma terceira idéia é de que o “mal” deve render-se ao “bem”, que a “verdade” deve sobrepujar a “mentira”, e assim por diante. Em outras palavras, que os “outros” devem aceitar a perspectiva do “nós” — e aí temos as bases do espírito proselitista ocidental. A conjunção das três idéias — superioridade, um mundo polarizado e a supremacia natural do “bem” — além de perpassar toda a História profana e sagrada do Ocidente, tem presidido suas relações com outras culturas.

É por demais simplista pensar que a dominação cultural se dá, no caso das religiões afro-brasileiras, apenas pela coerção direta. Pois há o que eu chamaria de “pressão cultural”. A figura do Exú serve bem de exemplo.

Na parte dos orixás vimos que o Exú foi classificado como Diabo, no Brasil, pelo pensamento cristão, dominante. E isto terminou sendo assimilado (e aí temos a pressão cultural) pelos próprios filiados às religiões afro-brasileiras.

Na visão cristã, praticando ora o que é considerado bem, ora o mal, indistintamente, fica, para usar as palavras de Douglas, “deslocado”, pois “excluído do padrão social”, com “status indefinível”. E como tal, oferece perigo (Douglas, 1976:118). Além disto, não pode ser classificado como santo (pois estes são eminentemente “bons”); ainda mais, é um deus dos “outros” (e estes outros, negros). Assim, sua rotulação como diabo surge como decorrência natural da visão ocidental.

Se o etnocentrismo e o conceito de “nós” e “outros” é característico de todas as culturas, o “nós exacerbado”, como poderia ser chamado, parece estar nas próprias raízes da cultura ocidental. E ele indiscutivelmente se projeta no espírito proselitista das religiões cristãs, que procuram cooptar, por todos os meios (atualmente até os de comunicação de massa) e indiscriminadamente, o maior número possível de adeptos. Isto, significativamente, não se dá apenas quanto ao pensamento religioso, mais parecendo ser um fenômeno estrutural na sociedade ocidental: note-se que o marxismo, uma teoria política (mas produto do Ocidente) pauta-se por moldes semelhantes. Assim, conceitos de sentido religioso, como “converter”, “catequizar” “proclamar a (verdadeira) fé” têm correspondência em outros tantos políticos, como “civilizar”, “conscientizar”, “politicizar”.

B. No Batuque

Na concepção batuqueira, bem e mal não são opostos, mas coexistem harmonicamente dentro do mesmo todo: nem tudo é totalmente bom nem totalmente mau. Não há figuras que encarnem a perfeição e a imperfeição extremas, como Deus e o Diabo: os orixás atuam de acordo com o comportamento de seus filhos míticos, os humanos: se forem devidamente homenageados, receberem oferendas, premiam. Caso contrário, castigam. Os próprios eguns (espíritos dos mortos), que prejudicam muito os vivos, o fazem não por maldade, mas por inconsciência.

Quanto ao proselitismo, o grupo de filiados ao Batuque não faz questão nenhuma — a não ser em casos especiais envolvendo pessoas especiais — de ganhar adeptos. Pelo contrário: na concepção do iniciado, conhecer bem o culto, especialmente certos campos, como o da feitiçaria, é dispor de poder. Assim, quanto menos pessoas dominarem os conhecimentos mais profundos (o “fundamento”) da religião, tanto melhor, pois mais poder terão os que a conhecem.

2. 2. Acumulação e distribuição

No sistema de classes do capitalismo ocidental, o grau de status do indivíduo está na razão direta do volume de bens que acumulou ou pode acumular.

No Batuque, pelo contrário, o critério é o da distribuição: um dos maiores fatores de prestígio de um chefe junto à comunidade do Batuque é o número de animais que sacrifica e o volume de alimentos rituais (parte dos quais preparado com a carne destes animais) que distribui em suas festas públicas. Recapitulando aspectos vistos na parte do templo, sacerdotes do culto, praticamente sem exceção, esforçam-se muito — viajando para atender clientes do Interior do Estado, prolongando suas horas de atendimento — para juntar a soma necessária ao preparo das grandes cerimônias públicas anuais de seu templo. Não raro somas consideráveis acumulam-se em suas mãos nestas ocasiões, logo empregadas nas festas públicas, onde tudo o que foi preparado é consumido coletivamente, além das porções individuais (os mercados) que cada um leva para casa.

Este número de animais e o volume de comidas distribuído — num ato que pode ser considerado uma espécie de “potlatch”, tal como Mauss (1971:160) refere — são na verdade indicadores relacionados a uma complexa cadeia de fenômenos que remetem à própria estrutura e dinâmica do culto como um todo. Mas é assunto que escapa aos objetivos deste trabalho. Para o filiado, entretanto, tais fatores permitem subentender, automaticamente, que tal chefe possui muitos seguidores, que estes contribuem para tais festividades (ou seja, é um grupo organizado e coeso), que ele é competente como líder, mas sobretudo que o orixá padroeiro do templo possui grande poder. Pois, na concepção batuqueira, é este quem, em última análise, está por trás disto tudo: quem cria, direta ou indiretamente, condições para que tais coisas aconteçam. E, como é ele quem dá, tudo deve

reverter para ele, ou seja, para seu próprio templo e a comunidade de pessoas que em torno dele orbita.

Um resultado desta ética da distribuição é o fato de que muitos chefes, embora disponham não raro de um prestígio e poder muito grandes, inclusive junto à sociedade branca, levam uma vida muito pobre, templos humildes e em mau estado de conservação. Esta situação também coincide com a crença, bastante arraigada entre os participantes do culto, que os chefes de maior “fundamento” — conhecimentos — e poder místico são justamente estes. Entretanto, indiscutivelmente, ter brancos nas festas e muitos carros à porta, indicando clientes de maior poder aquisitivo, ricos, dá prestígio ao templo. É um ponto em que a ética assimilada à sociedade branca se contrapõe à batuqueira.

Uma interpretação “de fora” (mas que considere a visão “de dentro”) deste elogio à pobreza poderia dizer: tais chefes são pobres na medida em que se adequam aos objetivos gerais ideais que o próprio grupo tem sobre um templo de Batuque. Antes de mais nada, é importante considerar que subjacente a isto há a idéia de que o templo é uma comunidade que funciona na base da cooperação intensa: cada um de seus integrantes, de suas várias categorias, através de seus poderes, habilidades, possibilidades, colabora para o sucesso comum. E o sucesso de ações gerais e, num sistema teocrático, o faz, na medida em que dispõe de maiores poderes, graças à sua proximidade e envolvimento com o campo do sagrado. Por isto mesmo é quem pode, atuando neste campo, carrear mais recursos para o templo.

Por outro lado, quanto maior o cargo que alguém ocupa, maior número de obrigações possui. E obrigação, aqui, tem o sentido de ficar sempre “obrigado”, “devedor” no contexto de trocas e contra-trocas de bens materiais e simbólicos que um templo de Batuque pressupõe. E um chefe “paga” tal dívida doando-se, literalmente, a seus seguidores. É em função disto, aliás, que todos se dizem “escravos da religião”. O chefe pobre, assim, seria o que coloca os interesses do grupo acima dos seus pessoais, materiais, atitude incoerente com a ética capitalista ocidental, mas coerente com a distributiva batuqueira. Este conjunto de ações, finalmente, faz parte das que permitem a manutenção do templo e do grupo a ele filiado. Em outras palavras, do locus de construção e reprodução da identidade batuqueira, como tenho assinalado.

2. 3. O sagrado restrito e o sagrado amplo

Para o cristão-ocidental o mundo sagrado tem âmbito consideravelmente restrito em comparação com o sagrado batuqueiro. E as relações dos humanos com ele estão circunscritas quase que apenas a certas ações em certos momentos e locais: a hora da oração, o dia da missa ou do culto, eventos formais ocasionais, como o nascimento, o casamento, a morte.

Para o batuqueiro, pelo contrário, o mundo sagrado é muito amplo. Ele me-

dia ou permeia praticamente todos os momentos e acontecimentos do cotidiano, projetando-se sobre inúmeros aspectos, inclusive do mundo físico, entendidos comumente como profanos para o ocidental. Por exemplo, o mercado público porto-alegrense, como vimos no ciclo ritual. Acredito que esta idéia, que denominarei de “sagrado amplo”, esteja também por trás da questão do chamado sincretismo.

Sincretismo, quanto às religiões afro-brasileiras, seria o ato de considerar que certos orixás se equivalem a santos católicos: Xangô seria São Jerônimo, Iansã Santa Bárbara, etc. A explicação mais popularizada para isto é que teria sido uma tentativa, por parte dos escravos, de “esconder” suas divindades e práticas rituais por baixo das católicas para evitar perseguições. Não digo que tal não possa ter acontecido, mas me parece uma explicação por demais simplista para ser suficiente. Prefiro pensar, primeiramente, no quadro complexo das relações de poder entre os dois grupos, o que transcende a simples idéia da perseguição: teríamos, então, uma assimilação de elementos — mas sob re-leitura, repito — forçada pela pressão da cultura dominante.

Entretanto o conceito de sagrado amplo talvez permita ir além quanto a esta questão: entendo que o sagrado batuqueiro não se projeta apenas sobre o mundo (ou espaço) físico, como veremos, mas também para o social. E neste, engloba o ritual católico do qual, aliás, não foram assimilados apenas os santos, mas um sem-número de cerimoniais e elementos. Por esta razão, também, é que não há contradição, do ponto de vista das religiões afro-brasileiras, quanto ao indivíduo se dizer simultaneamente filiado a elas e católico. Mas este catolicismo não é, igualmente, o do pensamento oficial, e sim um catolicismo próprio (que poderia ser chamado de “catolicismo batuqueiro”, porque é fruto de uma re-leitura, como volto a repetir) e estaria mais próximo do denominado popular.

Finalmente, graças ao próprio caráter de amplidão do sagrado é que ele passa a atuar como o referencial principal a partir do qual o cosmos e suas coisas são percebidos: cada elemento ou acontecimento — uma simples chuva, um tombo involuntário, certas árvores, um seixo de determinado formato dentre os amontoados frente a uma casa em construção — podem ter um significado especial. Digamos assim, as coisas do mundo “falam” uma riquíssima linguagem simbólica que só pode ser entendida por quem domina o código batuqueiro.

2.4. As “falas” das coisas do mundo.

A. O trabalho

Próximo da casa onde eu morava, o pai-de-santo Jorge do Oxalá, pedreiro, trabalhava numa construção. No fim de uma tarde, depois de terminar o serviço e lavar-se, pegou de dentro da valise um vidrinho com um líquido amarelado e esfregou-o cuidadosamente nos braços. Quando lhe perguntei o que era aquilo e para que servia, respondeu-me: “É um axé (elemento sagrado) do Bará (orixá símbolo do movimento), é azeite de dendê. “Eu — perguntou — não dependo dos meus

braços para ganhar o meu pão? Eu estou é garantindo o movimento deles!”. Assim, ele estabelecia uma relação entre seu trabalho — um campo classificado na categoria de profano pelos não-batuqueiros — e o mundo mítico, o movimento dos braços e a sobrevivência.

B. As pedras e as árvores sagradas

O também pai-de-santo Ayrton do Xangô, enquanto caminhávamos no alto de um morro desabitado, ia tecendo comentários, com dois de seus filhos-de-santo, sobre o que víamos pela frente: chamava atenção sobre certas pedras que poderiam ser ocutás: “Olha, aquela ali, vai ver é um Xangô!”. Árvores consagradas a certos orixás eram também assinaladas para eventuais necessidades de realizar-lhes oferendas. Uma vez encontrei uma destas pedras sagradas sobre a mesa, em sua casa, e quando lhe perguntei o que fazia ali, disse-me: “É um Xangô; eu vinha passando na rua, encontrei ele (note-se: referia-se ao orixá, masculino e não à pedra, feminino) e fiquei com pena de deixar o coitadinho ali jogado, todo o mundo pisando em cima, e então trouxe ele prá casa”. Em outras palavras, na presença daquilo que classificamos indistintamente como “pedras”, no Ocidente, dependendo das características destas, um batuqueiro pode ver — e ressaltar o termo — elementos de outra natureza.

O exemplo da figueira, árvore de grande porte muito encontrada no Rio Grande do Sul, é interessante na medida em que ela possui um significado simbólico diverso de acordo com a identidade do grupo que consideramos. Para os rio-grandenses urbanos em geral, a presença de uma destas árvores evoca o que poderíamos chamar de “lá fora”, a zona dos campos, o locus do homem cavaleiro (o “gaúcho”) elementos estes romantizados e carregados de positividade nas representações coletivas locais. Figueiras estão associadas a mil estórias de tesouros enterrados e assombrações, além de as casas de fazenda serem preferencialmente construídas à sombra delas. Seu valor simbólico é tamanho que basta haver um exemplar de bom porte em qualquer terreno, na cidade, para que o preço dele aumente extraordinariamente. Recordo-me de uma placa cujos dizeres brincalhões anunciavam um terreno destes, num dos mais caros bairros de Porto Alegre: “Vende-se esta figueira. O terreno é de graça”. Já para o batuqueiro, paralelamente a esta imagem positiva — que é comum, como disse, a todos os rio-grandenses urbanos — ela pertence “prá” Ossanha, ou Ogum, podendo-se fazer oferendas para ambos junto ao seu tronco.

C. A chuva e o raio

Na casa da Mãe Ester da Iemanjá realizava-se uma grande festa em homenagem à padroeira do templo, deusa das águas. As solenidades nem bem iniciaram, muitas pessoas ainda para chegar, começou a cair uma chuva torrencial. Ao invés de se lamentarem, como ocorreria provavelmente num grupo não-batuqueiro (pois

a chuva “estragaria” a festa), os presentes rejubilavam-se, saudando em altos brados a deusa: “omi-ô!”. Os que chegavam, correndo debaixo da chuva e procurando proteger seus pertences do aguaceiro, entravam também às risadas. A razão deste comportamento me foi explicada: é que, sendo um orixá das águas, a Iemanjá mandara a chuva — que lhe pertence — para assim manifestar diretamente sua satisfação pelas homenagens que lhe prestavam.

Outro caso de relação entre fenômenos atmosféricos e intervenção dos orixás me foi relatado pelo babalú Ademar do Ogum quando uma grande árvore caiu sobre sua casa durante um temporal.

Segundos antes da árvore cair, a chuva produzira goteiras em outro quarto, o que nunca ocorrera antes. Isto fez com que uma de suas filhas, consagrada a Xangô, se levantasse da cama, onde assistia televisão, para tentar sanar o problema. Neste momento, precedida de um trovão ensurdecedor, a árvore desabou sobre a casa, literalmente destruindo o quarto e todos os seus móveis, inclusive a cama onde a moça se encontrava. Além do quarto, a sala-de-visitadas, que servia de salão nas festas rituais, também foi destruída, mas o quarto-de-santo, onde ficam os orixás e objetos rituais, contíguo a ele, ficou intacto. Salvou-se, do mesmo modo, a casinhola do Bará Lodé, junto à porta de entrada, na rua, embora um enorme galho tivesse se estatelado no chão a apenas alguns centímetros dela.

Para o Ademar, a árvore caíra porque “estava na hora de cair, porque era muito velha”, mas o Xangô providenciara para que a garota se afastasse do quarto, salvando-a de uma morte certa, sendo que o trovão, do qual é “dono”, fora o sinal que dera para indicar sua intervenção. Já o Ogum, a quem pertence o templo, desviara, junto com o Bará a árvore dos respectivos locais onde eles permanecem. Aliás, este caso teve um desdobramento: dias após a queda da árvore obtive algumas madeiras que, num domingo, resolvi levar junto com ferramentas para ajudar na reconstrução do templo. Para transportá-las coloquei-as sobre um bagageiro, na capota do carro, onde faziam muito peso e volume. No trajeto, numa esquina um policial militar, parado, descansava apoiado na motocicleta. Nem bem me viu passar com a carga, montou no veículo e saiu em perseguição. Prevendo as inevitáveis complicações, acelerei o que o velho Volkswagen podia, entrei em uma rua lateral, dobrei esquinas, até que numa das voltas não o vi mais. Andei mais um pouco e voltei para a avenida, chegando sem novidades à casa do Ademar. Quando lhe contei o acontecido, deu uma risadinha: “Polícia é de quem? Do Velho (Ogum), não é? E tu achas que ele ia deixar o brigadiano (policial militar) te pegar?”

No caso, temos dois aspectos que se destacam. Em primeiro lugar, o fato de fenômenos como a chuva ou o trovão, classificados como atmosféricos (do campo do profano, pois, na visão ocidental) serem também abrangidos pelo campo do sagrado na concepção cósmica do Batuqueiro. Em segundo, o episódio e sua explicação lembraram-me a alusão de Evans — Pritchard acerca da relação feita pelos Azande entre a queda dos celeiros de pasto sobre as pessoas que se abrigam à sombra deles e a feitiçaria. Os celeiros, dizem os Azande, tombam porque estão po-

dres; mas cair no exato momento em que alguém descansa debaixo deles, aí sim é efeito de feitiçaria. No caso da árvore, embora, fosse excluída a feitiçaria, parece haver uma similaridade quanto ao enfoque subjacente à interpretação de ambos os acontecimentos: houve queda por que havia causas tidas como “naturais”; mas o curso global dos acontecimentos foi alterado por intervenção sobrenatural.

Sobre esta relação entre fenômenos atmosféricos e as religiões afro-brasileiras, cabe um comentário: uma idéia bastante popularizada por publicações diversas, inclusive livros didáticos, é que os “africanos” “adoravam” fenômenos e elementos naturais, acidentes geográficos, objetos diversos e pedras. O termo “animismo” (atribuir vida a objetos inanimados) aplicado às religiões afro-brasileiras tem aí sua origem. Não custa lembrar que uma das primeiras e mais célebres obras que tratam do assunto, no Brasil, da autoria de Nina Rodrigues, chama-se “O animismo fetichista dos negros bahianos” (Rodrigues: 1935).

Neste enfoque os objetos de adoração passam a ser também os fabricados pelos seus próprios adoradores: “fetichismo” significa “aquilo que é feito”, fabricado — o que toma o “primitivismo” e o estado de “barbárie” daqueles ainda maiores. Ademais, apesar de não se dizer expressamente, fica no ar a impressão de que o conceito se aplica a todos os que praticam religiões com tais características, ou seja, os “negros”. Com isto ressalta-se o estereótipo de “primitivos” destas populações e suas crenças. Dizer que os filiados às religiões afro-brasileiras “adoram” tais elementos, a fora a conotação evidentemente etnocêntrica e racista da afirmativa, é cair num engano ingênuo, pois trata-se de uma leitura à ocidental (não relativizada, pois), da concepção africana do problema. Na verdade, Xangô ou Iemanjá não “representam” (e muito menos são) o trovão, as águas ou “forças da natureza”: eles apenas “comandam-nos”, são “donos” deles, nas palavras dos filiados ao Batuque.

Certa vez perguntei ao pai-de-santo João do Xapanã que relação havia entre a Iemanjá e o mar. Ele — como representante de um grupo que não possui um corpo de teólogos especializados, como as religiões cristãs, para pensar e responder cartesianamente a tais questões, respondeu: “A Iemanjá é o fundamento do mistério do mar”, onde a expressão “fundamento”, muito empregada no culto, tem o sentido de “significado”, “algo que está por trás”, o que não deixa dúvidas sobre a idéia de separação entre um e outro elemento.

Ainda sobre o problema do “animismo”, conviria lembrar certos comportamentos ocidentais que fazem parte do cotidiano de todos nós: por exemplo, da criança (ou até adultos) que tropeçam em alguma cadeira, voltam sobre seus passos e dão-lhe pontapés; ou de alguém que xinga e ameaça de vender para o ferrovelho o automóvel que não “quer” funcionar, como se tivesse vontade própria. Seriam fenômenos perfeitamente correlatos ao do animismo, “primitivos” portanto. Só não são assim classificados, óbvio, por fazerem parte do “nós”, da “nossa” sociedade.

D. As duas lombas

A palavra "lomba", no Rio Grande do Sul, significa "ladeira". Os não-batuqueiros, especialmente os ligados ao comércio, ou indústria, em Porto Alegre, chamam de "Lomba", por extensão, os Cartórios de Protestos de Títulos, pois vários dentre os mais conhecidos localizam-se na "Ladeira" (ou Rua General Câmara), no centro da cidade. Já para os batuqueiros, "Lomba" é sinônimo de cemitério, pois os campos-santos mais famosos, aqui, situam-se também em elevações. E os cemitérios têm muita importância para o culto, pois ali é a "morada dos eguns", seguidamente envolvidos nas questões de doença ou feitiçaria. Assim, a expressão "botar alguém na lomba", para o primeiro grupo é enviar um título a protesto por falta de pagamento; e para o segundo, eliminar a outrem através de feitiçaria.

E. O mundo físico e os três "Reinos da Natureza"

Acidentes geográficos como praias de rio e de mar, matas, pedreiras, cachoeiras, também fazem parte do sagrado. Aqui poderíamos incluir até certas modificações feitas pelo Homem na natureza: os caminhos e suas encruzilhadas, dos quais o orixá Bará é "dono". Compõem o sagrado, igualmente, elementos dos chamados "3 Reinos da Natureza": certos vegetais (o que inclui ervas, árvores, etc.); o reino animal, que abrange tanto os animais que apenas "pertencem" aos orixás sem que lhes sejam sacrificados, como também os dados em oferenda. E aí temos os aéreos (aves), os aquáticos (peixes, quelônios) e inúmeros terrestres. Finalmente, os minerais, representados pelas pedras sagradas, os ocutás, e metais.

2.5. A concepção-pessoa no Ocidente e no Batuque.

A. No Ocidente

Corpo e alma

Segundo o Gênesis, Deus teria criado o ser humano "à sua imagem e semelhança". Assim, a forma humana é comum tanto à própria divindade, como aos santos e anjos que fazem parte do panteon cristão. Nos seres humanos, segundo a concepção cristã, igualmente, foi insuflada uma alma. A alma (ou "espírito" ou, em certo sentido, também "razão" ou "intelecto") se opõe diametralmente ao "corpo" (ou "matéria", ou "carne"). O corpo é mortal, mas a alma não, e existirá, após a morte daquele, por toda a eternidade.

Enquanto que o elemento "alma" é carregado de valor positivo e associado a "divino", o outro é negativo e associado a "humano". E "humano" dentro da cosmovisão dicotômica cristã, como veremos, em primeiro lugar equivale a "não-divi-

no", porque os entes sobrenaturais, são só espírito e, se ligados a Deus (como no caso dos anjos e santos), perfeitos; em segundo lugar, humano relaciona-se a "diabólico", pois os humanos são de carne, e portanto, imperfeitos, tal como o Diabo: "errar é humano"; há a "fraqueza humana" (ou "da carne"), as "tentações da carne" (que são entendidas como demoníacas). E "carne" remete para a idéia de "sexo", historicamente execrado pelo cristianismo ocidental.

Salvar a alma

A meta colocada como ideal a ser atingido pelo ocidental é concentrar o máximo de esforços para "salvar" sua alma. Em princípio, dependendo das ações e situação do indivíduo em vida, sua alma, após a morte: ou alcançará a salvação (e bem-aventurança) eterna, indo para o Céu; ou irá por algum tempo para o Purgatório, onde expiará culpas menores mediante sofrimento; ou será condenada, também eternamente, ao sofrimento no Inferno.

De uma maneira geral, quanto piores as condições vividas pela pessoa na Terra, tanto mais facilmente a alma alcançará a salvação, e vice-versa. Pela figura do "livre arbítrio", pode-se também optar por uma situação ou outra: preocupar-se mais com as coisas do corpo (ou "materiais), do "aqui e agora", e arriscar-se à condenação da alma; ou, pelo contrário, voltar-se para as coisas espirituais (divinas), relegando o corpo a segundo plano. Inclusive, se preciso for, é válido provocar-lhe propositalmente sofrimentos, porque este é um meio seguro de "elevar" a alma, o que eu chamaria de "efeito gangorra". Assim, o primeiro passa a ser um mero instrumento para a salvação da segunda.

A negação do corpo

Num sentido, desprezar o corpo ou provocar-lhe sofrimentos é o mesmo que negá-lo. E a atitude de manter os olhos permanentemente voltados para o "além" (que começa com a morte) e não para o "aqui e agora", é viver a vida em função da morte. Tais idéias estão subjacentes a toda a cosmologia, a teologia, a filosofia e a cultura cristãs-ocidentais, refletindo-se em uma infinidade de aspectos tanto do campo do considerado profano como do sagrado.

Do domínio do profano temos, por exemplo, a brincadeira infantil chamada "sapata" ou "amarelinha": cada participante, pulando num pé só, e às vezes carregando uma pequena pedra, objetiva chegar a uma determinada área chamada de "céu", mas sem pisar nas linhas da figura geométrica traçada no chão. Geertz, falando sobre a briga de galos, em Bali, na Indonésia, afirma: "Na medida em que assiste a uma luta após outra (...) ele (balinês) se familiariza com ela e com o que ela tem para transmitir-lhe", abrindo ao indivíduo também "sua subjetividade para ele mesmo" (Geertz, 1978:318-319). Vejo um fenômeno idêntico na sapata: aparentemente apenas uma brincadeira infantil, mas conta e ao mesmo tempo ensina a seus participantes algo sobre si mesmos e seu ethos. Ou seja, para atingir o céu o

participante faz seu corpo simbolicamente “sofrer”, alterando seus movimentos naturais, “sobrecarregando-o” e levando-o por um caminho cheio de percalços.

No campo do sagrado estes exemplos se multiplicam ao infinito: ordens religiosas que, assinala-se, procuram reproduzir o comportamento humano ocidental tido como ideal, adotam o ascetismo, isto é, uma vida que desvaloriza os aspectos corpóreos do indivíduo. Assim, franciscanos e capuchinhos inclusive se auto-flagelavam para “mortificar” — e a palavra deriva de morte — o corpo. E as roupas monásticas, escuras e fechadas, procuram ocultá-lo. Jejuns, penitências e sacrifícios diversos são aspectos destacados na vida da maioria dos santos cristãos que, de acordo com a crença, atingiram a bem-aventurança justamente porque sofreram martírio pela causa do cristianismo. E são muitas as imagens que representam-nos em estado de sofrimento.

A figura de Cristo se destaca, neste contexto, por representar o modelo-proposta ideal a ser seguido: sua história mítica refere-lhe a condição de filho de Deus com uma mulher. A esta condição semi-divina (e portanto sobre-humana) é que se atribui seu ato de optar pelo suplício e pela morte — a destruição de seu corpo — porque assim promoveria a salvação da Humanidade. É também como morto que aparece na maioria de suas imagens. Sublinhe-se que a presença de um modelo sobre-humano como parâmetro, para o ocidental, induz, pelo menos ao nível de comportamento ideal, à tentativa de sobrepor-se constantemente àquilo que é chamado de “condição humana”.

O corpo e ritual cristão

Geertz, examinando a vida social balinesa, assinala que as relações entre as pessoas caracterizam-se por uma “ausência de clímax” e uma polidez rebuscada que mantém o distanciamento entre os indivíduos (Geertz, 1978, p. 266 e segs.). O ritual religioso balinês reflete, de acordo com ele, os mesmos aspectos: “(...) o verdadeiro encontro com as presenças sagradas é uma espécie de cerimonial abafado, ritualmente isolado” (Idem, Ibid, p. 270).

A fórmula de Geertz aplicada ao ritual e à concepção-pessoa do Ocidente parece revelar uma relação semelhante: a comunicação com a divindade se faz através da introspecção: fisionomia séria e grave, cabeça baixa, movimentos corporais contritos e contidos, “para dentro”, pois a alma é eminentemente “interna”. O êxtase — termo que tem a mesma raiz semântica de “estático”, parado — se expressa pela imobilidade, tal como a figura de um morto simboliza esta última idéia: “imóvel como um morto”, “peso morto”, dizem as expressões portuguesas.

Coerentemente com a idéia de negação do corpo, não é sem motivo que a prática do sexo — o prazer supremo do corpo — é arrolada como “pecado”, uma ofensa direta à divindade, no sexto “mandamento” do código divino. Seguindo esta idéia, observa-se que as ordens religiosas católicas fazem voto de castidade, seus membros propondo-se como assexuados.

Coerentemente, também, com esta ênfase no sofrimento não é sem razão que a cruz, objetivamente um instrumento de suplício, é o símbolo máximo do mundo ocidental; e os símbolos “falam”, expressam uma linguagem. No caso, seria lembrar constantemente aos indivíduos que o desprezo às “coisas materiais” e a valorização das “espirituais”, além da opção pela dor e pelo sofrimento (ou seja, repito, a negação de sua condição humana, do “corpo-carne”) são os ingredientes indispensáveis para a busca da salvação eterna da alma.

A sociedade sagrada cristã

O panteon cristão, tal como na sociedade humana bíblica, estrutura-se nos moldes de uma comunidade, chefiada por uma família patriarcal extensa, cujos integrantes mantêm relações sociais diversas: parentesco, casamento, amizade, etc. Há um deus-pai, uma deusa-mãe e um deus-filho, além de agregados e serviçais, como poderiam ser classificados os santos e anjos, cada um cumprindo seus papéis sociais: como na sociedade patriarcal clássica, o deus-pai é velho e todo-poderoso; o filho, primogênito e varão, tem papel destacado, além de considerável poder decisório. E a mulher-mãe, como esposa do chefe da família, ocupa posição secundária, mas seu poder é grande, porque reside em suas virtudes maternas, capazes de advogar e interceder (por sua ligação e proximidade) junto ao patriarca e ao filho, pelos interesses dos humanos.

Chama atenção no relacionamento homem-mulher da família sagrada cristã a ausência total do amor-sexo. O conceito de “amor”, aspecto muito acentuado nestas relações, é expresso como de natureza apenas espiritual, “pura”, sublime, despido de sua conotação carnal. Por exemplo, a concepção do deus-filho se dá sem a prática do sexo, a virgindade de Maria apenas reforçando esta idéia. Maria Madalena ganha certo destaque no Novo Testamento (e termina elevada à condição de santa) justamente por, estando no extremo oposto — uma profissional do sexo — arrepender-se (ou seja, aceitar sua “culpa”) e renunciar à sua vida anterior. Julgo também que o filme “A última tentação de Cristo”, de Martin Scorsese, despertou tanto escândalo junto à comunidade cristã mundial, por propor, em meu entender, um Cristo sexuado, em que sua metade humana é assumida em seu sentido mais amplo. Nesta mesma linha de raciocínio, pode-se atribuir o grande impacto causado pelas teorias de Freud ao fato de afirmarem, baseadas em pressupostos amplamente aceitos como científicos pelo mundo ocidental que, em última análise, o sexo seria a principal força a mover a ação humana; e que, portanto, seria inútil negar sua importância.

Esta ênfase no sofrimento e a morte, e a evitação do sexo, parecem sugerir que a cultura cristã-ocidental tem um direcionamento “tanathos” — a morte. Ou, fazendo um jogo de palavras: a condição humana, no Ocidente, caracteriza-se por ter o eros crucificado...

B. No Batuque

Corpo e alma

Ao contrário do Ocidente, não há a idéia expressa e bem definida de que corpo e alma são entidades de natureza totalmente distinta: pode-se inferir — porque isto não é objeto de muitas reflexões, como tanta coisa no Batuque — que ambos formariam como que um bloco único, indistinto. E não há igualmente preocupação alguma com a própria alma: só se dá atenção à alma — e mesmo assim à dos outros — apenas após a morte de alguém, pois ela deixa o corpo e, como é perigosa, deve ser afastada para que não prejudique os vivos. Da mesma forma, a conduta do indivíduo em vida tem muito pouco a ver com a situação posterior de sua alma: as almas de todos, independentemente do que as pessoas fizeram em vida (se foram “bons” ou “maus”, sofreram ou não), terão idêntica situação no pós-morte.

Por isto, idéias como salvação, condenação (e conseqüentemente, Céu e Inferno) simplesmente não se encaixam no quadro da cosmovisão batuqueira. Isto não quer dizer que o batuqueiro não conheça o significado de tais conceitos, que não se refira a eles no discurso falado, e até em seu comportamento idealizado (ou seja, o que deveria ser feito), pois foram assimilados do cristianismo. Entretanto, mostram-se nos aspectos mais superficiais do discurso falado cotidiano. Não há salvação nem condenação porque a alma fica vagando pelo mundo ou junta-se às outras (especialmente dos parentes e ancestrais de religião já falecidos), nos balés domésticos ou no cemitério. Além disto, pertence ao mundo dos mortos, que é oposto ao dos deuses, ao contrário do Cristianismo, em que as almas juntam-se a Deus.

O corpo e o ritual batuqueiro

Não há, como no Ocidente, uma rejeição ao corpo — o que equivaleria dizer ao componente “humano” do indivíduo segundo a visão ocidental. É durante a possessão que esta valorização ganha maior destaque. Vamos rever alguns aspectos anteriores.

Conforme a concepção batuqueira, na possessão o orixá toma conta total do corpo do indivíduo — cérebro, músculos, órgãos em geral — e através dele se manifesta. Ao inverso do Cristianismo, o chamado êxtase é dinâmico, pois a principal atividade de um orixá, quando “no mundo” é dançar. Há um padrão mítico de dança relacionado a cada orixá mas cada um dos possuídos, em particular, faz variações a seu modo sobre o tema básico. Quanto melhor um orixá dança, de tanto mais prestígio dispõe. Há movimentos belíssimos, ora violentos, ora suaves e harmoniosos, que o público aprecia e acompanha atentamente, não ocupando saudações rituais aos que melhor se desempenham. Roupas e colares coloridos com as

cores de cada orixá recobrem os corpos, esvoaçando ao seu movimento. Nos não-possuídos, o prazer da dança de brincar com o próprio corpo, transparece claramente em seus rostos.

Este espírito de brincar, do lúdico, e da valorização do corpo reflete-se em vários aspectos do ritual: se ri e se brinca em toda e qualquer cerimônia, inclusive as fúnebres e, conforme o Érico do Ogum, quando os orixás crianças, como o Odé ou o Bará Jelú, estão dançando no salão, diz-se que estão “brincando”. Quanto à valorização do corpo, por exemplo, nas vestes rituais femininas, o arredondado dos quadris é acentuado pela saia rodada; e a “gandola” (blusa) de decote amplo, deixa os braços, pescoço e ombros à mostra.

No Batuque, pois, temos um direcionamento ritual “para fora”, tanto como o corpo é “externo”. Ainda mais, roupas e adornos ressaltam o corpo que vestem. Ou seja, o corpo é assumido como algo que ocupa o primeiro plano na concepção-pessoa batuqueira. Simbolicamente, ademais, se considerarmos a dança como “o corpo em movimento”, ela ganha uma dimensão que pode muito bem ser entendida como de conotação sexual, simbolicamente falando.

A sociedade sagrada batuqueira

No panteon batuqueiro deuses e deusas também compõem famílias e têm histórias e características míticas semelhantes às humanas reais, lembrando muito o da Grécia clássica. Entretanto, ao oposto do panteão cristão o amor-sexo aqui é visto com naturalidade: na história mítica dos deuses ele está sempre implícito. Por exemplo, enquanto há casais “perfeitos” (sic), pois só casam entre si, como Odé e Otim, nos outros as infidelidades (por que “casam” com mais de um), traições por amor, são uma constante. A Iansã, por exemplo, tem casos amorosos com vários orixás, o que é encarado com risos pelo próprio batuqueiro. Enquanto que imagens dos santos católicos são também assexuadas, as de madeira feitas especialmente para representar os orixás, existentes em todas as casas de Batuque, são sexuadas.

No que diz respeito ao próprio grupo batuqueiro, as relações sexuais entre os humanos não têm a conotação exata de pecado. Não se entenda com isto que sejam totalmente livres, inclusive durante o ritual, como consta das representações que muitas vezes a sociedade branca faz sobre as religiões afro-brasileiras — “erotismo desenfreiado”, “locais de excessos e orgias”, como menciona Maggie (1985: 8). O sexo, tanto como na cultura ocidental, é socialmente controlado e regulamentado pelo grupo, mas não é classificado na categoria de “pecado”, passível de castigos do sobrenatural, ou gerador de sentimentos maiores de culpa. Pessoas com grande inclinação à prática (hetero ou mesmo homo) sexual não recebem a culpa de tal conduta, como ocorre no mundo ocidental, pois existem explicações míticas para tal comportamento, como foi visto no capítulo dos orixás.

Em face dessas considerações, se é válido supor, como sugeri anteriormente, que a cultura cristã-ocidental tem um direcionamento “tanathos”, a batuqueira

seria eminentemente "eros". Isto é, seus produtores pensam-se como portadores de um corpo-carne que assume o primeiro plano na concepção-pessoa batuqueira.

A concepção-pessoa feminina

Nestas concepções, em que conceitos de corpo-sexo-moral-humano-divino, estão envolvidos, e sabendo-se que a repressão sexual recai principalmente sobre a mulher, seria interessante o exame comparado da concepção-mulher.

Fazendo-se um paralelo, historicamente, entre a mulher ocidental em geral e a dos grupos jêje-nagô, vamos perceber que a primeira, só após ingressar mais maciçamente no mercado de trabalho (o que ocorreu em tempos bem recentes) é que começa a conquistar maior autonomia face ao homem (ou, leia-se, ter o controle de seu próprio corpo). Para a segunda, entretanto, a independência trazida pelo trabalho vem de tempos imemoriais: o comércio, nas feiras e mercados africanos sudaneses, estava praticamente em suas mãos. E esta herança parece ter sido também trazida para o Brasil.

Mazon, um cronista do início do século, refere que "os primeiros verdureiros de Porto Alegre foram as negras minas". (Mazon, s/d: 35). Quanto a outras atividades remuneradas, é importante lembrar que no pós-abolição, (situação que de certa forma se perpetua até hoje), o setor doméstico sempre foi absorvedor de mão-de-obra da mulher negra, enquanto que para o homem negro os empregos foram muito mais reduzidos. Isto poderia estar correlacionado a uma forma de família e casamento muito comuns às populações periféricas de baixa renda (isto é, na prática, negras, em sua maioria): as mulheres seguidamente mantêm as casas e os filhos, trocando de parceiros, a quem não raro sustentam.

Nestas mesmas populações, a atividade sexual feminina tende a começar muito mais cedo do que na classe média branca, por exemplo, sendo que tal conduta é tacitamente aceita. Obviamente, as condições concretas imediatas da existência, para usar uma terminologia marxista, contribuem para tanto, mas pode-se pensar também na herança cultural. Ou seja, se questionar até que ponto existe, por trás deste comportamento, um conceito de moral específico, tão de raiz africana como os demais elementos da cosmovisão batuqueira. Isto ajudaria a explicar, por exemplo, as representações sobre a mulher negra (o que inclui a mulata) como símbolo sexual. Entre outros fatores, inclino-me a pensar que também se deve ao fato de ela, por receber uma educação muito menos repressiva neste sentido, externar e assumir sua sexualidade em grau muito maior do que as brancas.

Esta concepção-mulher (repetindo, em que é muito menor a dependência do homem, paralelamente à sexualidade liberada), tem perfeita correspondência com duas mulheres do panteon batuqueiro: a Oxum "dona do ouro, do dinheiro e da quitanda"; e a Iansã, uma mulher guerreira que tem diversos parceiros masculinos.

O ethos batuqueiro, a possessão e as danças sagradas

Enfocando a briga de galos em Bali, Geertz propõe-na como uma manifestação artística aos moldes de um texto literário a partir do qual é possível efetuar uma leitura antropológica do ethos balinês. Baseando-me em suas idéias tentarei fazer uma interpretação de uma manifestação correlata, no Batuque, que são as danças sagradas. Para melhor desenvolvimento do raciocínio, porém, é preciso, primeiro, expor mais detalhadamente, citando-o, o pensamento de Geertz.

Considerando-a como "um meio de expressão", ele dá à briga de galos o significado de arte, pois assume, ordena e torna visíveis certos temas que falam de perto à cultura balinesa. Sugere que ela diz muito em relação ao ethos balinês, sendo que sua grande importância na vida local deve-se ao fato de revelar algo da forma como seus autores e espectadores vivem e são. A briga de galos, diz ele, "fornece um comentário metassocial sobre todo o tema de distribuir os seres em categorias hierárquicas fixas e depois organizar a maior parte da existência coletiva em torno dessa distribuição". Trata-se de uma "leitura balinesa da experiência balinesa, uma estória sobre eles que eles contam a si mesmos".

Assemelhando-se a um "texto literário", ela "diz alguma coisa sobre algo" (no caso, a vida balinesa) expressando, pois, uma "semântica social". Neste texto literário, a emoção é utilizada para fins cognitivos, e com tais emoções, "assim exemplificadas, que a sociedade é construída e os indivíduos são reunidos". Daí que, participar das brigas de galo corresponde a uma "educação sentimental" para o balinês, onde ele passa a conhecer "qual a aparência que tem o ethos de sua cultura". Tem-se, assim, um "acontecimento humano paradigmático". Espetáculo que se repete a cada vez, ela permite ao balinês, "verificar a dimensão de sua própria subjetividade". Assistindo-a sucessivamente, "ele se familiariza com ela e com o que ela tem para transmitir-lhe", permitindo que abra "sua subjetividade para si mesmo". Como tal subjetividade não tem propriamente existência "até que seja organizada dessa forma, (arte), as formas de arte originam e regeneram a própria subjetividade que elas se propõem exibir". Concluindo, ressalta que na briga de galos o balinês "forma e descobre seu temperamento e o temperamento de sua sociedade ao mesmo tempo. Ou, mais exatamente, ele forma e descobre uma faceta particular deles". (Geertz, 1978: 312-320).

As danças e seu papel

Como já foi visto, a festa pública é o acontecimento de maior destaque no Batuque; e na festa, a atividade principal dos humanos e dos deuses é dançar. Entre as danças, a de maior relevo, mas envolvendo apenas orixás, é a do atã, a que será dada atenção especial. Dois aspectos serão enfocados a partir destas danças: num primeiro momento, sua importância na transmissão da memória e construção do ethos batuqueiro; e num segundo, o que elas dizem da natureza deste ethos.

Ziegler (1972: 198), referindo-se às danças sagradas do Candomblé baiano, usa a expressão “memória muscular” que, se bem entendido, representaria a transmissão da memória ancestral através da dramatização dançada dos atos dos deuses. “Muscular” porque os músculos de quem dança — possuído ou não — são necessariamente acionados.

As danças dos orixás, como vimos, são descritivas, “contando” sobre suas características, a natureza das relações entre eles, as coisas de seu mundo mítico. É “o mito que se encarna nas vísceras e músculos”, como menciona Bastide (1973: 318), transformando-se o salão no “mundo reconstituído em sua realidade mítica” (Idem, 1978: 84).

Executadas na festa, estes aspectos podem ser visualizados por todos, deuses e humanos, sendo que os últimos também vivenciam-nas por imitá-las. Vendo a cada vez tais danças, as informações sobre este patrimônio são simultaneamente aprendidas (e apreendidas) pelos jovens e reforçadas na memória dos antigos. Atuam, pois, como um dos mais importantes canais de transmissão e fixação desta memória ancestral.

Não é demais lembrar que o patrimônio mítico aí contido (mais precisamente, os orixás e a ordem em que estão dispostos), encompassa e ordena a estrutura do Cosmos: o tempo cronológico (orixás “mandam” nas horas, dias da semana e no ano); o espaço físico e social; as categorias hierarquizadas e a identidade dos filiados à religião. Igualmente, que é sobre ele que o Batuque, como religião, se embasa e estrutura, que seus integrantes se agrupam e constroem, individual e grupalmente, esta identidade. E que graças a ela resistem ao processo de dominação cultural.

Individualmente, como a “personalidade” de cada indivíduo espelha os caracteres míticos de seu pai ou mãe divinos, o conhecimento das características dos deuses é fundamental para construção da identidade pessoal do filiado ao culto. O que as danças também fazem é expor a público, numa vitrine ritual, estas personalidades básicas, as características e sentimentos que as compõem: o filho de Oxalá, que é calmo; a de Oxum, que é vaidosa; a da Iansã, de sensualidade intensa.

As danças, ainda, transmitindo dados sobre os orixás, ensinam os filiados a como cultuá-los, para que deles possam valer-se; mas cultivar, praticar o culto, é integrar-se nele: “implica aderir a um sistema de pensamento, uma “filosofia”, capaz de responder a questões essenciais sobre o sentido da existência do grupo” (Sodré, 1988: 55). Conhecendo-se também as características dos “pais”, conhecem-se as dos “filhos”, cujo comportamento, justificado por esta relação mítica, é melhor entendido — e conseqüentemente, melhor aceito, tolerado, por seus companheiros de templo — possibilitando, desta forma, a atenuação dos conflitos interpessoais. Finalmente, conhecendo as características de meu próprio “pai”, que são a mim transmitidas pela genética mística — e representam o meu “eu intenso”, para usar a expressão de Bastide (1978: 258) — conheço-me melhor a mim mesmo.

Desta forma, as danças também têm papel decisivo quanto a facilitar melhor

integração ao nível dos binômios indivíduo-grupo, indivíduo-indivíduo, e do indivíduo consigo mesmo. O que equivale dizer: viabilizam e reforçam, nos planos individual e grupal, a identidade batuqueira.

Em última análise, e seguindo o pensamento de Geertz, as danças, dramatizando o mítico, contribuem para comentar sobre o Cosmos, organizando, assim, a experiência coletiva em torno a ele. (Geertz, op. cit., p. 315).

A dança do atã

Nos momentos finais da última festa pública, a do “peixe”, que encerra o ciclo ritual, dança-se o atã. É uma dança que se destaca muito das outras: primeiro, porque apenas os deuses (e mais especificamente, o Ogum e a Iansã) dela participam, enquanto que nas demais outros santos e os humanos repetem os movimentos; segundo, porque dramatiza um episódio da estória mítica mais famosa, em que a Iansã embebeda o Ogum para fugir com o Xangô; e terceiro, por implicar necessariamente na utilização de objetos característicos dos orixás, o que foi abandonado nas demais. Em outras palavras, tem todo os elementos de uma peça teatral: protagonistas que atuam a partir de um enredo, num tempo e num espaço (míticos, todos), objetos simbólicos, os espectadores.

Para a dramatização buscam-se no quarto-de-santo garrafinhas de limonada (ou até refrigerantes artificiais de limão) belamente decoradas com franjas de papel verde e vermelho, e vermelho e branco, cores, respectivamente, dos dois orixás envolvidos. Providenciam-se, igualmente, pequenas espadas de madeira ou metal que são entregues aos oguns, enquanto que as garrafas, às iansãs.

A dança tem início: ao som de um cântico chamado “aforiba” (que faz referência à bebida alcoólica) os oguns tomam as suas espadas e fingem uma luta, saltando, esgrimindo, dando botes e meneios de corpo. Enquanto isto, as iansãs aguardam na periferia da arena. Em dado momento elas avançam sorrateiramente e oferecem a bebida aos lutadores, a mão com a garrafa insinuando-se por trás da cabeça destes e chegando-lhes o gargalo à boca. Mas as iansãs bebem também, e daqui a pouco estão todos “bêbados”, cambaleantes, apoiando-se uns nos outros. A cerimônia termina quando se esgota o conteúdo das garrafinhas, que são devolvidas com as espadas ao pejú. Cessa também a simulação de embriaguês, os orixás despachando-se.

A assistência presta muita atenção na dança do atã, “salvando” os participantes com suas saudações rituais — ogú-nhê!, êpa-êio! — vibrando com os lances mais habilidosos do combate, arregalando os olhos com a malícia das iansãs, recundo como se pudesse ser atingido pelas espadas. As lutas são as vezes tão movimentadas que não raro acontece de algum dos participantes ferir-se levemente.

O atã e sua temática

Aqui é o momento de voltar às observações de Geertz sobre a briga de galos,

mas projetando-as sobre o atã. Eu sugeriria, inicialmente duas grandes temáticas de que o atã fala: primeira, a das relações internas da comunidade batuqueira e desta com a sociedade branca, num plano mais propriamente político; em segundo, do batuqueiro como indivíduo e grupo, seu ethos, sua visão de mundo.

Da primeira, apenas delinerei os contornos principais, deixando seu aprofundamento para um segundo trabalho. Nela chama atenção o fato de o atã mostrar um conflito, onde um elemento como a força bruta (representada por Ogum) aparece ao lado da astúcia e da sedução (Iansã), mas esta vence a outra. Isto faz lembrar a colocação de Sodré sobre a "sedução" que caracteriza a cultura negra em relação à branca, ocidental (Sodré, 1983: 156-182), o que vem ao encontro de referências que fiz em outra parte do trabalho: o poder místico que negros e brancos creditam às religiões negras, de um lado seduzem a estes, levando-os a buscá-las; mas de outro, é o medo ao também poder místico do feitiço que os faz temê-las, atuando como um moderador do exercício do poder político de que dispõem. Teríamos aí, então, a expressão dramatizada do conflito entre a cruz e a encruzilhada. Outro aspecto é que também o conflito (tão sem um final, como o atã) parece reger as relações entre os templos de Batuque.

Na segunda aceção, temos, em primeiro lugar, a presença de um homem e uma mulher, suas estratégias — força x sedução — ou seja, o jogo de atração e tensões entre o princípio masculino e o feminino, universais. Em segundo, aspecto que chama atenção, é que os protagonistas são deuses, não esqueçamos, mas aí estão, usando um corpo humano, praticando atos tipicamente humanos (beber, lutar, dançar, preparar alimentos, guerrear, enfeitar-se, remar) e ao lado dos homens. O texto conta, igualmente, das relações entre estes mesmos deuses, suas brigas, ciúmes, paixões, muito similares às humanas.

O atã e o ethos batuqueiro

O atã, assim, à semelhança da briga de galos balinesa, é uma forma de arte (mas aqui do campo do sagrado) que, citando novamente Geertz, compreende um texto literário que revela "algo da forma como seus autores e espectadores vivem e são" numa "estória sobre eles que eles contam a si mesmos". Estão aí presentes, igualmente, como ele vê em Bali, uma "reflexão sobre a violência", "a emoção usada para fins cognitivos", um aprendizado, via educação sentimental, sobre a aparência que tem o ethos da cultura batuqueira, sendo a repetição, tal como na rinha de galos, uma forma de familiarizar-se com o que as danças transmitem. E o que elas parecem mostrar, sobretudo, é que a concepção-deus batuqueira é correlata à concepção-pessoa batuqueira.

De fato, a "humanidade" dos orixás está presente em tudo o que lhes diz respeito: eles "moram" no mesmo mundo físico dos humanos (embora, é claro, em planos diferentes, mas o que amplia o campo do sagrado); agem como "pais" (e assim são denominados) castigando ou premiando seus filhos segundo a conduta destes. Como os humanos, eles não são nem bons nem maus, têm virtudes

e defeitos. Daí é incoerente, pois, a crença em um mundo dicotômico e de oposições em termos de bem e mal; e, conseqüentemente, Deus e Diabo, salvação e condenação. Eles são poderosos e têm vontade própria, mas são sensíveis a argumentos e negociações e dialogam: durante a possessão, no búzio ou pelo sistema de respostas que fornecem aos pedidos dos humanos através de "sinais", manifestações que podem ser interpretadas a partir dos acontecimentos do cotidiano. E a forma destes pedidos, acrescente-se, é correlata aos correntes na sociedade humana: são pronunciados em voz alta, para serem ouvidos; ou escritos em bilhetes colocados sob os ocutás, para que deles não se esqueçam. Tal como os humanos, os orixás "acostumam-se" com o tratamento que lhes é dado, além de precisarem ser "ensinados" a comportar-se "no mundo" — isto é, socializados.

Por sua vez, as estórias míticas contam sobre seu "caráter" e "temperamento" (que correspondem a tipos psicológicos e/ou sentimentos humanos) e seus atos: a inquietude (Bará), a impulsividade e a violência (Ogum e Xangô), a beleza irresistível (Iansã), a feminilidade suave (Oxum), a irascibilidade e a vingança (Xapanã), a bondade (Odé e Ossanha), a calma e a sabedoria (os "velhos", Oxum, Iemanjá e Oxalá). Suas ações e relacionamento, nestas estórias míticas, pautam-se também pelos dos humanos: caçam, guerream, trabalham; e namoram, brigam, casam, compõem famílias. Quando tornam-se visíveis, sua aparência é também humana: assim se mostra, nas noites, o Bará do Miguel do Xangô; assim apareceria o Léba da falecida Rôla do Oxalá caso sua vontade não fosse cumprida. Ainda, as imagens de madeira que nos representam são sexuadas. Na medida, além disto, que os deuses são humanizados, que sua ordem encompassa o Cosmos e que eles são "donos" ou "comandam" as coisas do mundo — ou seja, estão em estreita relação com todas elas — torna-se perfeitamente coerente a idéia de que as pedras em que se assentam são "vivas" ou que as facas e tambores rituais devam "descansar" após o uso.

Não se trata, pois, de um "animismo" ingênuo, como tanto se tem colocado, mas de uma concepção de mundo que pressupõe um cosmos bem-estruturado, em que tudo se liga com tudo. E nele se autocolocando em seu centro, contemplando-o, mas simultaneamente construindo-o, está o Homem.

Resumindo: na concepção batuqueira os deuses pertencem ao campo do sobrenatural. Mas eles, dramatizando os mitos através da dança mostram sua humanidade "carne e osso" aos homens. Assim, quando os humanos sorriem, bonachões, com o comportamento dos orixás, é porque, certamente, vêem nele algo que lhes soa como familiar.

Voltando às proposições de Geertz, poderíamos concluir: quando os deuses dançam, permitem, na verdade, que os homens se apercebam das concepções que têm sobre si mesmos.

Conclusão

O Batuque é uma forma religiosa afro-brasileira característica do Rio Grande do Sul cujo ritual conserva com maior fidelidade a herança africana original. A base estrutural religiosa é jêje-nagô. Entretanto, assimilou elementos de outras origens, incluindo-se o contexto cultural regional.

Subjacente e articulando o conjunto de elementos que compõem o ritual há uma cosmovisão, por parte de seus filiados, a qual lhes determina um ethos característico que os distingue dos não-batuqueiros. Desta forma, ser batuqueiro, mais do que simplesmente abraçar uma religião, tal como se entende em relação às ocidentais, é adotar um modo de vida próprio, que se projeta praticamente sobre a totalidade do viver cotidiano do indivíduo.

Trazido ou fundado pelos escravos e/ou libertos no final do século XVIII, tudo indica que seus fundadores tenham sido de etnias jêje-nagô e possivelmente oriundos (ou de uma ramificação) do Xangô recifense. A presença do Batuque, junto com as demais formas religiosas afro-rio-grandenses, é um atestado cabal da vitalidade da tradição africana no extremo-sul do País, consistindo no aspecto mais representativo da herança africana que temos no Rio Grande do Sul.

Entretanto, é interessante que tenha sido justamente a cultura sudanesa, face à banto, que melhor se conservou, apesar do número muito superior dos segundos. É de assinalar que o número reduzido de sudaneses que para cá vieram dificilmente teria condições de sustentar, sozinhos, uma manifestação tão complexa como o Batuque; paralelamente, alguns dados parecem mostrar o convívio entre ambas as etnias em torno aos mesmos templos do culto. A pequena influência banto que seu ritual aparentemente apresenta pode ser atribuída à forte articulação e coesão internas entre os elementos rituais do modelo religioso jêje-nagô. Estes fatores, associados ao desaparecimento progressivo das manifestações de cultura banto em Porto Alegre, permitem supor que o Batuque tenha atuado, no passado, como um espaço privilegiado de construção de uma identidade comum para as massas urbanas negras em geral. Tem razão, pois, Juana Elbein dos Santos quando diz que "foi através da prática contínua de sua religião que o nagô conservou um sentido profundo de comunidade e preservou o mais específico de suas raízes culturais" (Santos, 1976: 32).

Em tempos mais recentes, as contradições estruturais entre seu modelo religioso e a sociedade urbana rio-grandense têm se intensificado, ocasionando o surgimento de uma nova forma ritual, a Linha-cruzada. Ela associa no mesmo templo, em momentos simultâneos ou separados, além do Batuque, também elementos da Umbanda e da própria Linha-cruzada, com os exús. Comparando o Batuque com a Umbanda, constata-se que o primeiro, ao contrário da segunda, apresenta alto custo de manutenção do ritual. Pela sua complexidade, ademais, há dificuldade para seu aprendizado, além da demanda continuada de tempo para as iniciações e confirmações. Mas a Umbanda é tida como de eficácia mística muito menor. Diríamos, pois, que a Linha-cruzada, reunindo os aspectos positivos e eliminando os

negativos, funcionalmente falando, de ambas modalidades, surge como uma solução para a permanência dos elementos culturais de raiz africana, que caracterizam estes três modelos religiosos.

Estas novas formas que o ritual adota correspondem ao resultado das vivências cotidianas de seus adeptos e compreendem a assimilação de elementos que surgem no mercado de informações urbano. Esta adaptação pode ser entendida não como uma deturpação, mas estratégia de sobrevivência, pois os elementos rituais mais significativos assim podem ser mantidos. Neste sentido tal como no passado, é válida a idéia de que o Batuque, de forma isolada ou compondo outras modalidades rituais, continua a atuar como um locus de resistência e construção de identidade para populações negras urbanas de baixa renda. A presença de brancos, entretanto, como praticantes do ritual, demonstra que tal identidade pode ser assimilada também por estes. Isto introduz um outro aspecto: já que nas vilas periféricas urbanas convivem negros e brancos e é grande a popularidade destas formas religiosas, vale pensar até que ponto boa parte da totalidade destas populações não compartilhe, igualmente, de elementos desta identidade e ethos.

Tratando-se de praticantes de uma religião não cristã, e sabendo-se que as cristãs concebem o Cosmos como polarizado e dual, tendendo a excluir as demais; convivendo num meio em que o grupo cristão, composto principalmente de brancos, é hegemônico (pois detentor do aparelho de Estado), e pensa a sociedade rio-grandense como de feição europóide, os integrantes do Batuque foram vítimas, historicamente, de formas variadas de repressão. Contribuiu para tanto o fato de serem negros, e como tal, excluídos do pleno acesso aos direitos de cidadania, compondo um contingente de "brasileiros de segunda classe". Esta situação de exclusão não apenas é percebida pelo grupo, como determina, em resposta, uma atitude de negar simbolicamente seu pertencimento à nacionalidade brasileira. Em função disto sublinham sua condição de praticantes de uma religião africana, denominando de festa "brasileira", por oposição, a todo o evento festivo que não corresponda às solenidades rituais do culto. Igualmente, numa sociedade em que o Catolicismo atua como religião oficiosa, o Batuque é denominado de "a religião" por seus adeptos. Deste modo, pensam sua religião tal como os católicos pensam a sua: como se fosse a alternativa religiosa única. Isto, em última análise, corresponde a uma inversão simbólica de sua situação por parte do batuqueiro: eles passam a atribuir a todos os não-batuqueiros o caráter de "os outros" face ao grupo batuqueiro; e a si mesmos a condição de "nós".

Os sacerdotes residem no templo, no qual se centra a atividade religiosa e se guardam os objetos sagrados. Em função de a religião ser totalizante na vida do fiel, ele orbita quase que cotidianamente em torno a estes templos. O contato com o sagrado e com os demais integrantes do culto, que aí também orbitam, contribui fundamentalmente para construir e/ou reforçar a identidade batuqueira comum. O grupo, ademais, dispõe de processos de aquisição de novos adeptos e reprodução desta identidade. A principal parte do sustento econômico do templo advém da clientela, muitos dos quais brancos e de poder aquisitivo bem superior à média

dos filiados à religião. A presença desta clientela branca é um indicador da inserção do Batuque, como manifestação, na sociedade rio-grandense. Considerando-se, além disto, que os fiéis de menor poder aquisitivo beneficiam-se indiretamente destes recursos, pode-se atribuir à casa de Batuque também o caráter de unidade distribuidora de riqueza.

A aquisição de saber ritual, que ocorre via iniciação, corresponde, na concepção êmica, à detenção de poder místico. Esta iniciação seguidamente começa na infância, tem caráter progressivo, exige convívio demorado com a religião, a repetição anual de ritos, e implica na adscrição ao culto até a morte. As características do ritual de iniciação expressam, simbolicamente, uma morte em relação à vida pregressa e um renascimento do indivíduo como filiado ao culto. Feita a cerimônia, o noviço recebe um novo nome, que inclui o de seu orixá padroeiro, pelo qual será conhecido na comunidade do Batuque. Na cerimônia de iniciação, as fases propostas por Genep (1978: 31-33) quanto aos ritos de passagem — separação, margem e agregação — são bem identificáveis.

Ressalta, no calendário das cerimônias anuais, o ciclo ritual, produto de um processo que se desenrola, passo a passo, ao longo do ano. A cerimônia de maior destaque deste ciclo é a festa, cujo ponto alto é a possessão dos fiéis pelos orixás, invocados através de toques de instrumentos e cânticos sagrados. Tem grande importância, igualmente, o cerimonial para os mortos, o aressum que, graças às suas características de oposição ao dos orixás, assume a condição de um anti-ritual face a ele. O espírito do morto, na visão êmica, reveste-se de grande periculosidade, pois procura permanecer junto a seus antigos companheiros de templo, a quem causa perturbações, como a doença, conflitos, e até mesmo a morte, precisando ser afastado. Pessoas que gozam, em vida, de grande prestígio e estima, como os chefes, tornam-se, ao morrerem, objeto de maldisfarçada execração pelo perigo que passam a oferecer. Esta súbita mudança na condição — quase que do amor para o ódio — pode ser entendida como uma forma de atenuar o sofrimento e a sensação do desamparo, de parte dos sobreviventes, pela perda de alguém com quem haviam estabelecido laços afetivos seguidamente muito mais fortes do que os consanguíneos. Neste sentido, a atribuição de periculosidade ao espírito do morto e a conseqüente necessidade de afastá-lo, seria uma solução cultural para o impacto causado pela morte. Nos rituais que se fazem para os eguns, os mesmos momentos propostos por Genep são igualmente discerníveis. Podendo manifestar-se, via possessão, também, nas cerimônias fúnebres ou quando são homenageados, os espíritos, ao contrário dos orixás, fazem movimentos desordenados e apresentam-se como entidades malfazejas, assinalando publicamente suas qualidades negativas face aos valores ideais do grupo dos humanos. Nestas ocasiões podem confessar, por exemplo, sua participação no envio de feitiços, ou rejubilar-se abertamente com os problemas que causam àqueles. Nesta condição, assumem a característica de agentes da disrupção e da desordem.

Os orixás estão dispostos em uma ordem hierárquica, dos mais jovens aos mais velhos, subjacente e ordenadora do Cosmos, e que se projeta sobre o mundo:

o tempo cronológico, o meio-ambiente, o espaço físico e social. Sabe-se sobre os orixás através de estórias tradicionais, contadas nos templos. Durante a possessão, ao contrário dos eguns, eles fazem limpezas místicas benéficas aos humanos ou dão-lhes conselhos, mas principalmente dedicam-se às danças sagradas. Sendo filhos míticos de um casal de orixás, os humanos herdaram-lhes os caracteres físicos e psicológicos, que marcam o corpo e a personalidade destes.

As danças sagradas expressam, de forma dramatizada, as características que cada um dos orixás possui, seus atos, compreendendo, assim, uma forma “muscular” de transmissão da memória ancestral. Existem danças executadas tanto pelos orixás como pelos humanos, enquanto que em outras apenas os primeiros dançam.

Entre tais danças, ressalta a do atã onde, nos moldes de uma peça teatral, os orixás representam um episódio da estória em que o Ogum é embebedado pela Iansã para que ela possa fugir com o Xangô.

Geertz (1978: 316) menciona que a manifestação artística em geral expressa uma “semântica social”, onde a emoção é utilizada para fins cognitivos. Enfatizando o atã sob estes pressupostos, constata-se que ele envolve temas diversos para a reflexão: por tratar-se de uma luta, expressa o conflito existente nas relações entre o grupo branco e o negro (que remete para o binômio cruz/encruzilhada) ou entre os próprios templos da comunidade do Batuque; ou a universalidade da tensão/atração entre o princípio masculino e o feminino. Além disto, fala de sentimentos — paixão, traição, ciúmes, ódio — que envolvem tanto as relações divinas, no Cosmos batuqueiro, como as humanas. Trazer tal temática, via dramatização, para o terreno do concreto, é exatamente sublinhá-la. Mas é um destaque que adquire ainda maior importância à medida que ocupa um ponto focal de um acontecimento também focal, na religião, que é a festa.

Ela parece mostrar vários aspectos a fora os mencionados. Um deles, por colocar os deuses num palco ritual ao lado dos humanos, permite que os caracteres dos primeiros sejam visualizados pelos segundos, facilitando sua aprendizagem. E esta aprendizagem é fundamental para a construção da identidade do filiado ao Batuque, feita segundo o modelo de seu orixá. Ademais, o que também fica explícito é que há muita semelhança entre os humanos e os deuses.

O aressum e a festa, os dois principais momentos do calendário anual do Batuque, podem ser tomados como vitrines rituais em que os mortos e os deuses respectivamente apresentam-se, com suas características, aos olhos dos humanos. Estes, seja emprestando seus corpos para as manifestações daqueles, seja na condição de simples assistentes, são partícipes diretos do mesmo drama místico. Na verdade, ambos os momentos, efetivados num espaço e num tempo míticos criados pelo ritual, são ocasiões em que as representações e concepções comuns ao grupo se mostram de forma mais expressiva, pois materializada. E então, dois modelos polares se destacam: os mortos (ou a concepção-morto, se quisermos), consubstanciando as qualidades negativas idealizadas humanas: o que pretende destruir o próprio grupo e seus integrantes, o anti-homem; e os deuses que, especialmente na dança do atã, mostram características tão próximas à da concepção-pessoa batuqueira.

Enfocando aressum e eguns, e festa e orixás, poderíamos concluir: os homens, vendo suas próprias representações sobre os mortos, contemplam o que não querem ser. E vendo os deuses, em última análise vêem-se a si mesmos.

Glossário

1. Termos usados, ou corretamente, em todos os templos, ou por apenas alguns informantes. As letras e símbolos correspondem a:

- m. — masculino
- f. — feminino
- * — ouvido apenas de um ou poucos filiados,
- informantes:
 - (AcX) — Acimar do Xangô
 - (AO) — Ademar do Ogum
 - (AX) — Ayrton do Xangô
 - (D) — Donga da Iemanjá
 - (E) — Érico do Ogum
 - (MM) — Moça da Oxum
 - (R) — Ramiro do Ogum

Abangã, bangã ou bangangã — * m. briga, confusão, no jexá (AO).

Abadô — m. milho torrado (D), * oferenda para o Bará (AcX).

Abicú — m. criança que “não veio ao mundo para ficar”.

Abo-atô — * cheguei (D).

Aré-adjé * — m. galo no jêjo (E).

Acará — m. prova para verificar a veracidade da possessão pelo orixá.

Acarajé — m. bolinho de feijão-miúdo frito no dendê.

Acurú — m. comida para Oxalá feita com milho de canjica branco.

Açucé — * f. galinha no lado do jêjo (E).

Adaqué — * fica quieta! (D).

Adiá — * m. peixe (D).

Adidê — * levantar (D).

Adjá — m. sineta ritual.

Adjé — * f. galinha no lado oió-jexá (E).

Adjebó — * m. fazer a “chegada” do orixá, consolidar a possessão (E).

Afefíge — * chega de falar! (D).

Afofô — * m. conversa fiada (D) (AO).

Agê — m. instrumento musical, cabaça recoberta com rede entretecida de contas.

Agô — m. dá licença.

Agôgô — m. instrumento ritual usado nas casas jêje, hoje em desuso, consta de duas campânulas de ferro unidas por um cabo.

Aié — * m. cabrito (E).

Alá — m. pátio branco armado nas grandes festas públicas.

Alujá — m. modalidade de ritmo de tambor.

Amalá — m. comida de Xangô, ensopado de vegetais e carnes com pirão de farinha de mandioca.

Anafiquim — * m. feitiçaria (AX).
 Anaréu — * diz-se quando o orixá vai embora (D).
 Aôro — m. comida para a Oxum feita de massa de feijão-miúdo.
 Aorô — m. erva consagrada a Ossãe (D).
 Aquibé — * m. galo (E).
 Aquibelodjé — * m. a matança para o Bará Lodê (E).
 Aquicó — * m. galo no lado de ijexá (D): F).
 Aquidjé — * m. a casa do Bará Lodê (E).
 Aré — m. modalidade de ritmo de tambor.
 Aré-adjé — * m. ato de deitar-se aos pés dos orixás ou pessoas graduadas na religião (E).
 Aressum — m. cerimônia fúnebre ou de homenagem a mortos.
 Aribibó ou oribibó — m. cerimônia de iniciação.
 Assagéu — m. borrifos de água das quartinhas sagradas dados com a boca.
 Atã — m. dança efetuada no final da festa; bebida do Ogum.
 Ataré — * m. pimenta-da-costa, variedade de pimenta (AX).
 Atotô — * silêncio! (D) (R).
 Aun-ló — * ir embora (D).
 Axé — m. tudo aquilo que pertence ou esteja relacionado ao sagrado; força e poder místicos; objetos pertencentes ao orixá.
 Axerê ou axêro — m. estado que sobrevém após a possessão propriamente dita pelo orixá.
 Axixé — * m. cerimônia ritual de cunho místico; "serviço" (D).
 Axó — m. roupas com as quais se vestiam antigamente os orixás.
 Axorô — m. sangue.
 Babá — m. Oxalá.
 Babaláu — m. chefe, pai-de-santo.
 Babalôa — f. feminino de babaláu.
 Balã-balã — * m. desentendimento no jexá (AO).
 Balé — m. local consagrado aos mortos.
 Birí — m. folha sagrada.
 Borí — m. cerimônia de iniciação.
 Cambíni ou cambina — m. "lado", modalidade ritual.
 Caçú — * m. "balança", "roda-de-quatro-pés" (AX).
 Cotopô — * m. casa, no jexá (AO).
 Cutá ou ocutá — m. pedra sagrada.
 Comidilú — * f. galinha no lado de cambíni (EO).
 Dendê ou dendém — m. variedade de azeite de uso ritual.
 Dilogum — m. segunda cerimônia do ciclo ritual ou festa do peixe (MM).
 Ebí — m. espécie de lesma de caracol branco.
 Ebó — m. festa em que houve sacrifício de animais.
 Ecó — m. comida sagrada do Bará: água com sal e pingos de dendê.
 Efó — * m. o mesmo que amalá, comida de Xangô (D).

Egum — m. espírito de morto.
 Elê — m. casa; termo pronunciado apenas em ocasiões muito solenes.
 Eledá — * m. dono da cabeça (D).
 Emissô — * m. o mesmo que roda-de-quatro-pés (E).
 Epô — m. azeite-de-dendê.
 Erú — m. oferenda para mortos.
 Gôa — * f. o grupo ritual (AX).
 Gomaia — * vem cá! (D).
 Iabá — * f. mulher filha de orixá-mulher (MM); * pessoa com cabeça de santo mulher que antigamente cuidava das pessoas que se aprontavam (D).
 Idá — * m. faca de dois gumes, sem ponta, para sacrificar à Iemanjá (AX).
 Ifá — o mesmo que o conjunto do jogo-de-búzios.
 Inhã ou nhã — f. tambor ritual em tronco de cone pertencente ao Xangô Aganjú; para outros, à lansã.
 Ioricé — * m. gato no lado de cambíni (E).
 Magúe-magué — * comer; comida, genericamente falando (D).
 Miã-miã, minhã-minhã ou inhãme-inhãme — m. farinha de mandioca com azeite-de-dendê; pertence ao Ogum.
 Mieró — m. caldo de folhas maceradas.
 Nixé — * f. roupa, no jexá (AO).
 Obé — m. faca.
 Obomí-marêu — * expressão que deve ser pronunciada quando se sai de casa levando um "serviço" (D).
 Olô-cori — m. variedade de ritmo.
 Olô-bedé — * m. ritmo para o Ossanha (D).
 Omí — água; saudação para a Iemanjá.
 Omó-mi — * minha mãe (D).
 Omó-delê — * a mãe dele (D).
 Opeté ou apeté — m. comida sagrada: bolo de batata inglesa.
 Océ — m. ato de fazer limpeza ritual nos ocutás.
 Ouô ou uô-uô — m. dinheiro; ouô badê: dinheiro (D).
 Oxéu — assim seja; saudação que corresponde ao "amém" cristão.
 Pará — m. o mesmo que quarto-de-santo.
 Pejí — m. o mesmo que quarto-de-santo.
 Potocô — * m. o mesmo que casa (D).
 Querê — criança.

2. Glossário dos axêros

Ága suza (água suja) — café.
 Alemão — pão.
 Babado — fala, discurso.
 Bago — uva.

Banco (branco?) – dinheiro, moeda.
Boi-di-típa (boi-de-tripas) – laranja.
Boneco/boneca – homem e mulher.
Botá plá fola (botar para fora) – comer.
Bulo (burro) – intelectual.
Cabeça-de-pato – pênis.
Calenta pu cinquenta (quarenta por cinquenta) – amanhã.
Caloça (carroça) – ônibus, automóvel.
Cambão – perna.
Camêlo – cama.
Compá (comprar) – roubar.
Cu – casa.
Dileita (direita) – a torta de aniversário.
Espôla (porra, esperma) – o atã bebida.
Felêlo (ferreiro) – o apelido do Ogum.
Funico – borí.
Gafo (garfo) – mão.
Gaitinha – festa ritual (porque tem música).
Genelosa (generosa) – vagina.
Libãno – polícia.
Luva – meia.
Maláme – salame.
Mucêgo (morcego) – guarda-chuva.
Jaguatiíca (jaguarica) – ônibus ou bonde.
Méda (merda) – mel.
Micome – queijo.
Ninho – residência.
Pão tolado (torrado) – sapato.
Peido-da-penosa – ovo.
Peido-da-vaca – leite.
Penosa – galinha.
Piça-na-cola-pepsi-cola, refrigerante.
Putchema – cáqui.
Putá – manteiga.
Rebenga de penca de omi – pêra d'água.
Sêmpe (sempre) – sim.
Surnica (mamica) – seio.
Tampôso (tramposo) – apelido do Xangô.
Tígue (tigre) – automóvel.
Torado (torrado) – sapato.
Quelê (querê) – criança.
Vagarume (vagalume) – lâmpada.
Zanêla (janela) – olho.

Zanêlo (janeiro) – outro ano; no futuro.
Zuguêla – chinelo, sapato.

O imóvel da "Sociedade Africana N. Sra. dos Navegantes"

(Templo da Mãe Ester da Iemanjá)

A. Disposição geral das construções e do terreno

1. Corpo da casa principal.
 2. Sanitário.
 3. Cozinha.
 4. Forno de barro (coberto).
 5. Casa do Bará Lodê.
 6. Gruta artificial com imagem da N. S^ª dos Navegantes.
 7. Espaço cercado, local de enterramento de restos de aves oferecidas diariamente aos orixás.
- 8 e 9. Gaiolas cobertas para aves.
- 10 e 11. Encerras cobertas para animais maiores.
12. Gaiolas cobertas para aves.
 13. Chiqueiro.
 14. Poço de água potável em desuso.
 15. Latrina externa em desuso.
- 16 e 17. Depósitos. Esporadicamente serviam como alojamento, nas grandes festas, para pessoas de fora.
18. Balé.
 19. Casa de moradia de familiares da chefe.

Detalhes do salão e quarto-de-santo

1. Prateleira para a guarda dos ocutás.
2. Casinha do Bará Jelú (o de dentro de casa).
3. Tambores (dependurados na parede em posição horizontal).
4. Banco dos tamboreiros.

OBSERVAÇÃO: Os símbolos masculino e feminino indicam a posição obrigatória de homens e mulheres no espaço do salão por ocasião das solenidades.

Bibliografia

- ALMEIDA, Renato — *Manual de coleta folclórica*. Rio, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, MEC, 1965.
- AUGRAS, Monique — *O duplo e a metamorfose*. Petrópolis, Vozes, 1983.
- AVÉ-LALLEMANT, Robert — *Viagem pela Província do Rio Grande do Sul (1958)*. Belo Horizonte, Editora Itatiaia, São Paulo: Editora da USP, 1980.
- AZEVEDO, Thales de — *Cultura e situação racial no Brasil*. Rio, Civilização Brasileira, 1966.
- BASTIDE, Roger — *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1971.
- — *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo, Perspectiva, 1973.
- — *O candomblé da Bahia*. São Paulo, Nacional, 1978.
- — *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo, Anhembi, 1959.
- BASTOS, Abguar — *Os cultos mágico-religiosos no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1979.
- BATALLA, Guillermo Bonfil — *El pensamiento político de los indios en America Latina*. *Anuário Antropológico*/79, 1981.
- BENTO, Cláudio Moreira — *O negro e seus descendentes na sociedade do Rio Grande do Sul (1635-1975)*. Porto Alegre, Grafosul/IEL/DAC/SEC, 1976.
- BERGER, Peter I. e LUCKMANN, Thomas — *A construção social da realidade*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- BERND, Zilé — *A questão da negritude*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- BETTIOL, Leopoldo — *O Batuque na Umbanda*. Rio, Aurora, 1963.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues — *O festim dos bruxos: estudos sobre a religião no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo, Ícone, 1987.
- CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de — *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.
- CANNON, Walter — apud LEX, Barbara, *Voodoo death: new thoughts on an old explanation.*, *American Anthropologist*, 76: 818-823, 1974, p. 822.
- CARDOSO, Fernando Henrique — *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional*, Rio, Difusão Européia do Livro, 1962.
- CARNEIRO, Edison — *Ladinos e crioulos*. Rio, Civilização Brasileira, 1964.
- — *Religiões negras e negros bantos*. Rio: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1981.
- CARVALHO, José Jorge de — *A força da nostalgia. A concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais*, *Revista Religião e Sociedade*, 14/2:36-61, 1987.
- — *A racionalidade antropológica em face do segredo*. *Anuário Antropológico*/84, Rio, Tempo Brasileiro, 1985, p. 214/222.
- CAWTE, John — "Voodoo death" and dehydration. *American anthropologist* 85:420-421, 1983.

- CESAR, Guilhaermino — *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Globo, 1970.
- CHAVES, Antônio José Gonçalves — *Memórias econômico-políticas*. Porto Alegre, Cia. União de Seguros Gerais, 1978.
- CONCONE, Maria Helena Vilas Boas — *Umbanda, uma religião brasileira*. São Paulo, FFLCH/USP-CER, 1987.
- COPSTEIN, Raphael — “Subsídios ao estudo da escravatura no Rio Grande do Sul. *Boletim Gaúcho de Geografia*. Porto Alegre, julho de 1977.
- CORRÊA, Norton F. — No *maçambique* de Osório a História virou Folclore. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 25 jan. 1976a.
- — O papel do *maçambique* na sociedade escravocrata. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 1 fev. 1976b.
- — A presença africana no Rio Grande do Sul. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 18 jun. 1977a.
- — As ilhas étnicas negras na zona rural do Rio Grande do Sul. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 20 ago. 1977b.
- — O *quicumbi* de Rio Pardo. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 10 set. 1977c.
- — Últimos dias de dezembro levarão o *maçambique* para as ruas de Osório. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 21 dez. 1977d.
- — O *maçambique* de Osório, o único e último auto-popular do Rio Grande do Sul. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 14 jan. 1978a.
- — Os negros do Morro Alto. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 21 jan. 1978b.
- — O *maçambique* de Osório vai sair de novo às ruas. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 23 dez. 1978c.
- — Os negros do Morro Alto — economia. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 28 jan. 1978d.
- — Os negros do Morro Alto — costumes. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 11 fev. 1978e.
- — *Maçambiques* vivem folclore negro. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 27 jan. 1980a.
- — Tia Maria Tereza: uma rainha negra, festeja hoje seu 110 aniversário. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 1 fev. 1980b.
- — Tia Maria Tereza festejou seu aniversário lembrando momentos de seu passado. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 8 fev. 1980c.
- CORUJA, Antonio Alvares Pereira — *Antigualhas*. Porto Alegre, Cia. União de Seguros Gerais, 1973.
- CUNHA, Manuela Carneiro da — *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- DANTAS, Beatriz Góis — *Vovô nagô e papai branco — usos e abusos da África no Brasil*. Rio, Graal, 1988.
- DOUGLAS, Mary — *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1976.

- DREYS, Nicolau — *Notícia descritiva da Província do Rio Grande de São Pedro do Sul*. Porto Alegre, Instituto Estadual do Livro, 1961.
- EU, Conde d' — *Viagem militar ao Rio Grande do Sul*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da USP.
- FERNANDES, Gonçalves — *Xangôs do Nordeste*. Rio, Civilização Brasileira, 1937.
- FERRAZ, João Machado — *Os primeiros gaúchos da América Portuguesa*. Porto Alegre, Instituto Estadual do Livro; Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1980.
- FERRETTI, Mundicarmo — *De segunda a domingo — etnografia de um mercado coberto, Mina, uma religião de origem africana*. 2ª ed., São Luiz, SIOGE, 1987.
- FERRETTI, Sergio Figueiredo — *Querebentan de Zomadonu*. São Luís, EDUFMA, 1985.
- FLORES, Moacir (organizador) — *Cultura afro-brasileira*. Porto Alegre, EST; Instituto Cultural Português, 1980.
- FONSECA, Claudia L. — *Amour maternelle, valeur marchande et survie; aspect de la circulation d'enfants dans une bidonville brésilienne. Les Annales E.S.C.* — Vol. 40, n. 5.991, 1985.
- FRIDERICHS, Edvino — *Uma noitada de Batuque gegê-nagô. Revista Estudos*. Porto Alegre, 65-78, jul/set 1958.
- FRIGERIO, Alejandro — “Africanismo y magia en Buenos Aires. Buenos Aires V Congresso Internacional da Asociación Latinoamericana de Estudios Afro-siáticos, 1987 (mimeo).
- — “Faking”: possession trance behavior in afro-brazilian religions in Argentina”. Monterrey, 59th Annual Meeting Southwestern Anthropological Association, 1988 (mimeo).
- — *With the banner of Oxalá: social construction and maintenance of reality in afro-brazilian religions in Argentina*. Los Angeles, University of California, 1989. Tese de Doutorado de Filosofia em Antropologia. (mimeo).
- FRY, Peter — *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio, Zahar, 1982.
- GENNEP, Arnold van — *Os ritos de passagem*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- GIBBAL, Jean-Marie — *Tambours d'eau*. Paris, Le Sycomore, 1982.
- GEERTZ, Clifford — *A interpretação das culturas*. Rio, Zahar, 1978.
- GOFFMAN, Erving — *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- GOULART, Jorge Salis — *A formação no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Globo, 1933.
- HASENBALG, Carlos A. — *Descriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio, Graal, 1979.
- HERSKOVITS, Melville J. — *O extremo-sul dos africanismos no Novo Mundo. Anais da Faculdade de Educação, Ciências e Letras de Porto Alegre*, Porto Alegre, 1943.

- São Paulo, Cultrix, 1981.
- ISABELLE, Arsène — *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Martins Livreiro, 1983.
- KALISH, R. A. — apud LESTER, David. *Voodoo death: some new thoughts on an old phenomenon*. *American Anthropologist* 74:386-390, 1972, p. 389.
- KREBS, Carlos Galvão — *Estudos de Batuque*. Porto Alegre, IGTF, 1988.
- LANDES, Ruth — *A cidade das mulheres*. Rio, Civilização Brasileira, 1967.
- LA PORTA, Ernesto — *Estudo psicanalítico dos rituais afro-brasileiros*. Rio, São Paulo, Livr. Atheneu, 1979.
- LAYTANO, Dante de — *A Igreja e os orixás*. Porto Alegre. Comissão Gaúcha de Folclore, s/d, vol. 29.
- — Alguns aspectos da história do negro no Rio Grande do Sul. *Rio Grande do Sul — imagens da terra gaúcha* Porto Alegre, s.ed., 1942:253-264.
- — Como Saint-Hilaire viu o negro no Rio Grande do Sul. *III Congresso Sul-rio-grandense de História e Geografia*. Porto Alegre, 1940a.
- — Estudo da tradição afro-brasileira: sociedades religiosas fetichistas africanas em Porto Alegre, *Bulletin Interamerican Society of Anthropology and Geography*. New York, 1955a.
- — *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes*. Porto Alegre, Comissão Estadual de Folclore do Rio Grande do Sul, 1955b.
- — *Folclore do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, EST; Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1987.
- — *O linguajar do gaúcho brasileiro*. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1981.
- — O negro e o espírito guerreiro. *Anais do II Congresso de História e Geografia Sul-rio-grandense*. Porto Alegre, 1940b, vol 1:13-35.
- — O negro no Rio Grande do Sul. *Primeiro Seminário de Estudos Gaúchos*. Porto Alegre, Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1957:29-106.
- — Os africanismos do dialeto afro-gaúcho. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, 1936, 62:167-222.
- LESTER, David — *Voodoo death: some new thoughts on an old phenomenon*. *American Anthropologists* 74:386-390, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, Claude — *Antropologia estrutural*. Rio, Tempo Brasileiro, 1967.
- LEWIS, Ioan M. — *O êxtase religioso*. São Paulo, Perspectiva, 1971.
- LEX, Barbara — *Voodoo death: new thoughts on an old explanation*, *American Anthropologists* 76:818-823, 1974.
- LIMA, Vivaldo da Costa — *A família-de-santo nos candomblés jêje-nagôs da Bahia: um estudo das relações inter-grupais*. Salvador, Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 1972.
- LODY, Raul — *Candomblé — religião e resistência cultural*. São Paulo, Ática, 1987.
- LUZ, Marco Aurélio e LAPASSADE, Georges — *O segredo da macumba*. Rio, Paz e Terra, 1972.
- MACHADO, Antonio Carlos — A charqueada. *Revista Província de São Pedro*, Porto Alegre, Globo, 8:120-136.
- MAESTRI FILHO, Mário José — *Depoimentos de escravos brasileiros*, São Paulo, Ícone, 1988.
- — *O escravo gaúcho*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- — *O escravo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, EST; Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1984.
- MAGGIE, Yvonne — “O medo do feitiço. É crime trabalhar no santo? Verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas”, Rio, Seminário “Crime e castigo. Estudo sobre aspectos da criminalidade na República”, Fundação Casa de Rui Barbosa e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, 1985 (mimeo).
- MATTA, Roberto da — *Carnavais, malandros e heróis*. Rio, Zahar, 1983.
- MAUSS, Marcel — *Sociologia y antropología*. Madrid, Tecnos, 1971.
- MAZERON, Gastão Hasslocher — *Reminiscências de Porto Alegre*. Porto Alegre, Livraria Selbach, s.d.
- MENDONÇA, Renato — *A influência africana no português do Brasil*. Rio, MEC — Civilização Brasileira, 1973.
- MONTI, Verônica A. — *O abolicionismo — sua hora decisiva no Rio Grande do Sul — 1884*. Porto Alegre, Martins Livreiro, 1985.
- MOTTA, Roberto M. C. — *Comida, família, dança e transe: sugestões para o estudo do Xangô*. Trabalho apresentado no V Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, em Friburgo, RJ, de 21 a 23 de outubro de 1981.
- MOURA, Carlos Eugênio M. de (organizador) — *Bandeira de alairá*. São Paulo, Nobel, 1982.
- — (organizador) — *Candomblé, desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, 1987.
- MOURA, Clóvis — *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo, Ática, 1988.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de — A categoria de (des)ordem e a pós-modernidade na antropologia. *Anuário Antropológico/86:57-73*.
- ORNELLAS, Manoelito de — *Gaúchos e beduínos*. Rio, José Olympio, 1956.
- ORO, Ari Pedro — Negros e brancos nas religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. *Revista Comunicações do ISER*. Rio, 28:33-54, 1988.
- ORTIZ, Renato — *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- OSCAR, João — *Escravidão & engenhos*. Rio, Achiamé, 1985.
- PIAZZA, Walter — *O escravo numa economia minifundiária*. Florianópolis, UDESC Editora/Resenha Universitária, 1975.
- PIERSON, Donald — *Branco e pretos na Bahia*. São Paulo, Nacional, 1945.
- POLLAK-ELTZ, Angelina — Apud MOURA, Carlos Eugenio M. de — *Candomblé, desvendando identidades*, São Paulo, EMW Editores, 1987.

- QUERINO, Manuel — *A raça africana e seus costumes*. Salvador, Livraria Progresso, 1955.
- RAIMUNDO, Jacques — *O elemento afro-negro na língua portuguesa*. Rio, Renascença, s/d.
- RAMOS, Arthur — *Antropologia brasileira*. Rio, Casa do Estudante do Brasil, 1943.
- — *As culturas negras do Novo Mundo.*, São Paulo, Nacional, 1946.
- — *O negro brasileiro*. São Paulo, Nacional, 1940.
- RIBEIRO, René — *Antropologia da religião*. Recife, Massangana — Fundação Joaquim Nabuco, 1982.
- — *Cultos afro-brasileiros do Recife*. Recife, MEC-UNPS, 1978.
- RODRIGUES, José Honório — *Brasil e África: outro horizonte.*, Rio, Civilização Brasileira, 1961.
- RODRIGUES, Nina — *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio, Civilização Brasileira, 1935a.
- — *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Nacional, 1935b.
- RUSSEL, Bertrand — *História da filosofia ocidental*. São Paulo, Editora Nacional, 1967 (3 vol.).
- SAINT-HILAIRE, Auguste de — *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1974.
- SANTOS, Corcino Medeiros dos — *Economia e sociedade do Rio Grande do Sul — século XVIII*. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1984.
- SANTOS, Juana Elbein dos — *Os nagô e a morte*. Petrópolis, Vozes, 1976.
- SILVEIRA, Oliveira — *Roteiro dos tantãs*. Porto Alegre, ed. do autor, 1981.
- SEGATTO, Rita Laura — *A vida privada de Iemanjá e seus filhos*. Brasília, Fundação Universidade de Brasília, s/d.
- SKINNER, B.S. — *Ciência e comportamento humano*. São Paulo, Edarte-USP, 1974.
- SODRÉ, Muniz — *A verdade seduzida*. Rio, Codecri, 1983.
- — *O terreiro e a cidade*. Petrópolis, Vozes, 1988.
- SPALDING, Walter — *Gênese do Brasil-Sul*. Porto Alegre, Sulina, 1935.
- TRINDADE, Liana S. — *Exu, símbolo e função*. São Paulo, FFLCH/USP - CER 1979.
- TURNER, Victor — *La selva de los simbolos*. Mexico, Siglo Vientiuno, 1980.
- — *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura.*, Petrópolis, Vozes, 1974.
- VALENTE, Waldemar — *Sincretismo religioso afro-brasileiro.*, São Paulo, Nacional, 1955.
- VANSINA, Jan — *La tradición oral*. Barcelona, Editorial Labor, 1967.
- VELHO, Yvonne Maggie Alves — *Guerra de orixá*. Rio, Zahar, 1977.
- VELLINHO, Moysés — *O gaúcho rio-grandense e o gaúcho platino. Fundamentos da cultura rio-grandense*, Porto Alegre, Faculdade de Filosofia da UFRGS, 1957.

Sumário

Apresentação	9
Prefácio	11
Introdução	15
Primeira parte - OS VIVOS	
O negro na história rio-grandense - elementos	38
O batuque e as religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul	56
Os templos de culto	72
A iniciação	86
O ciclo ritual	99
Segunda parte - OS MORTOS	
Aressun, o ritual funerário	132
Terceira parte - OS DEUSES	
Os orixás	174
Quarta parte - A COSMOVISÃO BATUQUEIRA	
A cruz e a encruzilhada	244
Conclusão	272
Glossário	277
O imóvel da "Sociedade Africana N. Sra. dos Navegantes"	282
Bibliografia	283