

940001378



ANDOMBLE DA BAHIA

COMPANHIA EDITORA NACIONAL
INSTITUTO NACIONAL DO LIVRO/MEC

GER BASTIDE

Preço de venda ao público

Este preço só se tornou possível de
participação do Instituto Nacion
vro/MEC, que, em regime de
permitiu o aumento da tiragem e
quente redução do custo industrial

39:299.6
B326
2.ed.

volume 313

100
CCS/A



O CANDOMBLÉ
DA BAHIA
(RITO NAGÔ)

SB/SERCIS A

BRASILIANA

Volume 313

★

Direção de
AMÉRICO JACOBINA LACOMBE

ROGER BASTIDE

O CANDOMBLÉ DA BAHIA

(RITO NAGÔ)

Tradução de

MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ
(Do Departamento de Sociologia da Faculdade
de Filosofia, Ciências e Letras
da Universidade de São Paulo)

Segunda edição

Em convênio com o
INSTITUTO NACIONAL DO LIVRO
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA

COMPANHIA EDITORA NACIONAL/MEC

41200

BRASILIANA

99.299.6
B326
2. ed.

S/A

CCSA

B324c Bastide, Roger, 1898-1974.
 2. ed. O candomblé da Bahia : rito nagô / Roger Bastide ;
 tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. — 2. ed. — São
 Paulo : Ed. Nacional ; [Brasília] : INL, 1978.
 (Brasiliana ; v.313)

Bibliografia.

1. Candomblés 2. Negros na Bahia 3. Negros no Brasil
 4. Umbanda (Culto) I. Instituto Nacional do Livro. II. Tí-
 tulo. III. Série.

CDD:299.60981
 :301.45196081
 :301.4519608142
 CDU:299.6(81)

CCF/CBL/SP-78-0882

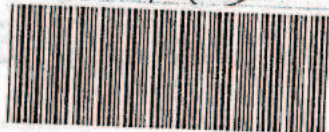
Índices para catálogo sistemático (CDD):

1. Africanos no Brasil : Sociologia 301.45196081
 2. Bahia : Negros : Sociologia 301.4519608142
 3. Brasil : Candomblé : Religiões africanas 299.60981
 4. Brasil : Negros : Sociologia 301.45196081
 5. Brasil : Religiões de origem africana 299.60981
 6. Negros na Bahia : Sociologia 301.4519608142
 7. Negros no Brasil : Sociologia 301.45196081

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Pós Graduação - Sociologia Urbana

BIBLIOTECA



2. ed./1978

1940001378

O candomblé da Bahia, (rito nagô)

adquiridos pela

COMPANHIA EDITORA NACIONAL

Rua dos Gusmões, 639
 01212 - São Paulo, SP

que se reserva a propriedade desta tradução

DM 000002841

COMPRA	<input type="checkbox"/>	1978
DOAÇÃO	<input checked="" type="checkbox"/>	Impresso no Brasil
PERMUTA	<input type="checkbox"/>	
N.º 1378		DATA 15.04.94

SUMÁRIO

Apresentação da segunda edição	5
Introdução	7
I - APRESENTAÇÃO DO CANDOMBLÉ	15 → 13
1. O sacrifício	18 Raphael
2. A oferenda	19
3. O padê de Exu	19
4. O chamado dos deuses	20
5. As danças preliminares	22
6. A dança dos deuses	26
7. Ritos de saída e de comunhão	27
II - O ESPAÇO E O TEMPO SAGRADOS	64 → 116
III - A ESTRUTURA DO MUNDO	110 → 60
1. Os babalaô	114 Guido
2. O babalosaim	126
3. A sociedade dos Egum	137
4. Os quatro compartimentos do cosmos	148
IV - Exu	170 → 29
V - A ESTRUTURA DO ÊXTASE	199 → 36 Bruno
VI - O HOMEM, REFLEXO DOS DEUSES	235 → 20 Cláudio
	Leandro
Conclusões	
Metafísica e sociologia	264 → 16
Ensaio de uma epistemologia africana (ioruba) ..	270 Rafael
Epistemologia africana e sociologia do conhecimento	281 Pfaul
Glossário	285
Bibliografia	289

Livros de Hist.
Beth

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS	
Pós Graduação - Sociologia Urbana	
BIBLIOTECA	
REGISTRO	TIPO
<i>Livro</i>	<i>1º</i>

APRESENTAÇÃO DA SEGUNDA EDIÇÃO

Livro importante para o estudo da influência negra ou da religião no país é este, publicado na coleção "Brasiliana" em 1961, volume 313. A edição francesa é de 1958. Resultou de profundas pesquisas feitas pelo sociólogo em terras baianas e foi inicialmente uma de suas teses (a subsidiária) para Doctorat d'Etat na Universidade de Paris. Roger Bastide, durante vários anos, atuou como professor em São Paulo, contribuindo decisivamente para elevação do nível universitário no Brasil. Trouxe para o país sólido preparo científico e muito ânimo para o trabalho. Pesquisou longamente e abriu caminhos nos estudos de metodologia em geral, sobre o negro e também crítica literária. A bibliografia deve-lhe diversos volumes, publicados em francês e em português e com traduções para outras línguas. Pode-se dizer que poucos estrangeiros contribuíram tanto para o conhecimento de assuntos brasileiros.

Entre os livros de Roger Bastide dedicados ao problema do negro, *O candomblé da Bahia* figura em posição de realce. Para escrevê-lo, o Autor teve de realizar ampla pesquisa, que exigiu trabalho de vulto e muita sutileza na interpretação. Ao longo de todo o país há sobrevivências africanas. Candomblé primitivamente significava dança e instrumento de música; por extensão, passou a designar a própria cerimônia religiosa dos negros. Os candomblés pertencem a diversas nações africanas. Se a influência ioruba dominou no país, impondo seus deuses e cultos a todas as nações, os candomblés mais puros são os nagôs. Daí sua escolha pelo sociólogo para o exame que se propôs: estudar o ritual em toda a sua complexidade, pois a filosofia do candomblé não é uma filosofia bárbara, e sim um pensamento sutil que ainda não foi decifrado. O pesquisador não fica no

ritual, mas quer apreender o problema em sua totalidade, em termos de civilização e metafísica africanas.

A pretensão é ambiciosa, mas é possível afirmar que o Autor realizou-a. Para tanto, valeu-se de suas pesquisas, bem como das realizadas pelos antecessores. Como lembra na Apresentação, pelo menos desde 1896 as culturas negras despertam atenções. A primeira terá sido a de Nina Rodrigues, em abordagem valiosa, mas comprometida por preconceitos. Foi um bom começo, apesar de tudo. O trabalho teve continuidade com a obra importante de Artur Ramos, já não marcada por preconceitos e com a objetividade científica possível. Contribuições valiosas como as de Edison Carneiro e René Ribeiro aprofundariam o campo.

A pesquisa é árdua, uma vez que só dificilmente se consegue penetrar em universo cultural tão diverso e complexo como o do negro. Conseguir a objetividade, livrando-se dos traços do etnocentrismo, com a superação de seus próprios preconceitos, é meta que bem poucos autores atingem. Dentre eles, destaca-se o sociólogo Roger Bastide, que dispõe de instrumental teórico superior, para a investigação e, com uma ciência descomprometida, alcança o fim proposto. Nos estudos de ciência social, este livro se distingue pelo objetivo difícil e pelo êxito no empreendimento, como se vê pela leitura de suas páginas. Glossário bem elaborado e útil completa o volume.

Os Editores

INTRODUÇÃO

Considerado instrumento indispensável para a economia de uma grande propriedade agrícola, o negro africano, enquanto escravo, só interessou ao brasileiro branco como mão-de-obra. Todavia, no fim do século XIX extinguiu-se o trabalho servil. Urgia, pois, integrar o negro na comunidade nacional e, para tal, era preciso primeiro conhecê-lo. Os primeiros estudos sobre as sobrevivências religiosas africanas, datados de 1896, saíram sob a forma de artigos na Revista Brasileira; eram da pena de um jovem médico baiano, Nina Rodrigues. A partir dessa época e até sua morte, em 1906, dedicou-se inteiramente o grande pesquisador à descrição e análise de tais sobrevivências, publicando também em francês *L'animisme fétichiste des nègres bahians* (1900). Depois de sua morte, Homero Pires recolheu os diversos artigos dispersos em numerosas publicações, formando um volume sob o título de *Os africanos no Brasil*. Ambos os livros se ressentem, sem dúvida, da época em que foram escritos e preconceitos raciais deformam-lhes as melhores páginas. Nina Rodrigues acreditava na inferioridade do negro e em sua incapacidade para se integrar na civilização ocidental. Como médico legista e psiquiatra, não viu mais que simples manifestações de histeria nos transe místicos e nas crises de possessão que caracterizam o culto público dos africanos brasileiros. Por outro lado, sua própria interpretação etnográfica da religião é construída segundo os quadros de referência da ciência de seu tempo: no fim do século XIX, o positivismo se implantara no Brasil, onde, como se sabe, desempenharia um papel político de primeira plana; daí o título do primeiro de seus livros — “o animismo feticista”. Apesar de todas estas falhas, as obras de Nina Rodrigues, ainda agora, não deixam de ser talvez as melhores publicadas sobre o assunto, primeiro porque seus informantes pertenciam ao *candomblé* mais tradicional, mais

puramente africano de sua época, o *candomblé* do Gantois; depois, porque suas descrições do culto, das hierarquias sacerdotais, das representações coletivas do grupo negro, são fiéis e sempre válidas. São sem dúvida livros incompletos mas, naquilo que descrevem, livros seguros.

Um pouco mais tarde, 1916 a 1922, Manuel Querino, homem de cor, escreveu também certo número de estudos sobre o negro da Bahia. Seu ponto de vista era inteiramente oposto ao de Nina Rodrigues, cujos trabalhos, além do mais, não parece ter conhecido. Querino antes de tudo mostrar a importância da contribuição africana à civilização do Brasil e exaltar o valor desta contribuição. Acusam-no às vezes de completa falta de cultura etnológica. Mas a tez lhe permitia conhecer^o que os negros escondiam de Nina Rodrigues; seu amor pelos irmãos de cor, fornecia-lhe, por outro lado, possibilidade de compreender melhor certos aspectos de um culto em que os brancos procuravam antes de mais nada o que havia de pitoresco, buscando sensações exóticas; eis porque sua contribuição, parece-me, não deve ser negligenciada. Em todo o caso, é superior à do P.^e Etienne Inácio Brazil, no trabalho "Le fétichisme des nègres du Brésil", publicado primeiramente em francês, na revista *Anthropos*, em 1908, e em português um ano depois. O P.^e Brazil nada acrescenta de novo às publicações de Nina Rodrigues, que segue muito de perto, à parte alguns erros de grafia; não parece ter tido contatos muito íntimos com os fiéis dos *candomblés*, pois de outra forma não teria transformado a religião deles numa espécie de idolatria. Para fazer trabalho etnográfico, não basta descrever os ritos ou citar os nomes das divindades; é preciso também compreender o significado dos mitos ou dos ritos. Qualquer erro de psicologia pode corromper gravemente o valor dos fatos descritos, e foi o que aconteceu ao P.^e Brazil.

Daí a importância da obra de Artur Ramos. Este último considerou-se continuador de Nina Rodrigues e, a partir de 1932, começou a publicar uma série de artigos e de livros sobre as sobrevivências africanas no Brasil. Se nos detivermos apenas no material recolhido, não trazem eles talvez muitos elementos novos sobre os *candomblés* da Bahia, em comparação com os que já tinham sido divulgados. Seu mérito está antes de mais nada no método. Artur Ramos desprende-se de todo e qualquer preconceito, quer de raça, quer de religião. Ensinou aos africanistas brasileiros o valor da objetividade científica. Também trouxe sem dúvida uma interpretação, efetuada através

de teorias psicanalíticas; mas teve o grande cuidado de separar radicalmente a descrição dos fatos da interpretação que deles dá em seguida, à parte. Conseguiu também despertar em muitos jovens o interesse por tais pesquisas e, pelo menos durante o período que vai de 1933 a 1940, pôs em moda o estudo das sobrevivências africanas na civilização brasileira; mostrou a necessidade de não separá-lo nem das descobertas feitas pelos etnógrafos, tanto na África quanto noutras partes da América; nem das teorias gerais da antropologia cultural norte-americana. Seus discípulos, à frente dos quais colocamos Edison Carneiro, foram levados a continuar o trabalho, efetuando novas pesquisas de campo, e trouxeram mais dados que completam a imagem da vida nos *candomblés*.

Entretanto, Melville J. Herskovits, executando o plano de sua pesquisa geral sobre os africanos do Novo Mundo, chegava ao Brasil em 1942, fixando-se na Bahia. Embora não tenha publicado ainda senão parte do material então recolhido, tal viagem foi de importância capital para o problema que nós ocupa. Com efeito, recolocava ele a vida religiosa no conjunto da vida social ou da vida cotidiana do negro brasileiro. E a interpretava a um tempo através de sua teoria da *aculturação*, e de uma concepção funcionalista da *cultura*. A renovação da concepção africanista que trazia fixou-se na obra de Octávio da Costa Eduardo, que estudou os negros do Maranhão, e na do Dr. René Ribeiro, cujo trabalho é sobre os Xangô do Recife.

(1) Já citamos as publicações feitas em francês por NINA RODRIGUES e pelo P.^e BRAZIL. Também nesta língua, acrescentemos às obras precedentes a do cineasta CLOUZOT, *Le cheval des dieux* (Paris, 1951), e o álbum *Dieux d'Afrique* (Paris, 1954), de PIERRE VERGER, composto de fotografias comentadas. Embora o livro de Clouzot não seja o de um etnógrafo, não contém erros muito grandes; pode até ser útil, fazendo-nos assistir à vida de alguns *candomblés* e, sob este ponto de vista, ocupa em nossa literatura lugar análogo ao livro de RUTH LANDES, *The City of Women* (Nova York, 1947). Infelizmente, Clouzot nada compreendeu da mentalidade do negro baiano e apresenta uma noção engraçada de "segredo", que o faz desviar para falsas pistas, impedindo-o de ver o que há de mais importante no culto. A leitura do livro revela todo o mal que a literatura, e uma literatura sádica, pode trazer à pesquisa científica. Pierre Verger, ao contrário, é o homem que melhor conhece atualmente os *candomblés*, pois não só é membro como ocupa neles posição oficial; sem dúvida, por isso mesmo está, por sua vez, ligado pela lei do segredo e nunca poderá contar tudo o que sabe; mas esperamos muito de seus conhecimentos, e particularmente a obra que está agora preparando. A publicação, que acreditamos próxima, não nos fez abandonar nosso trabalho, pois o livro de Pierre Verger se dirige

Não negamos o interesse de todos estes estudos. Nossa tese principal² foi consagrada ao problema das transformações, das interpretações e das metamorfoses resultantes do contato entre civilizações. Embora tenham os traços "culturais" africanos sofrido modificações, não deixa em verdade o candomblé de constituir um sistema harmonioso e coerente de representações coletivas e de gestos rituais. Pode a religião africana subsistir porque responde a certas funções ou a certas necessidades; isso não impede que o candomblé tenha sua estrutura e que esta estrutura mereça estudo paciente e especial. Assim pois, neste trabalho, não nos preocupamos com a busca da origem africana deste ou daquele traço, nem o possível sincretismo deles com os da civilização luso-brasileira; indicamos ao leitor, quanto a esse ponto, nossa tese principal. Estudaremos o candomblé como realidade autônoma, sem referência à história ou ao transplante de culturas de uma para outra parte do mundo³. Não nos preocuparemos também com o enquadramento das descrições em sistemas de conceitos tomados à etnografia tradicional ou à antropologia cultural. Não porque os desdenhamos, mas porque nos parece mais útil abrir horizontes do que caminhar por sendas já percorridas.

Foi em 1944 que pela primeira vez tomamos contato com os candomblés, e na reportagem então produzida, dizíamos: "A filosofia do candomblé não é uma filosofia bárbara, e sim um pensamento sutil que ainda não foi decifrado" (*Imagens do Nordeste místico*, pág. 134). Foi ao estudo deste "pensamento sutil" que nos dedicamos neste trabalho. É sempre difícil abandonar preconceitos e etnocentrismos. O próprio negro brasileiro,

a outro aspecto diferente do que estudamos nestas páginas: a comparação entre a África e a Bahia, a fim de ressaltar a fidelidade africana do negro baiano. Queremos aqui agradecer-lhe o auxílio amistoso que nunca deixou de trazer ao nosso próprio trabalho.

(2) A tese principal do A., que defendeu na Universidade de Paris para obter o grau de "doctorat d'Etat", foi consagrada ao estudo das interpenetrações de civilizações e a segunda tese, a "pequena tese", é esta ora traduzida, sobre o candomblé baiano de rito nagô. (Nota da trad.)

(3) Compare-se esta tentativa com os trabalhos eruditos de G. Dumézil, que defendeu ponto de vista análogo ao que aqui adotamos com relação à etnografia afro-brasileira; os trabalhos dele se referem à história, ou mais exatamente, à passagem da história para a proto-história, "de que vemos muito bem a saída iluminada, voltada para nós mas de que não vemos a entrada obscura". Poderíamos perfeitamente endossar os mesmos termos. (*Les dieux des indo-européens*, Paris, pág. 80.)

ao estudar as religiões africanas de seu país, aceita o ponto de vista do branco sobre a superioridade da civilização ocidental. Tende-se inconscientemente a admitir que o candomblé não pode fundamentar ou postular uma filosofia do universo e uma concepção do homem, diferentes sem dúvida das nossas, mas tão ricas e complexas quanto estas, a pretexto de que os fiéis de tais religiões pertencem em geral às camadas mais baixas da população — empregadas, lavadeiras, proletários. Os funcionalistas — um René Ribeiro no Brasil, um Louis Mars no Haiti — já prestaram grande serviço contra os que difamam os cultos ditos "populares", demonstrando sua utilidade para a saúde mental e para a adaptação dos homens na sociedade a que pertencem. Mas é preciso mostrar ainda que cultos não são um tecido de superstições que, pelo contrário, subentendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodicéia; enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto.

Quando, em 1944, fomos pela primeira vez à Bahia, nada sabíamos dos trabalhos de Marcel Griaule. Foi somente após a guerra que deles tomamos conhecimento. Constituíram para nós um encorajamento precioso, pois confirmavam nossa convicção primeira. Infelizmente, não pudemos avançar tanto quanto ele no estudo do pensamento africano; o mundo dos candomblés é um mundo secreto, no qual só se entra pouco a pouco, e a tentativa que agora oferecemos aos futuros pesquisadores é antes um esboço do que uma síntese definitiva. Reconhecemo-lo de bom grado. Mas tornava-se necessário reagir imediatamente contra um preconceito pejorativo que ameaçava desnaturar a descrição dos fatos etnográficos; que impedia, na realidade, a compreensão do verdadeiro significado das cerimônias e dos gestos, apresentando-os antes como uma espécie de caricatura e de degradação.

Encontramos nesta tentativa dois obstáculos principais. O primeiro provém dos informantes. A lei do segredo existe. Mas os chefes do culto, que muitas vezes tiveram de sofrer perseguições policiais, hesitam sobre os limites do segredo. Compreendemos muito bem que recusem desvendar certas seqüências do ritual de iniciação, que recusem a penetração em sociedades secretas como a dos Egum. Compreendemos menos que ocultem o mundo dos mitos. Muitos fogem a divulgá-los porque têm sido de tal modo enganados que temem ver se voltar contra eles mesmos uma palavra por demais confiante que dei-

2. Otimismo

xaram escapar. Há todavia um meio de ultrapassar este primeiro obstáculo. A religião do *condomblé*, embora africana, não é religião só de negros. Penetram no culto não somente mulatos, mas também brancos e até estrangeiros. É preciso dissociar completamente religião e cor da pele. É possível ser africano, sem ser negro. A penetração no mundo dos *candomblés* se opera por meio de uma série de iniciações progressivas, de cerimônias especializadas, abertas àqueles que são chamados pelos deuses, qualquer que seja sua origem étnica, e é à medida que se vai penetrando no interior do santuário que os mistérios vão sendo apreendidos. São principalmente os sacerdotes que têm a noção do valor do tempo; é o tempo que amadurece o conhecimento das coisas; o ocidental tudo quer saber desde o primeiro instante eis porque, no fundo nada compreende. Como dizia um dos meus informantes: "Toda a semana, todo o mês, ensinarei ao senhor algo de novo, pouco a pouco..." Assim devagarinho, a poder de paciência, de amizade recíproca, a filosofia africana vai se desvendando, por etapas. Se ainda não se tornou conhecida, ou se é insuficientemente conhecida, foi porque toda a atenção se tem voltado quase unicamente para o culto público; foi porque o preconceito inconsciente da inferioridade mental do negro desviou os pesquisadores do mundo mental e da epistemologia afro-americana.

Mas o segundo obstáculo é a tendência para reintegrar através da mentalidade ocidental os dados recolhidos. O P.^e Tempels não conseguiu evitá-lo estudando a África; sentiu realmente que os Banto possuíam uma filosofia, mas em lugar de apresentá-la em sua originalidade, repensou-a nos quadros do tomismo. Devemos sempre nos manter de sobreaviso. É de ordem metodológica o mérito da obra de Lévy-Bruhl: ensinou-nos justamente esta vigilância. Até agora, a única tentativa que se aproxima da nossa é o artigo que o P.^e Frikel escreveu, numa revista franciscana, a respeito das concepções que os negros formulam sobre a imortalidade e o destino das almas dos mortos. Infelizmente, o artigo chega a conclusões errôneas porque o autor compreendeu mal uma palavra de seu informante, Manoel. Este, falando a respeito da adivinhação de Ifa, que se faz com 21 búzios, designou o processo com o nome de *Oká lelogun* (*Oká* designa em *ioruba* o algarismo 21) e Frikel compreendeu *Oba Melégum* (*Oba* significando Rei e Egum, mortos); com este ponto de partida, teceu toda uma filosofia sobre Ifa, dando-o como Rei dos Mortos, o que não tem nada absolutamente

que ver com o pensamento autêntico dos africanos e que, ao contrário, o reinterpreta através de uma filosofia do Ocidente, o panteísmo⁴. Sempre nos pareceu preferível não oferecer senão conclusões modestas, mas verificadas, em lugar de tentativas mais ambiciosas e sem fundamento seguro.

Resta-nos dizer algo a respeito da ortografia que achamos melhor adotar para os nomes africanos. Se nossa tarefa fosse a do etnógrafo que procura descobrir as fontes exatas de todos os africanismos da Bahia, acreditamos seria indispensável utilizar as regras formuladas pelo Instituto Internacional de Línguas e Civilizações Africanas, a fim de possibilitar comparação mais segura. Mas como tomamos o *candomblé* como realidade autônoma, que pode certamente compreender elementos de diversas origens, mas que não obstante forma um conjunto coerente que pode ser estudado em si mesmo, e como esta realidade é uma realidade brasileira, achamos melhor seguir, como mais adaptado ao nosso objetivo, a ortografia fonética dos autores nacionais.

(4) Conversação de Manoel com P. Verger. Em carta posterior, P. Verger me dizia a propósito da mesma frase: "Creio que a frase ditada a Frikel *Ifa oba ni legum* é uma deformação de *Ifa Aghonivegum*, citada por MAUPOIL, pág. 21, n.º 2" (carta de 24 de outubro de 1955). Se esta interpretação for exata, nossa crítica continuará válida, pois o sentido da frase seria então: "Tu nos deste o conhecimento" e não "Ifa é o rei dos Egum".

Afeto → Bahia
(Divina) (Mundano)

CAPÍTULO I

APRESENTAÇÃO DO CANDOMBLÉ

Ao longo de todo o litoral atlântico, desde as florestas da Amazônia até a própria fronteira do Uruguai, é possível descobrir, no Brasil, sobrevivências religiosas africanas. Mas a Bahia, com seus *candomblés*¹ em que, nas noites mornas dos trópicos, as filhas-de-santo dançam ao martelar surdo dos tambores, permanece a cidade santa por excelência. Os *candomblés* pertencem a nações diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: Angola, Congo, Gege (isto é, Ewe), Nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala ioruba, da Costa dos Escravos), Queto (ou Ketu), Ijexa (ou Ijesha). É possível distinguir estas "nações" umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual. Todavia, a influência dos Iorubas domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica, a Daomeanos, aos Bantó². É porém evidente que os *candomblés* Nagô, Queto e Ijexa são os mais puros de todos, e só eles serão estudados aqui.

Por outro lado, "nações" ioruba são encontradas noutras regiões do Brasil: em São Luís do Maranhão, no Recife, no Rio

(1) *Onomatopéia*: "Termo que primitivamente significava dança e instrumento de música e, por extensão, passou a designar a própria cerimônia religiosa dos negros" (A. RAMOS, *Introdução à antropologia brasileira*, pág. 359). No Uruguai e na Argentina, o termo *candomblé* subsistiu com o significado mais geral de "dança de negros".

(2) Sobre as razões desta dominância da religião ioruba, que foi posta em destaque pela primeira vez por NINA RODRIGUES, ver A. RAMOS, o. c., págs. 352-54, e LUIZ VIANNA FILHO, *O negro na Bahia*, págs. 133-46.

Bastide
Café e
nas não.

Grande do Sul. O grupo de São Luís assaz isolado, sofreu a influência da Casa das Minas, daomeana, que é o grupo dominante da cidade³. Deixamo-lo, por essa razão, inteiramente de lado. No entanto, na medida em que as informações do Recife ou do Rio Grande do Sul completam ou confirmam as observações da Bahia, apelaremos algumas vezes para dados tomados aos Xangô do Recife ou às "nações" Nagô e Oyo (esta designada pelo próprio nome da cidade icruba) de Porto Alegre⁴.

macumba
No Rio de Janeiro, as "nações" se fundiram umas nas outras, deixando-se também penetrar profundamente por influências exteriores, ameríndias, católicas, espíritas, dando nascimento a uma religião essencialmente sincrética, a macumba. Porém, há alguns anos atrás, no começo do século xx, existia ali ainda uma religião nagô autônoma, da qual temos algumas descrições, infelizmente assaz sumárias⁵. Tais documentos só apresentam hoje interesse histórico; todavia, não os poremos de lado. Que fique bem claro, no entanto, que este estudo, mesmo levando em consideração por vezes dados recolhidos por nós ou por outros pesquisadores em cidades diferentes, fica centralizado unicamente em torno dos *candomblés* nagô, queto ou ijexa da Bahia⁶.

Existiram outrora *candomblés* em pleno centro da cidade. Próximo à igreja da Barroquinha, erguia-se nos fins do século xix um santuário africano. Na periferia da aglomeração urbana ainda hoje existem, no bairro proletário da Liberdade, em meio às casas de operários, num emaranhamento de ruelas, de muros, de pátios malcheirosos. Mas em geral se agrupam longe do centro, nos valos umbrosos, suspensos aos flancos das colinas ou

(3) OCTÁVIO DA COSTA EDUARDO, *The Negro in Northern Brazil*, págs. 73-5, págs. 81-83.

(4) O Xangô do Recife foi estudado por GONÇALVES FERNANDES, CAVALCANTI, RENÉ RIBEIRO; o batuque de Porto Alegre, por HERSKOVITS e por nós mesmo. Ver as referências na bibliografia.

(5) JOÃO DO RIO, *As religiões do Rio*, págs. 13-52, para a capital federal; e, para a zona rural, MAGALHÃES CORRÊA, *O sertão carioca*, págs. 206-16.

(6) Pesquisa pessoal na Bahia e no Recife (dezembro-fevereiro de 1944); em Porto Alegre (julho de 1945); na Bahia (dezembro-fevereiro, 1949); Bahia e São Luís do Maranhão (julho-agosto de 1951). Demos atenção sobretudo ao estudo dos elementos que foram negligenciados pelos pesquisadores anteriores: culto dos mortos, adivinhações, colheitas de ervas, etc. Publicamos já descrições em vários livros e artigos. Deixamos proposadamente de lado, nas publicações feitas, a interpretação da metafísica nagô, que reservamos para esta tese, deixando apenas entrever ao leitor o caráter não-primitivo da religião afro-brasileira.

entre as dunas marinhas, escondido pelas árvores, pelos rengues de bananeiras, abrigando-se sob os coqueiros. Ao longo do Rio Vermelho, em Mata Escura, São Caetano, Cidade da Palha, Língua de Vaca, Pedreiras, Fazenda Grande do Retiro, Fazenda Garcia... Cercam a cidade com uma coroa mística, e a única solução de continuidade é representada pela faixa móvel do oceano. O viajante que à noite erra nesses subúrbios, onde as habitações vão se espaçando, como que se debulhando e cedendo pouco a pouco diante da floresta, ouve por vezes subir de trás das frondes, do fundo das trevas, o martelar surdo dos tambores sagrados, enquanto foguetes riscam os céus, desenhando neles novas estrelas. Cada foguete que sobe é o sinal de que uma divindade veio da África possuir um de seus filhos na terra do exílio; cada estrela que repentinamente cintila acima das plantas em germinação indica a quem passa que uma divindade "montou em seu cavalo", fazendo-o reviravoltar em torno do poste central, mergulhando na noite do êxtase. Pois estes deuses só podem viver na medida em que se reencarnam no corpo dos fiéis.

afirmação
possível
A função central do culto público é a crise de posseção. Constitui seu momento mais dramático e não é de espantar, em tais condições, que a atenção dos pesquisadores se tenha concentrado, antes de mais nada, em torno deste aspecto do *candomblé*. Tanto mais que a maior parte dos africanistas era constituída de médicos. Veremos que na realidade a festa pública não constitui senão pequena parte da vida do *candomblé*, que a religião africana vai colorir e controlar toda a existência de seus adeptos, que o ritual privado é mais importante do que o cerimonial público e que, na medida em que o negro se sente africano, pertence a um mundo mental diferente. Queremos descrever justamente este mundo das representações coletivas. Não esquecer, porém, que a religião só conseguiu subsistir através das confrarias dos "filhos" e "filhas" de santo (as filhas muitíssimo mais numerosas do que os filhos⁷), e que a função destes filhos e filhas é reencarnar, no desenrolar das

(7) Filho-de-santo: cada divindade africana, como mostraremos na tese principal, tem com efeito ligação com um santo católico. No entanto, neste estudo negligenciaremos tal aspecto do problema; eis porque empregaremos sempre a expressão mais africana de "filho" ou de "cavalo" de santo.

Orixá
deixe
grandes festas públicas, os *Orixá*⁸ seus antepassados. Começaremos, pois, nossa apresentação do *candomblé* pela descrição desta cerimônia central.

Cada uma destas festas, dedicada a uma divindade especial, embora todos os *Orixá* durante ela se manifestem por meio de crises (extáticas), apresenta traços particulares. Contudo, podemos deixar por enquanto de lado estes elementos de variação pois não perturbam a unidade das sequências rituais. Enriquecem-nas somente; sobre a mesma talagarça, desenham o bordado dos (mitos) africanos. Desde a madrugada, quando tem lugar o início da festa, distinguiremos os momentos seguintes:

1. O sacrifício *de manhã*

Esta parte do ritual não é propriamente secreta; porém, não se realiza em geral senão diante de um número muito pequeno de pessoas, todas fazendo parte da seita. Teme-se sem dúvida que a vista do sangue revigore entre os não-iniciados os estereótipos correntes sobre a "barbárie" ou o "caráter supersticioso" da religião africana. Uma pessoa especializada no sacrifício, o *axogum* ou *achôgun*, que tem essa função na hierarquia sacerdotal, é quem o realiza ou, na sua falta, o *babalorixá*, sacerdote supremo. O objeto do sacrifício, que é sempre um animal, muda conforme o deus ao qual é oferecido: trata-se, conforme a terminologia tradicional, ora de um "animal de duas patas", ora de um "animal de quatro patas", isto é, galinha, pombo, bode, carneiro, etc. O sexo do animal sacrificado deve ser o mesmo da divindade que recebe o sangue derramado; e o modo de matar varia igualmente segundo os casos: corta-se a cabeça, esquartejam-se os membros, sangra-se a carótida, dá-se um golpe na nuca. Varia também o instrumento de execução, que algumas vezes deve ser uma "faca virgem". Na realidade não se trata de um único sacrifício mas de dois; pois qualquer que seja o deus adorado, *Exu* deve ser o primeiro servido; por razões que veremos adiante. Há, pois, o primeiro sacrifício de um "animal de duas patas" para *Exu*, e em segundo lugar, quando o permitem as finanças da casa, de um "animal de quatro patas", para a divindade cuja festa se está celebrando.

(8) Nome dos deuses nagô, em oposição aos *Voduns* dos daomeanos, e aos *caboclos* ou *encantados* dos mestiços de índio.

2. A oferenda *de tarde*

O animal sacrificado passa das mãos do *achôgun* para as da cozinheira que vai preparar o alimento dos deuses. Moela, fígado, coração, pés, asas, cabeça e, bem entendido, o sangue, pertencem de direito aos deuses; mas o resto do animal não é atirado fora, é cozido e parte dele será posta em travessas ou em pratinhos diante das pedras ou dos pedaços de ferro pertencentes às divindades... Se duas galinhas são mortas, forçosamente uma deve ser cozida e a outra assada⁹. Mas a cozinheira, que se chama *iya-bassê* ou *abassá*, e que naturalmente não deve nesse momento estar menstruada, não se limita a preparar o animal sacrificado; cozinha também tantos pratos quantos forem os deuses chamados no decorrer da cerimônia, o *amalá* de Xangô, o *xinxim* de galinha de Oxum, o arroz sem sal de Oxalá, etc.¹⁰ Alimenta então sucessivamente as diferentes pedras sagradas. O resto do alimento será consumido no fim da cerimônia pelos fiéis, e até mesmo pelos simples visitantes. Foram estas descendentes de africanas que mantiveram assim através do tempo a cozinha religiosa africana, a qual, penetrando na cozinha profana, passou em seguida dos santuários para as salas de jantar burguesas, constituindo uma das glórias da Bahia. Artur Ramos nota que não raro diz a negra ao oferecer tais manjares suculentos, em que o ardume da pimenta se casa tão harmonioso com a doçura do azeite-de-dendê: "Coma, meu santo!"¹¹

3. O padê de Exu

De manhã, consuma-se o sacrifício; os preparativos culinários e a oferenda às divindades ocupam a tarde; a cerimônia pública propriamente dita começa quando o sol se põe e se prolonga por muito tempo noite adentro. Tem início obrigatoriamente com o *padê de Exu*, do qual muitas vezes se dá uma

(9) Informação prestada por Antônio Romão e Brito da Silva a Luís Saia (inédita).

(10) As maneiras de preparar estes diferentes pratos são encontradas em MANUEL QUERINO, *Costumes africanos*, págs. 180-88; SODRÉ VIANA, *Caderno de Xangô*, e DARWIN BRANDÃO, *A cozinha bahiana*. Sobre o caráter religioso dos pratos, ver R. BASTIDE, "A cozinha dos deuses", *Cultura e alimentação*, II, págs. 30-31.

(11) A. RAMOS, *O negro brasileiro*, pág. 63.

interpretação falsa, particularmente nos *candomblés* banto: Exu é o diabo; poderá perturbar a cerimônia se não for homenageado antes dos outros deuses, como aliás ele mesmo reclamou¹². Para que não haja rixas, invasões da polícia (nas épocas em que há perseguições contra os *candomblés*), é preciso pedir-lhe que se afaste; daí o termo de *despacho*, empregado algumas vezes em lugar de *padê*, *despachar* significando "mandar alguém embora". Exu é, na verdade, o Mercúrio africano, o intermediário necessário entre o homem e o sobrenatural, o intérprete que conhece ao mesmo tempo a língua dos mortais e a dos *Orixá*. É pois ele o encarregado — e o *padê* não tem outra finalidade — de levar aos deuses da África o chamado de seus filhos do Brasil.

O *padê* é celebrado por duas das filhas-de-santo mais antigas da seita, a *dagã* e a *sidagã*, ao som de cânticos em língua africana, cantados sob a direção da *iya têbêxé* e sob o controle do *babalorixá*, diante de um copo d'água e de um prato contendo o alimento de Exu! O copo e o prato serão depois levados para fora da sala em que se desenrolará o conjunto da cerimônia, sendo depositado numa encruzilhada que é dos lugares preferidos de Exu¹³. A festa propriamente dita pode então ter começo; Embora o *padê* se dirija antes de tudo a Exu, comporta também obrigatoriamente uma oração para os mortos ou para os antepassados do *candomblé*, alguns dentre eles sendo mesmo designados por seus títulos sacerdotais.

4. O chamado dos deuses

Não é, todavia, Exu o único intermediário entre os homens e os deuses. Os três tambores do *candomblé* também o são: o *rum*, que é o maior; o *rumpi*, de tamanho médio, e o *lê*, que é o menor. Não são tambores comuns ou, como se diz ali, tambores "pagãos"; foram batizados na presença de padrinho e madrinha, foram aspergidos de água benta trazida da igreja, receberam um nome, e o círio aceso diante deles consumiu-se até o fim. E principalmente "comeram" e "comem" todos os anos azeite-de-dendê, mel, água benta e o sangue de uma galinha (não se lhes oferece nunca "animais de quatro patas"), cuja

(12) R. BASTIDE, *Imagens*, pág. 115.

(13) A melhor descrição do *padê* se encontra em E. CARNEIRO, *Candomblés da Bahia*, pág. 35.

cabeça foi arrancada pelo *babalorixá* em cima do corpo do instrumento inclinado. Em seguida, "a cabeça, os intestinos, as asas e as patas são cozidos no azeite-de-dendê, com camarões e cebolas, mas sem sal", e este prato é depositado, juntamente com outros alimentos, diante dos tambores, onde ficarão um dia inteiro para que tenham tempo suficiente para "comer"¹⁴. Compreende-se por que razão os instrumentos apresentam algo de divino, que impede sejam vendidos ou emprestados sem cerimônias especiais de dessacralização ou de consagração, interessando-nos saber que somente por meio da músicas fazem baixar os deuses na carne dos fiéis. Eis porque, uma vez terminado o *padê* de Exu, a cerimônia prossegue com o toque musical dos tambores que, sozinhos, sem acompanhamento de cânticos nem de danças, falam aos *Orixá* e pedem-lhes que venham da África para o Brasil. Em geral, os etnógrafos não têm prestado muita atenção a este diálogo preliminar dos tambores e das divindades¹⁵. Creio que seu estudo revelaria a existência, na Bahia, de fenômenos análogos aos que Fernando Ortiz tão bem analisou para Cuba, onde, como se sabe, a religião é igual, isto é, ioruba¹⁶.

Mas não são apenas os três tambores que têm o poder de evocar a vinda dos *Orixá*; os *agidavi* também, isto é, as varetas com as quais são batidos e que, antes de serem utilizados, dormiram "junto dos deuses", no santuário, para se impregnarem de força sagrada; ou, mais exatamente sem dúvida, para entrarem em correspondência com os *Orixá*¹⁷. O *agogô* (corruptela de *akókô*, que quer dizer tempo, hora, em língua ioruba), sino simples ou duplo, algumas vezes mero pedaço de metal batido por outro pedaço de metal, desempenha também papel importante no *candomblé*. Quando as possessões estão custando para se produzir, sacerdote ou sacerdotisas agitam o *aja* junto ao ouvido das filhas-de-santo que dançam e não é raro que, importunada por esse ruído agudo e alucinante, a divindade se decida a montar em seu cavalo. Infelizmente, não sabemos se este último instrumento de música sofre uma pre-

(14) M. J. HERSKOVITS, "Tambores e tamborileiros no culto afro-brasileiro", *Boletim latino-americano de música*, vi, págs. 105-08.

(15) Que eu saiba, o único que a isso aludiu foi P. VERGER, *o. c.*, pág. 166.

(16) F. ORTIZ, *La africanía de la música folklórica de Cuba*, págs. 254-65 págs. 372-402.

(17) HERSKOVITS, *o. c.*, pág. 104.

mero confuso

Sabrina 2596750

paração religiosa análoga à dos tambores ou dos simples *agidavi*¹⁸.

5. As danças preliminares

Em seguida são chamados os deuses, numa certa ordem que varia de *candomblé* para *candomblé*, mas que, por ocasião das festas públicas, é muitas vezes a mesma em santuários determinados. Esta ordem é conhecida como *xiré*: começa obrigatoriamente por Exu, para terminar por Oxalá, que é o Senhor do céu e o mais elevado dos *Orixá*. Mas, com exceção do primeiro e do último termo do *xiré*, reina a maior variedade na ordem dos termos intermediários; quando muito poder-se-ia dizer que, nas manifestações, muitas vezes se começa pelas divindades mais jovens ou mais violentas, como Ogum, para ir progressivamente para as mais velhas ou as mais calmas¹⁹. Cada divindade recebe um mínimo de três cânticos; e ainda me lembro do protesto dos fiéis, uma noite em que não sei por que

(18) Não nos compete descrever aqui os diversos instrumentos de música dos *candomblés*, sua fabricação e composição. Esta descrição se liga a outro gênero de estudos, diferente do que nos propomos nestas páginas. O leitor que se interesse, poderá consultar, além do artigo já citado de HERSKOVITS, os livros de A. RAMOS, E. CARNEIRO, e principalmente as publicações da Discoteca Pública Municipal de São Paulo, organizadas por ONEYDA ALVARENGA (ver bibliografia). Por outro lado, não podemos deixar de citar aqui um mito que, embora divulgado nos *candomblés* de rito Angola (banto), seria, segundo o informante Vavá Pau Brasil, de origem Kêtu, e portanto Ioruba.

Um dia, Xangô, Iansã, Olokun, Oloba, Iloua e Odi estavam todos reunidos e Xangô pediu que se fizesse um *ebó*, para se contrapor à ação mágica de Oliyú. Quando iam fazer o *ebó*, encontraram no caminho um objeto estranho, e voltaram a consultar Oye Bucia, a feiticeira do lugar, que lançou o *opelê*. O oráculo respondeu que um novo *Orixá* acabava de nascer e, efetivamente, no meio de um fogaréu apareceu um homem que tinha cada parte do corpo de uma cor diferente. Era Sobôadam, que trazia os tambores e outros instrumentos de música africana. Algum tempo depois, Bucia propôs uma grande festa no país dos Ewe, para celebrar o nascimento de Sobôadam. Compareceram todos os *Orixá*, mas Sobôadam morreu, tocando seus tambores: tinha realmente se tornado um *Orixá* (R. GUIMARÃES, "A divinização da música negro-brasileira", *Seiva*, I, 4, 1939). R. Guimarães conclui que a música tem caráter mágico. Seria melhor dizer, tendo em vista o início do mito, que tem caráter de contramagia; e que é a contramagia senão justamente um apelo na direção do mundo religioso? O mito justifica assim o caráter de intermediários entre os membros da orquestra de um lado; e os *Orixá*, de outro.

(19) Observação análoga foi feita em Recife, por René Ribeiro.

razão um dos seus deuses só recebeu dois, em lugar dos três cânticos regulamentares. O número de três não é, porém, um mínimo; pode-se cantar quantidade maior de cânticos. Nos *candomblés* banto, as palavras são geralmente portuguesas, mas nos *candomblés* ioruba ou daomeanos, os cânticos são "na língua", isto é, em africano, o idioma variando naturalmente de acordo com a origem étnica da "nação": Egba, Fon, etc.²⁰ Para empregar um termo wagneriano, constituem, juntamente com os ritmos sonoros dos tambores que os acompanham, outros tantos *leit-motiv* destinados a atrair os *Orixá*. Os cânticos, todavia, não são apenas cantados, são também "dançados", pois constituem a evocação de certos episódios da história dos deuses, são fragmentos de mitos, e o mito deve ser representado ao mesmo tempo que falado para adquirir todo o poder evocador. O gesto juntando-se à palavra, a força da imitação mimética auxiliando o encantamento da palavra, os *Orixá* não tardam a montar em seus cavalos à medida que vão sendo chamados. Pode acontecer, porém, que a cerimônia prossiga durante muito tempo sem que haja possessões. Neste caso, os tambores fazem soar o *toque adarrum*, que não é acompanhado de cânticos, pois trata-se de chamar desta vez, não apenas uma, mas todas as divindades ao mesmo tempo²¹; seu ritmo cada vez mais rápido, cada vez mais implorante, acaba por abrir os músculos, as vísceras, as cabeças à penetração do deus que se esperou durante tanto tempo.

Produzida a crise de possessão, as *ekédi*, encarregadas de velar sobre filhos e filhas-de-santo, retiram-lhes o casaco se se trata de um homem, ou, em se tratando de mulher, o xale que a poderia estrangular no caso de convulsões, e antes de mais nada, os sapatos. O gesto é altamente simbólico: trata-se de

(20) Naturalmente, as palavras muitas vezes se apresentam modificadas à força de serem pronunciadas por gente que delas não compreendia mais o sentido, o que torna difícil — mas não impossível — a interpretação da maioria desses cânticos.

(21) Embora o ritmo *adarrum* não seja acompanhado de nenhum cântico, teria também, segundo Cecílio Sommer, palavras que lhe pertencem:

ê a curia	curia curiadô
ê a curia	curiembê.

Mas quando, no *candomblé* de S. Gonçalo, é cantado o *adarrum*, não tem a mesma função do chamado das divindades. É somente um cântico de abertura da festa. Devemos notar que não fizemos pessoalmente esta observação em nossas visitas a S. Gonçalo. (C. SOMMER, "Música e dança no Candomblé", *Santo Antônio*, xx, págs. 24-30.)

Impo 1911
despojar o indivíduo de sua personalidade brasileira para que retorne à condição de africano. Os sapatos tiveram importância capital na vida do negro americano. Foram o sinal de sua libertação; quando um escravo era alforriado, seu primeiro cuidado era comprar um par de sapatos para se igualar ao branco, embora muitas vezes não os calçasse, pois seus pés habituados a andar nus não os suportavam. Trazia-os, porém, suspensos ao pescoço pelo amarrilho, ou levava-os na mão; em casa, colocava-os bem à vista sobre um móvel, em lugar de honra²². Quando o *Orixá* baixa, o negro é recolocado na condição de africano, de participante da vida tribal de seus pais; então pisará com seus pés nus a terra, que é também uma deusa. A violência da crise varia segundo as circunstâncias, o temperamento do indivíduo, a natureza do deus que o possui. No caso de certas faltas, pode mesmo tomar a forma de castigo²³. Se é muito violenta, o sacerdote ou sacerdotisa que dirige o culto, *babalorixá* ou *ialorixá*, coloca a mão na nuca do cavalo para acalmá-lo, ou assopra-lhe no ouvido. As *ekédi* então auxiliam o indivíduo, que titubeia sob o abraço divino, a sair do salão de dança para ir ou para o *peji*, onde estão as pedras dos *Orixá*, ou para um quarto vizinho; se caiu ao chão, carregam-no como um corpo morto, ainda agitado por movimentos convulsivos. O êxtase tomará ali forma mais calma, sem todavia desaparecer, terminando somente com os últimos cânticos. O fiel é revestido com as roupas litúrgicas de sua divindade²⁴, colocam-lhe nas mãos os objetos simbólicos da nova posição — espada de Ogum, arco de Oxosse, *xaxará* (membro viril) de Omolu, *abebé* (leque) de Oxum, *paxoro* (vara de ferro) de Oxalá²⁵...

Cada integrante da confraria só pode receber o deus ao qual está ligado pelos ritos de iniciação. Certo número de casos excepcionais pode todavia suceder, e deles diremos algumas palavras. Há alguns *Orixá* que não "baixam", como por exemplo Xangô Dadá em Porto Alegre, ou Orumila, na Bahia; nesse caso, a pessoa que lhe foi consagrada recebe uma divindade da mesma família; é esta a ocasião

(22) L. A. GAFFRE, *Visions du Brésil* (Rio-Paris, Alves, 1912), pág. 203.

(23) R. RIBEIRO, *Cultos afro-brasileiros do Recife*, pág. 116.

(24) Em *Dieux d'Afrique*, de P. VERGER, há fotografias que permitem distinguir os diferentes trajés: ver as fotografias 13, 55, 93, 104, 114 e 117.

(25) *Orixás*, desenhos de Carybé, com comentários de P. VERGER.

única em que é permitida a possessão por divindade diferente daquela a que se pertence de direito. Pode também acontecer que um *Orixá* turbulento ou ciumento monte cavalo que não é o seu, embora o caso seja muito raro (nunca assisti a nenhum). O sacerdote deve então *despachá-lo* imediatamente, mandá-lo embora. Exu não se encarna nunca, embora por vezes tenha filhos; conhecemos pelo menos uma filha de Exu e citaram-nos nomes de outros; mas a possessão de Exu se diferencia da dos outros *Orixá* pelo seu frenesi, seu caráter patológico, anormal, sua violência destruidora — se quisermos uma comparação, é um pouco a diferença que fazem os católicos entre o êxtase divino e a possessão demoníaca. Se Exu ataca um membro do *candomblé*, é preciso, pois, *despachá-lo* também, *afugentá-lo* imediatamente. Mas, com exceção destes casos aberrantes que, afirmamos outra vez, são extremamente raros, a função desta parte do ritual que descrevemos tem realmente por objetivo a possessão dos homens pelos seus deuses.

Por outro lado, nem todos os iniciados são possuídos. Não falamos das mulheres menstruadas, que não devem nem mesmo assistir à festa pois as divindades têm horror ao sangue catamenial; se uma delas ousa desobedecer, imediatamente os tambores o reconhecem, pois sua simples presença perturba o toque musical. Porém as que estão grávidas ou de luto, mesmo presentes, nunca são "montadas" pelo seu *Orixá*. Numerosos membros de outros terreiros ou de outras seitas comparecem como visitante ou como curiosos às cerimônias tradicionais dos grandes *candomblés*. Não é de bom-tom e é mesmo muito mal visto para os de fora caírem então em transe. O êxtase só é permitido no enquadramento do santuário onde foi feita a iniciação. Acontece no entanto às filhas-de-santo, em visita, sentirem o apelo insistente da divindade desabrochar-lhes no íntimo; bebem então grandes copos de água gelada, que têm o poder de impedir que se produza a possessão²⁶. Um último caso pode finalmente se dar: o de pessoa (não iniciada) que veio assistir às danças somente pelo prazer do espetáculo, e que bruscamente se vê presa também da crise de possessão. Diz-se neste caso que a pessoa foi atacada por um *santo bruto*, o que significa simplesmente que a crise não foi controlada, orientada pela coletividade. E então conduzida para o interior do santuário, fim de ser iniciada e de se tornar uma filha-de-santo.

(26) D. PIERSON, *Branco e pretos na Bahia*, pág. 350.

Com efeito, a iniciação não tem outro objetivo senão socializar a crise para que daí por diante se processe segundo os padrões africanos.

6. A dança dos deuses

Depois de um intervalo, durante o qual às vezes é servido um lanche aos convidados importantes, filhas e filhos-de-santo retornam ao salão de dança. Mas não são mais, nesse momento, apenas filhos e filha-de-santo, são os próprios deuses encarnados que vêm se misturar um momento aos adeptos brasileiros. O ritmo da cerimônia não se modifica; têm lugar as mesmas evocações dos *Orixá* em ordem determinada, sempre com o mesmo mínimo de três cânticos regulamentares, com os mesmos *leit-motiv* wagnerianos, diante de um público cheio de fervor e respeito. Os gestos, porém, adquirem maior beleza, os passos de dança alcançam estranha poesia. Não são mais costureirinhas, cozinheiras, lavadeiras que rodopiam ao som dos tambores nas noites baianas; eis Omulu recoberto de palha, Xangô vestido de vermelho e branco, Iemanjá penteando seus cabelos de algas. Os rostos se metamorfosearam em máscaras, perderam as rugas do trabalho cotidiano, desaparecidos os estigmas dessa vida de todos os dias, feita de preocupações e de miséria; Ogum guerreiro brilha no fogo da cólera, Oxum é toda feita de volúpia carnal. Por um momento, confundiram-se África e Brasil; aboliu-se o oceano, apagou-se o tempo da escravidão. Eis presentes aqui os *Orixá*, saudando os tambores²⁷, fazendo *ika* ou *dobale* diante dos sacerdotes supremos²⁸, dançando, algumas vezes revelando o futuro ou dando conselhos²⁹. Não existem mais fronteiras entre natural e sobrenatural; o êxtase realizou a comunhão desejada.

(27) A saudação do tambor se faz tocando alternativamente sua parte superior e a terra-mãe. E também, cada vez que o nome de uma divindade é pronunciado, os fiéis tocam a terra com a ponta dos dedos, em forma de saudação ao deus.

(28) Faz-se *ika* se o deus é masculino; *dobale* se o deus é feminino. Ambos consistem em se atirar de barriga no chão diante do sacerdote, mas quando se trata do *dobale*, vira-se o corpo de um lado para outro.

(29) Quando em geral os deuses querem revelar qualquer coisa aos fiéis, fazem-no por meio de possessões particulares, fora das cerimônias públicas.

7. Ritos de saída e de comunhão

O êxtase só chega ao fim quando forem cantados os cânticos de *unló*, cujo objetivo é justamente mandar embora os *Orixá*. Estes são entoados na ordem inversa das invocações, começando pelas divindades chamadas em último lugar para terminar por aquelas que vieram primeiro; à medida que a litania de nomes vai se desenrolando, as pálpebras fechadas vão se abrindo, o rosto perde a máscara da divindade, a personalidade normal reaparece. O último cântico tem lugar no *peji*, como se o desejo fosse de que a força mística, que tinha rompido as amarras, regressasse às pedras banhadas de sangue, aos pedaços de ferro que estão "comendo" a oferenda alimentar. E este último cântico, ao contrário dos precedentes, segue a ordem do *xiré*:

atáu ecúó	Ogum vai un ló
é di bom jeú
Exu vai unló	Oxum
é di bom jeó	Emanjá
atáu ecúó	Xangô
é di bom jeó	Orixelá ³⁰

rito de comunhão

Todavia, antes que todos se separem, um repasto de comunhão permitirá unir divindades, membros da confraria e aqueles dos espectadores que ainda permaneceram no recinto. As filhas-de-santo trazem, em pratos da cor de seus *Orixá*, um pouco do alimento, parte do qual fora colocado no *peji*: branco para Oxalá, azul para Iemanjá, violeta para Nanã... Sentam-se em torno de uma toalha posta no próprio chão, sobre a qual depositaram o alimento sagrado. Cada qual toma um bocado do prato de seus deus, com as duas mãos em forma de concha, e engole-o com um movimento da boca que vai do punho à ponta dos dedos. Depois, oferece um bocado do prato aos filhos dos outros *Orixá*, de modo a cimentar a solidariedade do grupo por meio da partilha de alimentos. O resto, sobre folhas de bananeira, é oferecido aos espectadores que estão de pé em torno das filhas-de-santo sentadas no chão, — os diferentes alimentos dos múltiplos *Orixá* fraternalmente misturados nesta espécie de bandeja vegetal; é obrigatório comer com a mão.

(30) Disco F. M. 12-B, n.º 6, da Discoteca Municipal de São Paulo (Cf. ONEYDA ALVARENGA, *Xangô*, págs. 148-49).

Não se deve confundir este repasto, que é uma comunhão, com a colação algumas vezes servidas aos convidados importantes entre a dança de chamada e a dança dos deuses. Trata-se aqui de algo muito diferente, de uma triplíce solidariedade a realizar, antes do regresso ao mundo profano: primeiro, entre o divino e o humano; depois, entre os membros da confraria que pertencem a divindades diferentes, e às vezes rivais; finalmente, também, entre a confraria e os não-iniciados, para que um pouco da África, que se perdeu e tornou a encontrar, nestes penetre igualmente.

O grupo dos fiéis ultrapassa a confraria dos filhos e filhas-de-santo. A entrada num *candomblé* se faz progressivamente e há graus de incorporação, o mais baixo dos quais é o simbolizado pela lavagem do colar.

a) Cada membro da seita tem um colar que lhe é próprio, cujas contas são da cor da divindade à que pertence: brancas para Oxalá, alternadamente brancas e vermelhas para Xangô, verdes para Oxóssé, amarelas para Oxum... Mas o colar não tem valor por si mesmo, deve sofrer previamente determinada preparação, deve ser "lavado". O indivíduo que deseja, pois, participar da vida de um *candomblé*, deve começar por consultar o *babalaô* ou *advinho*, que interrogará por ele o colar de Ifá ou os búzios, a fim de descobrir o nome do Orixá que é o "dono de sua cabeça". Basta, em seguida, fabricar o colar correspondente ao seu Orixá, ou mesmo comprá-lo simplesmente no mercado municipal, levando-o ao *babalorixá* ou à *ialorixá* do terreiro ao qual quer pertencer, e que o lavarão. Manuel Querino fornece descrição da cerimônia: imersão do colar em bacia cheia de água, trituração de folhas ligadas à divindade em questão (como veremos, cada deus tem, com efeito, suas folhas especiais), lavagem das contas com "sabão da Costa", isto é, da costa africana (sabão negro e mole), transmissão do colar à pessoa que deve usá-lo, com as respectivas recomendações sobre as futuras obrigações, e finalmente festa íntima com cânticos e refeição³¹. A descrição, porém, é incompleta e deixa mesmo escapar o essencial. Para que o colar tenha valor, é preciso: 1) que tenha ficado uma noite inteira sobre a pedra do deus a que pertence e que o sangue de uma ave morta em sacrifício, juntamente com as ervas apropriadas,

(31) MANUEL QUERINO, o. c., págs. 82-83. Para o Recife, numa descrição mais longa é encontrada em R. RIBEIRO, o. c., págs. 71-72.

tenha lavado ao mesmo tempo pedra e colar. Mas não basta ainda: é preciso mais que 2) a esta primeira participação se junte uma segunda, entre pedra, colar e cabeça do indivíduo que celebra o ritual. Digo "cabeça" e não "indivíduo" porque a cabeça é considerada a moradia do Orixá. Lavar-se-á então a cabeça, e muitas vezes também o corpo inteiro, com a água e as ervas que serviram para a lavagem de colar e pedra. Assim entram em contato os membros do trinômio, deus, homem e colar, permitindo a passagem da corrente mística entre o primeiro e o último, por intermédio do segundo. Eis porque o colar só tem valor para o proprietário. Se este o perde e outra pessoa o usa, não terá nenhum poder para esta, pois não foi posto em participação, nem direta, nem indireta, com a cabeça dela³².

Vê-se, pois, que a cerimônia da lavagem nada tem de dramático nem de pitoresco. Atenção, porém. É de importância capital para o indivíduo que a ela se submete, pois daí por diante fica ligado a um mundo diferente. Não gozará mais da liberdade que antes possuía, está preso a toda uma cadeia de obrigações negativas ou positivas, de encargos e de deveres. Não poderá mais comer certos alimentos, os que são *eho* (tabu) para seu deus; não poderá ter relações sexuais no dia da semana dedicado à divindade; finalmente, compromete-se tacitamente a participar do ciclo de despesas do *candomblé*. Uma primeira ruptura se produziu, o homem se destacou da civilização profana, brasileira, para se integrar na civilização africana. Os Orixá detêm agora poder sobre ele; se violar os tabus, se não desempenhar suas novas obrigações, o deus que em parte já reina na sua cabeça pode puni-lo por meio de uma série de infelicidades, doenças, desgraças familiares, que irão se acumulando se não fizer caso dos primeiros avisos.

O colar, com o decorrer do tempo, pode perder sua força e neste caso urge proceder a nova lavagem. Porém, para tal, não há datas marcadas, pois a decadência da virtude das contas varia de acordo com as circunstâncias.

b) O *bori*. — Esta cerimônia foi descrita, mais ou menos minuciosamente, por Manuel Querino e por P. Verger na Bahia, por René Ribeiro no Recife; são encontrados também

(32) R. BASTIDE, *Estudos afro-brasileiros*, III, págs. 61-73 (cf. R. BASTIDE, "Contribution à l'étude de la participation", *Cahiers internationaux de sociologie*, XIV, págs. 130-40).

alguns detalhes na reportagem de Clouzot; isto tudo nos permite não perder tempo com a descrição do ritual e ir imediatamente ao que é mais importante³³.

O nome popular que designa esta cerimônia mostra bem tanto a função quanto o que tem de essencial: "dar de comer à cabeça". A pessoa que a faz realizar senta-se numa esteira recoberta de pano branco, com o torso nu e uma simples toalha nos ombros. O sacerdote, igualmente vestido de branco para a circunstância, consulta primeiramente os *oubis* para conhecer a vontade dos deuses. Se estes aceitaram a cerimônia, começará por recitar, "em língua", as fórmulas consagradas, pedindo a bênção dos *Orixá* e das almas dos antepassados; tritura entre os dentes uma noz de *oubi* e por três vezes cospo o conteúdo no rosto do paciente. Enquanto os assistentes entoam cânticos apropriados, diversos alimentos são preparados: parte será oferecida ao *Orixá* "dono da cabeça", outra aos mortos, outra será disposta sobre a cabeça de quem faz realizar o *bori*, e a última enfim será cozida para a refeição final. E, o que é ainda mais importante, sacrifica-se um galo; seu sangue rega, além da pedra do santo, a cabeça, o peito, os pés e as mãos do fiel. O animal foi morto arrancando-lhe violentamente a cabeça; o pescoço, ainda sacudido por movimentos espasmódicos e do qual o sangue jorra, é aproximado da boca do paciente que por três vezes, estirando a língua, o lambe. A cerimônia termina por nova consulta aos *oubi*, a fim de saber se os deuses estão satisfeitos e aceitam o ritual celebrado, sendo então consumida a parte das oferendas que foi cozida. O paciente, com o rosto, as mãos e os pés ainda sujos do sangue do sacrifício, que se lhe coagulou sobre a pele, deve ficar a noite toda no terreiro, conservando na cabeça pequena parte dos alimentos para que o *Orixá* tenha tempo de comê-los.

O *bori* (contração de *obori*) pode corresponder a diversos fins. "Tem por objetivo... obter saúde", diz Manuel Querino³⁴. E René Ribeiro, depois de ter definido o *ori* como sendo o próprio espírito do homem, acrescenta: "Sua fragilidade é motivo da maior preocupação, ritos como o *dar comida à cabeça*... tornando-se periodicamente necessários para que o indivíduo

(33) M. QUERINO, *o. c.*, págs. 63-67; R. RIBEIRO, *o. c.*, págs. 63-71; CLOUZOT, *Le cheval des dieux*, págs. 219-20; e PIERRE VERGER, "Première cérémonie d'initiation au culte des Orishas Nago à Bahia, Brésil", *Revista do Museu Paulista*, IX, págs. 269-91.

(34) MANUEL QUERINO, *o. c.*, pág. 63.

não se ressinta das possessões repetidas, como ainda possa oferecer a necessária resistência a ação de influências mágicas ou de entidades malévolas³⁵. Estes dois textos se completam, pois a doença a que Manuel Querino alude não é senão um sinal do enfraquecimento do *ori*, o resultado de "influências mágicas ou de entidades malévolas". No entanto, este mesmo autor, falando mais adiante do rito de iniciação, faz observação importante para nós: "Ha pessoas que, apesar de pertencerem à seita, todavia não se querem prestar a dançar e a cantar de público (sic), na ocasião em que o santo chega inesperadamente. Nesse caso, evita-se a manifestação, não completando o trabalho; restringe-se a cerimônia com a supressão da rapagem da cabeça, e não se espargindo sobre ela o *efum*"³⁶. Isto é, no fundo a iniciação destes adeptos se limita ao *bori* e à educação religiosa. A oferta alimentar à cabeça, na medida em que efetivamente fortifica o *ori*, pode ter virtude profilática ou curativa. Por outro lado, na medida em que, por intermédio do sangue, liga a pedra do *Orixá* e o indivíduo — do mesmo modo que, por intermédio do alimento sagrado, se realiza uma ligação entre o deus, os mortos, os membros presentes do *candômbé* e a pessoa que põe em prática o *bori* —, promove, de maneira mais forte ainda do que a simples lavagem das contas, a incorporação do fiel à civilização africana. Constitui, em suma, a incorporação daqueles que serão servidores da seita, sem jamais manifestarem fenômenos de possessão³⁷.

A lavagem das contas pode se reduzir ao simples banho de ervas sagradas, sem efusão de sangue, enquanto o *bori* requer o sacrifício de um "animal de duas patas"; a ligação entre a pedra divina e o indivíduo é, por conseguinte, neste caso, infinitamente mais estreita. Mas o sangue de um "animal de duas patas" tem menos força do que o de um "animal de quatro patas", e por isso esta participação é menos adiantada do que aquela que se estabelece com o rito de iniciação. No *bori*, o sangue que corre sobre a pedra, sobre o colar (se for feita a lavagem das contas ao mesmo tempo que a cerimônia de "dar

(35) R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 131.

(36) M. QUERINO, *o. c.*, pág. 75.

(37) O que não quer dizer que as iniciadas não devem, de tempos em tempos, dar comida à cabeça. Ao contrário, as possessões repetidas podem lhes enfraquecer o *ori*, de onde a necessidade deste ritual (como diz claramente o trecho citado de R. RIBEIRO). Trata-se, pois, de uma espécie de medida contra a possibilidade de loucura, contra a passagem do êxtase normal à simples crise patológica.

comida à cabeça", como na descrição de Verger) é o mesmo lambido no pescoço da ave sacrificada, e a participação se opera, pois, simultaneamente. A lavagem das contas, ao contrário, pode se fazer sem a participação daquele que as usará (o qual não merece conhecer ainda os "segredos" da seita), efetuando-se a lavagem da cabeça ou do corpo um ou mais dias depois. Ora, este afastamento no tempo, na medida em que se realiza, manifesta ligação menor entre a pessoa e a realidade sobrenatural. Assim também, o indivíduo que dá comida à cabeça nada mais faz do que lamber o sangue pondo a língua de fora; mas a inicianda, como veremos, enfia o pescoço do galol no fundo da boca para engolir o sangue do "animal de duas patas", e, quanto ao sangue do "animal de quatro patas", recebe-o por um pequeno orifício praticado no alto do crânio. O *bori*, então, ocupa realmente posição intermediária no sistema que entrelaça homens e divindades, colocado entre a lavagem das contas, de um lado, e do outro, a iniciação propriamente dita.

Uma vez que se trata da religião afro-brasileira, tão rica em rituais complexos, não se deve esquecer que o *bori* compreenderá ou não determinados elementos segundo o fim para o qual tende: seja fortalecer unicamente o espírito, seja ao mesmo tempo colocar a pessoa em associação mais estreita com o mundo dos *candomblés*. De qualquer modo, porém, o social nada mais faz do que inscrever, no domínio das relações interpessoais, as leis da vida mística. Os graus de participação ao grupo nada mais fazem do que seguir os da participação do homem ao seu *Orixá*. As variações da solidariedade social não são enfim mais do que o reflexo e a consequência das variações da solidariedade estabelecida entre a pessoa e o mundo dos deuses. Eis porque a posição do fiel na seita muda de acordo com a força do vínculo que o une a ela; o que, entre parêntesis, explica porque a união do sangue de um "animal de duas patas", sendo mais vigorosa, exige que o espírito do indivíduo seja fortalecido primeiramente, para depois poder suportá-la impunemente (e daí os dois aspectos complementares do *bori*). Por fim, a coerência da sociedade religiosa, das formas e dos processos de relação entre o membros dela, a participação maior ou menor destes membros ao tesouro de representações coletivas, os tipos de cooperação, dependem, em última análise, das ligações religiosas preestabelecidas entre os candidatos à vida do *candomblé* e as divindades. Não é a morfologia social que domina e explica

a religião, como queria Durkheim, mas ao contrário é o aspecto místico que domina o social.

c) A iniciação. — A lavagem das contas e o *bori* são parte obrigatória da iniciação, pois a participação mais íntima à vida do *candomblé* exige forçosamente, primeiro, a passagem pelos graus intermediários. Além disso, a filha-de-santo iniciada deverá trazer sempre consigo seu colar; é preciso, portanto, prepará-lo. Por outro lado, os ritos de iniciação são extremamente dramáticos e não deixam de apresentar perigos para os indivíduos que a eles se entregam, por suscitarem forças misteriosas e poderosas; de onde a necessidade de fortalecer a cabeça, a fim de que possa impunemente suportar o desencadeamento destas forças, como rito profilático e não simplesmente como incorporação, o *bori* é também necessário. Mas se a lavagem das contas e o "dar comida à cabeça" fazem parte da seqüência cerimonial da iniciação, naturalmente esta é infinitamente mais rica, mais complexa, uma vez que, por meio dela, a incorporação ao *candomblé* se torna ainda mais estreita.

Clouzot parece pensar que a iniciação tem por fim dar origem ao êxtase. No entanto, escreve ele, se a possessão não é efetivamente senão uma crise histórica, por que existiria na Bahia, e somente na Bahia, tal proporção de doentes? O ponto central da iniciação consistiria, pois, em administrar ervas especiais que agem como drogas sobre as candidatas, reduzindo-as a um estado de atordoamento, mantendo-as então sob uma espécie de dominação hipnótica e estabelecendo-lhes no espírito, quando estão nesse estado de desagregação mental, uma associação entre o desencadear de certas músicas e o transe; associação que é tanto mais forte quanto é obra de sugestão, e a sugestão continua a operar quando o indivíduo retorna do estado hipnótico ao estado de vigília. Sua conclusão é no entanto mais flexível, pois leva em consideração ainda o fato de certas candidatas serem possuídas por um "santo bruto" antes de terem sofrido as provas iniciatórias: "Creio que as provas a que são submetidas as *iabós* constituem tratamento para certas neuroses, mas tratamento especial, pois eliminando crises agudas, mantém essas mesmas neuroses fixando suas manifestações em certas formas. Por exemplo: a epilética que entrou na camarinha acompanhando as filhas-de-santo. Suas crises se espalharam imediatamente, desaparecendo no fim de 15 dias... Em lugar de se abandonar às convulsões, aliviava-se (ou punha fim à inibição) entrando em estado de santidade"³⁸. Clouzot já aqui

reconhece que a iniciação, em vez de procurar destruir o indivíduo para torná-lo sugestível, e assim sujeito às crises de possessão, tem muito mais por objetivo controlar estas crises. No entanto, encara ainda o controle através da medicina psiquiátrica. Dever-se-á encarar necessariamente as centenas de filhas e filhos-de-santo que vivem na Bahia como outros tantos epiléticos, histéricos, paranóicos, numa palavra, neuróticos — embora nosso autor pareça de início rejeitar esta hipótese? Não negamos que a explicação de Clouzot seja válida para alguns casos³⁹. Mas o transe de possessão tem caráter antes sociológico do que patológico; Herskovits observa com muita razão, não devemos esquecer que este transe é fenômeno "normal" para certas civilizações como as da África Negra, imposto pelo meio e constituindo uma espécie de adaptação social a certos ideais coletivos⁴⁰. E preciso estudar o cerimonial da iniciação sem nenhum etnocentrismo, sem escolher entre os elementos constitutivos aqueles que nos parecem os mais importantes ou os mais explicativos, mas também, por outro lado, sem negligenciar nenhum dos aspectos da questão⁴¹: o controle da vida mística, a associação do indivíduo com seu *Orixá*, a incorporação de um novo membro na confraria religiosa, a morte e a ressurreição do candidato⁴².

(38) Clouzot, *o. c.*, pág. 233.

(39) Para fatos análogos encontrados na África, ver Dr. CHARLES PÉROUX, "Étude médico-psychologique d'un dépressif à thème d'envoûtement", *Psyché*, 101 (1955), págs. 1-14, e sua conferência na Sociedade dos Africanistas (dezembro de 1953).

(40) M. J. HERSKOVITS, *Pesquisas etnológicas na Bahia*, págs. 24-25. Consagramos um estudo completo à explicação sociológica da possessão: "Cavalos de santos", *Estudos afro-brasileiros*, III, págs. 29-60.

(41) Cf. CLOUZOT: "Tinham nos falado do efum como de um dos momentos mais importantes da iniciação, e afinal se resumia numa longa, longuíssima sessão de pintura com giz de cor dissolvido na água" (pág. 218). E MANUEL QUERINO: "Faz-se-lhe o Efum... É esta operação que produz o fenômeno da entrada do *santo* no corpo da professanda" (pág. 70, *o. c.*). Clouzot só se interessa pelos elementos dramáticos; mas se nossa interpretação sociológica for exata, são ao contrário os elementos simbólicos os mais importantes. Para nós, o efum *individualiza* a possessão.

(42) Sobre o ritual de iniciação, ver: NINA RODRIGUES, *Animismo...*, págs. 75-85; A. RAMOS, *O negro...*, págs. 66-68; M. QUERINO, *o. c.*, págs. 67-75; DONALD PIERSON, *o. c.*, págs. 350-51; R. BASTIDE, *Imagens...*, págs. 50-62; E. CARNEIRO, *Candomblé...*, págs. 74-77; CLOUZOT, *o. c.*, págs. 167-231; VERGER, *o. c.*, págs. 116-72. Para o Recife, R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 67.

Todos os que descreveram a iniciação, na Bahia dão como início da cerimônia a entrada do candidato ou candidata no santuário em que vai daí por diante viver muitos meses, de três a doze conforme o *candomblé*. Somente Verger, referindo-se à África, introduz na seqüência o cerimonial da morte e da ressurreição do indivíduo. Quando alguém é possuído por um "santo bruto" e desaba finalmente no chão, deve ser transportado para o aposento em que o *babalorixá* vai "matar o santo", isto é, fazer o paciente retornar ao estado normal. A queda ao solo corresponde à morte da personalidade antiga e o rito de "matar o santo", à ressurreição; o ser que renasce não é mais, naturalmente, a personalidade antiga e sim um novo "eu" daí por diante divinizado. Todavia, embora a vontade do *Orixá* de montar este ou aquele indivíduo, transformando-o em seu cavalo, se manifeste muitas vezes desta maneira patética (já demos atrás alguns exemplos), pode-se na Bahia vir a ser filho ou filha-de-santo sem passar pelo estado preliminar de "santo bruto". Quando, por exemplo, descobrimos uma pedra de forma estranha, podemos reconhecer nela o apelo ainda misterioso de uma divindade; é o caso de Olympia, cuja história nos conta Nina Rodrigues. A doença pode igualmente ser um sinal; conhecemos certo filho de Omulu que se iniciou depois de ter apanhado varíola. Algumas filhas-de-santo são, por sua vez, desde cedo designadas pelos pais para fazerem parte de confraria, sem que tenham manifestado em seu comportamento qualquer propensão a cair em transe. Nestes casos, morte e ressurreição só terão lugar depois da entrada no santuário, e então sob a forma de uma verificação, de uma espécie de teste para saber se o *Orixá* está realmente de acordo com a continuação do cerimonial.

Tanto na lavagem das contas quanto no *bori*, por meio do banho de ervas ou pelo sangue, era a cabeça colocada em comunicação com a pedra da divindade, mas esta era uma pedra do *peji*, uma pedra já "feita". Na iniciação, ao contrário, é preciso preparar nova pedra que será a pedra particular da iniciada, aquela de que terá de cuidar durante o resto da vida e à qual dá de comer. Daí a frase de Nina Rodrigues: "A feitura do santo compreende duas operações distintas, mas que se completam, a preparação de fetiche e a iniciação ou consagração do seu possuidor"⁴³. Realmente, se, para facilitar a descrição,

(43) NINA RODRIGUES, *o. c.*, pág. 75.

Santo bruto

35
10 de São João e do

podemos separar os dois rituais, ambos são, todavia, mais do que complementares, ligados que estão de modo inextricável. Isto porque, como dissemos, a incorporação do indivíduo à vida do *candomblé* é conseqüência da sua ligação com um *Orixá*, e porque a força do *Orixá* está em sua pedra. O que se pode afirmar é que esta preparação e, segundo a expressão de Nina Rodrigues, esta colocação do "fetiche" e da cabeça em participação têm lugar no próprio começo do cerimonial de iniciação, no decorrer das primeiras etapas.

1 Começa-se, naturalmente — e esta é a função de *babalaô* —, pela consulta aos búzios divinatórios, para saber qual o santo que reclama como sua a candidata. Uma vez conhecido o nome do *Orixá*, então tem lugar a entrada no santuário. Vai então a candidata, nas trevas em geral luminosas das noites tropicais, tomar banho na fonte sagrada; põe de lado as velhas vestes antes de entrar na água, envergando novas roupas à saída. Assim fica simbolizada, pelo banho lustral e pela mudança de trajes, a passagem da vida profana à vida mística. Regressando ao santuário, é solenemente recebida pelos dignatários da seita, que a fazem sentar num banco ou cadeira que nunca tenha servido — constituindo isto, de certo modo, um rito de entronização.

1 Prepara-se a pedra. "A preparação ou lavagem do fetiche é coisa bem complicada em que o *pai-de-terreiro* põe toda a sua ciência, toda a sua perícia"⁴⁴: a pedra do raio de Xangô, por exemplo, deve ser colocada num banho de azeite-de-dendê, de ervas sagradas; a de Iemanjá, em mel, farinha de milho, etc. Em seguida, esta pedra será colocada em contato com o indivíduo e com o colar que ele usará. Antes de mergulhar mais profundamente no *dédalo* do ritual, celebra-se um *bori* para

(44) IDEM. Damos, a título indicativo, o modo pelo qual um Exu se fixa na pedra, segundo informações pessoais obtidas em Porto Alegre: "A pedra de Exu deve ser lavada com ervas para que o deus nela se fixe. Depois disso, nunca mais deverá receber água. As ervas são: alevante, folha da fortuna, arierê, caruru, folha de figueira, manjeriço, folha de plátano. São todas colocadas numa bacia com um pouco d'água para destilar o suco; filtra-se depois, e é então que se lava a *eta* (pedra) de Exu. As ervas que restam depois da filtragem chamam-se *macê*. Lava-se a *eta* com o suco dessas ervas. O *macê* que sobre é posto numa *aguída* (prato) e sobre ele se coloca Exu, isto é, a pedra. Põe-se sete búzios e sete moedas na *aguída* onde Exu está preso para sempre. Põe-se dinheiro para que, toda a sua vida, tenha ele sempre dinheiro. Deve ficar rijo quando seca, após as festas; para que não traga malefício, deita-se óleo fresco de dendê sobre ele" (*ialorixá* de um terreiro Oio).

fortificar a cabeça, tornando-a capaz de suportar sem perigo as crises repetidas e prolongadas que vão se suceder. Além disso, se necessário, outras "dar de comida à cabeça" terão lugar em seguida. O *bori*, além de tornar a pessoa apta a continuar sem perigo a iniciação, liga também mais estreitamente, como já mostramos, a pedra, o santo, o candidato e o grupo social que constitui o *candomblé*. É preciso acrescentar que esta pedra não será esquecida no decorrer dos rituais; uma parte dos alimentos, dos animais sacrificados, do sangue derramado, lhe será oferecida, de modo que a fabricação da pedra, ou como se diz a "fixação" de *Orixá* na pedra, segue passo a passo todas as etapas da "fixação" paralela do *Orixá* na cabeça do iniciado. A respeito de cerimônias proibidas aos olhos profanos, tudo o que se pode afirmar é que os dois movimentos são simultâneos, a pedra entrando no *peji* ao mesmo tempo que o indivíduo entra na seita; as duas incorporações coexistem e traduzem a mesma participação, do objeto e de seu possuidor, com uma realidade sobrenatural idêntica.

O *babalaô* pode às vezes se enganar ao consultar a sorte; a verdade é que tal só acontece raramente. Conheci apenas um caso controvertido, o de uma filha de Exu; era, porém, a filha que se sentia descontente com seu "Santo", e pretendia ser filha de Ogum; o *babalorixá* que a tinha feito não cessava, ao contrário, de afirmar que S... era mesmo filha de Exu. Em todo o caso, logo da primeira vez, não se pode nunca ter certeza de que o *babalaô* não se enganou. Trata-se de erro muito grave, pois o verdadeiro *Orixá* a que pertence o cavalo não deixaria efetivamente de manifestar seu descontentamento, vendo os sacrifícios, os alimentos, irem a outro que não a ele; para se vingar, lançaria doenças, azares, contra o cavalo em questão: justamente porque S... se sentia doente é que acreditava que tinha sido "malfeito"⁴⁵. Para evitar estes casos de reconhecimento errado, que obrigariam o indivíduo a praticar duas operações caras e difíceis, a de "tirar o santo" da cabeça e em seguida colocar outro, realiza-se, nos primeiros estágios da iniciação, toda uma série de ritos de "confirmação". Foi Edison Carneiro quem

(45) O *babalorixá*, por sua vez, explicava as doenças pelo caráter "mau" da personalidade de Exu, que nos *candomblés* bantos é identificado com o diabo. S..., no entanto, devia morrer das conseqüências dessas doenças e num outro trabalho descrevemos a cerimônia celebrada para a expulsão de sua alma (R. BASTIDE, "O ritual de Axêxê", *Estudos afro-brasileiros*, III, págs. 75-104).

Santuário do
Candomblé.

Chamava-se, mas agora é
considerado preliminar
primeiro chamou a atenção dos estudiosos sobre esta parte da iniciação⁴⁶, mas na realidade parece que certas seqüências do ritual, que tinham sido descritas antes dele, não constituíam mais do que testes de verificação, dos quais os autores ignoravam a verdadeira função. Com efeito, faz-se dançar as candidatas ao som dos tambores sagrados e, ao surgir o *leit-motiv* de seu *Orixá*, o cavalo deve imediatamente cair em transe. Se o transe não se produz, recomeça-se o cântico sete, catorze e até vinte e uma vezes ao todo; e somente se a candidata não recebeu seu santo até o vigésimo-primeiro cântico é que se pode deduzir que algum erro foi cometido. Trata-se, bem entendido, de rito preliminar, pois se o santo já tivesse sido colocado na cabeça, nada mais haveria a fazer. Portanto, não se deve confundir tal verificação com a prova do fogo, que é verdadeiramente uma prova final e que consiste em passar as mãos nas chamas ou engolir um carvão ardente; este rito não parece obrigatório, mas é freqüentemente praticado (podendo, além disso, ter lugar tanto nas cerimônias públicas quanto na iniciação), tem por objetivo verificar a veracidade do transe, desmascarando os casos possíveis de simulação. De fato, é compreensível a utilidade de uma verificação do estado de completa inconsciência das filhas-de-santo antes das cerimônias derradeiras, uma vez que não devem saber o que com elas foi feito no decorrer da iniciação, tudo esquecendo ao regressarem à vida profana. Porém o que se pretende então, como se vê, é verificar a autenticidade de um estado psíquico, e não a personalidade ou a identidade de um verdadeiro deus.

A fixação do *Orixá* na cabeça da filha não se faz senão lentamente, etapa por etapa, desde a entrada no santuário até o tenebroso mergulho que lhe marca o fim. O caráter progressivo destas etapas se manifesta por um conjunto de símbolos: os cabelos são primeiro cortados com uma tesoura, depois rapados; o crânio é primeiro regado com o sangue de animais de duas patas, depois de quatro patas; a carne é primeiro tatuada, depois são abertas incisões, etc. Durante todas estas etapas, a candidata vive num aposento pequeno, *camarinha* em português, *aliaché* em africano, sob os cuidados da segunda sacerdotisa, a mãe-pequena. Não tem o direito de falar aos visitantes de *candomblé*, só pode se comunicar com eles batendo uma das mão contra a outra, o que se chama *paó*. Algumas

(46) E. CARNEIRO, *o. c.*, pág. 75.

vezes traz no tornozelo, como sinal de submissão, uma pulseira de guizos, o *xaoró*.

Cada uma das etapas se inicia por um sacrifício a Exu — intermediário obrigatório entre os homens e os *Orixá* —, e outro aos *Egum*, isto é, não a todos os mortos em geral, mas somente aos antepassados da candidata. No decorrer da primeira cerimônia, os cabelos são cortados apenas com uma tesoura para facilitar a descida do deus; a cabeça é regada com o sangue de aves, e previamente já o fora também com uma infusão das ervas do santo; a filha, então, cai em estado de transe. No decorrer desta primeira cerimônia que se segue imediatamente ao banho, à mudança de trajes, e à entronização de que já falamos, é que se faz ao mesmo tempo, em geral, lavagem das contas, o *bori*, tudo de mistura com esta primeira fixação da divindade. Fixação, como vemos, ainda leve pois até este momento não foi ainda verificada a afirmação do *babalaô*.

Muitos meses passarão entre esta primeira fixação e a última, no decorrer dos quais terão lugar os "ritos de passagem", para empregar a expressão de Van Gemep, assim como os da confirmação, já citados. E no decorrer deste período intermediário que se faz a educação da esposa do *Orixá*, como a candidata passa então a ser chamada: *iaô* ou *iaubô*. É verdade que esta, em geral, conhece os cânticos e as danças, pois desde a mais tenra infância viveu à sombra dos *candomblés*; assistiu já às festas, já conhece muita coisa; mas é preciso que se aperfeiçoe nesse conhecimento, passando por assim dizer da experiência empírica ao conhecimento organizado. Deve aprender termos *nagô*, ouvir os mitos explicativos, familiarizar-se com os deveres e obrigações de sua tarefa futura. É a "escola da selva" transplantada da África para a cidade da Bahia. O termo "escola" é bastante exato; um de meus informantes comparava a estada da candidata na *aliaché* à escola primária, dizendo que a instrução prossegue pela vida toda; se quisermos atingir os graus mais elevados da hierarquia, é preciso passar em seguida pela escola secundária... Como em todos os estados de passagem, nos quais a personalidade está morta sem ter sido ainda substituída por nova, o corpo da *iaô*, no decorrer deste período, está em tal estado de vulnerabilidade que toda uma série de *eho* se torna necessária; alguns destes tabus a acompanharão pela vida toda, como por exemplo a interdição de comer os alimentos *eho* de seu próprio *Orixá*; mas outros não valem senão para o período intermediário e desaparecem depois. Trata-se de proi-

bições de ordem alimentar e principalmente de ordem sexual. Durante toda a iniciação, é preciso que se conserve "limpa de corpo", isto é, sem nenhuma relação com homens. O que, entre parêntesis, destrói certa lenda ainda viva entre os brancos que faz da *aliaché* um aposento de orgias e que pretende que o *babalorixá* aproveita do estado de submissão, de inconsciência destas mulheres, para delas abusar. Se algumas vezes casos deste gênero se produzem, o que é possível, em todo caso não se passam senão em terreiros em franca decomposição, mas não nos tradicionais. Com efeito, o *babalorixá* temeria muito atrair a cólera divina com a violação de um *eho*, e a punição de seu gesto seria de fato automática.

Os dias se sucedem: com o fim de evitar qualquer encontro desagradável, vai a *iaô*, acompanhada da "mãe-pequena", tomar seu banho na fonte sagrada enquanto a noite ainda não se dissipou completamente. Totalmente despida, é friccionada com "sabão da Costa". Depois regressa ao santuário, onde aprende os segredos do *candomblé*. Todavia, o termo de segredo não é muito exato, pois não se trata de modo nenhum de lhe transmitir ensinamentos esotéricos. Ensinam-lhe simplesmente o que seu estado, tuturo de "filha-de-santo" exige que saiba. Trabalha também na confecção das vestes litúrgicas que envergará no momento da cerimônia de saída, ou dos trajes que usará, mais tarde, durante as grandes festas públicas, o que tudo fica guardado no terreiro. De vez em quando uma cerimônia, como por exemplo a da confirmação do nome do *Orixá* dono de sua cabeça, corta a monotonia de seus dias.

Toda esta parte da iniciação, assim como aquela que imediatamente a segue, está colocada sob o signo de Oxalá. Trata-se de um rito de criação: uma nova personalidade está em vias de ser modelada. Oxalá é justamente o deus da criação. Foi ele o encarregado pela divindade suprema, Olorum, de fabricar a terra e o mar; não pôde, na verdade, se desincumbir inteiramente da missão por ter bebido vinho de palma em demasia no decorrer da viagem; isto não impede, porém, que com o auxílio de Odudua, seja realmente um dos criadores do mundo. Em todo o caso, foi quem criou sozinho o homem que o habita, quem modelou o primeiro casal, Okikischi e Ifé⁴⁷. Vai,

(47) FROBENIUS, *Mithologie de l'Atlantique*, trad. francesa (1949), págs. 162-63 e principalmente HERMANN BAUMANN, *Erschöpfung und Urzeit des Menschen in Mythos des Afrikanischen Volker* (Berlín, 1936), pág. 132.

pois, presidir toda a parte da iniciação que se segue aos ritos preliminares de entrada no *candomblé*, e este patrocínio de Oxalá é simbolizado pelo uso de vestimentas brancas por parte da *iaô*, o branco sendo a cor de Oxalá.

Terminada a aprendizagem, confirmado o *Orixá*, resta "fixar" o santo mais fortemente e de maneira definitiva, à cabeça. Começa-se, como na primeira parte, por oferecer sacrifícios a Exu e aos Egum. Raspa-se inteiramente o crânio da candidata com uma faca virgem; seja para que o santo possa penetrar por qualquer orifício como afirmam alguns habitantes da Bahia, seja para levar a candidata ao estado de criancinha que vai nascer para uma vida nova, o que me parece mais verossímil — certo é que frequentemente a depilação se estende aos pelos das axilas, do púbis, de todas as partes do corpo, é completa. O que confirma esta última suposição é que as filhas que vi na *camarinha*, deitadas por terra e recobertas por um grande véu branco, nesse momento preciso da iniciação, se pareciam estranhamente com larvas que esperam o momento de se metamorfosear em borboletas. Depois da depilação, tem lugar a lavagem da cabeça com uma infusão de ervas; outras ervas são igualmente enfiadas na boca, para serem engolidas. Tal lavagem tem grande importância, pois é o que determina a posse; por isso o segredo de sua composição é cuidadosamente guardado. Manuel Querino afirma que a maconha (ou liamba) faz parte da preparação; é possível; também muitas vezes vi suco de jurema em poder de sacerdotes (é verdade que todos de tipo banto). Ambas as plantas têm efeitos tóxicos e agem sobre o sistema nervoso⁴⁸. Mas não basta que a *iaô* seja possuída, é preciso que ela o seja pelo dono de sua cabeça. Eis por que a infusão se modifica conforme a divindade em questão, cada qual possuindo suas folhas especiais. No entanto, esta precaução apenas não é julgada suficiente. Com *efum* (pó branco diluído na água) são desenhados no crânio liso os desenhos simbólicos da divindade; e é esta a razão da importância primordial que os sacerdotes atribuem ao *efum*, rito que de certo modo individualiza a força divina que se desencadeia. Nina Rodrigues dele nos oferece boa descrição: "O desenho pretendia representar um capacete por meio de raios divergentes que par-

(48) M. QUERINO, o. c., pág. 71 e nota do editor. Jurema: *Acacia jurema*, leguminosa, mimosacea (Martius); Maconha: *Cannabis sativa* indica.

tiam de um primeiro pequeno círculo traçado na parte mais elevada do crânio e daí se dirigiam para a periferia. Concêntricos a este primeiro, outros círculos de diâmetro gradualmente crescente se sucediam a pequenas distâncias até o limite da circunferência horizontal máxima da cabeça⁴⁹. Acrescentemos que o círculo superior delimita o lugar por onde passará a divindade a fim de tomar definitivamente posseção de seu cavalo, e que outros desenhos mais individuais se ajuntam a este, pelo menos nos casos de que fui testemunha ocular, como o machado duplo de Xangô, o arco e flecha de Oxosse. Animais de duas patas são finalmente mortos, e o sangue coagula, espalhado no crânio, nos ombros da iniciada, colando-se então nele penas da ave. A iab está agora em tal estado de inconsciência, que se lhe pode impunemente traçar no corpo, com uma lâmina virgem de barbear, a ou as tatuagens da nação a que pertence o candomblé. As filhas dos Gege têm no braço uma cruz e sete barras verticais — as dos Quêtu uma cruz e três barras verticais. E então que a iab vai sair pela primeira vez; mas não é ainda uma saída pública, somente as pessoas já iniciadas podem assistir a ela.

Que nos seja permitido emprestar de Nina Rodrigues a narrativa desta primeira saída, pois nunca tivemos ocasião de observá-la: "... a orquestra, composta de cinco *tabaques* (tambores pequenos) e quatro cabaças..., começava na sala onde eu me achava, a invocação do santo. A um sinal ou ordem do regente, todos os *tabaques* foram colocados reunidos no centro da sala e ao lado vieram depor um prato com obi (noz de cola) e moedas de cobre, e uma quartinha de água de santo, tirados do santuário. O regente levantou-se, fez ligeira genuflexão sobre o joelho esquerdo e concentrou-se como em oração. Depois tomou da quartinha, lançou um pouco de água de cada lado dos *tabaques*, e em seguida deitou na boca um punhado de obi. Mastigou os obi, e, tomando os *tabaques* um a um, e invertendo-os, foi lançando dentro de cada um o obi mastigado. Aos *tabaques* seguiram-se as cabaças com que empregou processo semelhante. O regente passou então o prato de obi aos outros músicos, dos quais cada qual tomou a sua noz e pôs-se a mastigá-la. Música e canto começaram então a invocar ou chamar o santo⁵⁰. A este apelo musical, a candidata recai no

(49) NINA RODRIGUES, o. c., pág. 83.

(50) *Ibid.*, pág. 81.

estado de posseção, do qual tinha saído pouco antes, para permanecer em estado de *erê* (de que trataremos longamente mais tarde). A crise pode ser mais ou menos violenta. Porém, nesse estágio do cerimonial, é preciso que não o seja muito. Se demasiado dramática, é porque a lavagem da cabeça foi forte demais; nesse caso, disse-me um informante, é preciso modificar-lhe a composição, ajuntando folhas que "temperam" o poder das primeiras. Em todo o caso, se o transe for muito forte, o *babalorixá* "despacha" o santo mergulhando a mão na água fria (já vimos que os *Orixá* temem a água fria), tocando com ela cabeça, seios, nuca e pés da *iab*: "O ato de *despachar* o santo é um momento melindroso; é mister muita vigilância para não suceder que pessoas de má índole aproveitem a ocasião para dar comida ou bebida contrária ao *anjo da guarda* da pessoa, sob pena de fazê-la perder a fala por algum tempo, ter a cabeça sem governo e dar-se ao abuso de bebidas alcoólicas"⁵¹.

A segunda saída tem lugar nove dias depois, e obedece ao mesmo ritual da primeira. A única diferença é que o efum é feito, desta vez, com pó azul e vermelho, em lugar de giz branco.

A terceira saída tem lugar no 17.º dia, depois do grande banho de sangue, o *sundidê* dos africanos e desta vez, como estamos chegando ao fim, não é mais o sangue de aves, mas o de "animais de quatro patas" que será utilizado. Os tambores tocam fora da *abachê*, todas as portas estão fechadas pois é proibido ver o que se passa no interior. A *iab* recebe no torso nu o sangue de bodes ou carneiros, que jorra das cabeças cortadas. Exatamente no lugar que fora anteriormente delimitado pelo primeiro círculo do *efum*, faz-se-lhe no alto do crânio, com uma faca virgem, um pequeno orifício. Naturalmente, enquanto tudo isto se passa, está ela na mais completa inconsciência; desceu para as trevas mais espessas, fez-se-lhe noite total no espírito⁵². O corpo é em seguida pintado com o pó branco.

(51) MANUEL QUERINO, o. c., pág. 80.

(52) CLOUZOT, o. c., págs. 228-30; JOSÉ MEDEIROS, "A purificação pelo sangue", *O Cruzeiro* (Rio de Janeiro, 15-8-1951), págs. 26, 77, 104. As duas reportagens, efetuadas por pessoas que assistiram a cerimônias proibidas, que não podem ser vistas nem fotografadas, são interessantes como documentos vivos. Mas infelizmente nada trazem de novo ao que já conhecíamos através das informações orais. Mesmo a abertura do orifício no crânio, de que Clouzot não fala, mas a respeito da qual Medeiros insiste, como se fosse algo de inédito, já era conhecida.

(*) desde o alto do crânio até o púbis, e compreendendo também braços e antebraços, mas desta vez o *efum* é constituído de pequenos pontos redondos e brancos. A que corresponde esta mudança de desenhos? Seja-me permitido formular aqui uma suposição: os pontos brancos constituem, na África, uma das características de Oxum, e Oxum sendo a deusa do amor, não se poderia utilizá-los para manifestar simbolicamente que a fabricação da nova personalidade por Oxalá está terminada e que o momento do parto chegou? Trata-se, todavia, de simples hipótese de trabalho que nada até agora confirmou; é preciso também reconhecer que se Oxum preside ao amor voluptuoso e se as mulheres estéreis lhe pedem filhos⁵³, não temos nenhum testemunho de que desempenhe qualquer papel no parto propriamente dito.

(*) A terceira saída, depois do banho de sangue e da abertura, no alto do crânio, do caminho por onde passará daí por diante o Orixá, todas as vezes que quiser se manifestar, chama-se "dom do nome". Com efeito foi enviado à África o santo do indivíduo para buscar o nome da nova personalidade que acaba de nascer. Sabe-se que toda mudança de personalidade se traduz obrigatoriamente por uma mudança de nome. Todavia, o *babalaô* ou o *babalorixá* consultam também a sorte para saber se o nome trazido do continente negro é de fato conveniente. Deve haver identidade entre a resposta de Ifá e a intuição da *iaô* em estado de transe. O novo nome compreende sempre dois termos e, nalguns santuários, até três; por exemplo:

Xangô Atara Mozambi.

O primeiro termo é o nome genérico do santo. Mas como a divindade toma formas múltiplas, é preciso saber de que Xangô se trata: é esta a função do segundo termo. O terceiro designa a região em que vive o Xangô em questão e, de maneira assaz inesperada, no exemplo que aqui citamos esta região não é senão o... Moçambique!

A cerimônia do "dom do nome", em africano *Orunkó*, é pública e reveste-se sempre de grande beleza, com a entrada ritual da nova iniciada sob um grande véu branco, o *ala*, que forma sobre ela um pálio triunfal, com a multidão reunida que

(53) FROBENIUS, o. c., pág. 217.

atra flores naquele corpo sempre trêmulo, sacudido por convulsões divinas. A ou as *iaô* entram, o corpo curvado em ângulo reto, os braços pendentes para a frente, as mãos quase tocando a terra, exatamente como crianças que acabam de nascer e que não têm ainda força para assumir a posição vertical; duas *ékédi*, uma à direita, outra à esquerda, sustentam-lhe a marcha insegura e enxugam com um véu branco o suor que corre dos rostos. A ou as *iaô* que acabam de ser feitas, efetuam nessa noite três aparições sucessivas, que condensam ou resumem simbolicamente o conjunto do cerimonial de iniciação. Na primeira aparição, vêm elas com roupas comuns, lembrança do passado que acaba de ser abolido. Na segunda, vestem-se de branco, recordando o momento em que novamente foram criadas, que, como dissemos, se efetuou sob o signo de Oxalá. Na última, finalmente, cada qual tem o traje litúrgico de seu próprio *Orixá*, e constitui a afirmação de que daí por diante, no interior da cabeça, encarnam esse santo⁵⁴. E no decorrer desta última entrada na sala de dança que o *babalorixá* ou a "mãe-pequena" toma as uma após outra para fazê-las rodopiar sobre si mesmas. Então bruscamente o corpo se eleva, o cavalo salta bem alto no ar e, em meio aos *oké*, aos aplausos, ao toque alegre dos tambores, cada qual lança à multidão seu novo nome de esposa da divindade⁵⁵.

É evidente que não se pode voltar bruscamente ao mundo profano após estas núpcias místicas. No decorrer da iniciação, a personalidade antiga foi quebrada, destruída, aniquilada, para ser substituída por outra. O novo *eu* nada conhece do mundo em que deve daí por diante viver; é preciso reaprender tudo.

(54) Cf. P. VERGER, o. c., pág. 172.

(55) Passamos, no decorrer deste último parágrafo, do singular para o plural. É que nossa descrição é a descrição do esquema iniciatório, sem referência a nenhum caso concreto determinado. Na prática, raramente é feita uma filha-de-santo sozinha, devido às despesas importantes trazidas pelo ritual. As filhas que se iniciam ao mesmo tempo estão ligadas por uma solidariedade ainda mais estreita do que a existente entre as outras; dá-se o nome de "barco" a este pequeno grupo (um pouco como se dissesse que "embarcaram na mesma canoa", à maneira popular). *Oké* é o nome de saudação para o deus da caça, Oxosse; todas as divindades têm os seus gritos especiais. Posso afirmar mesmo que, ainda nas épocas de perseguições policiais e de fechamento das seitas, a iniciação continuou a se praticar, como pude constatar; mas então fazia-se às escondidas, não havia cerimônias públicas e não havia, sobretudo, acompanhamento de cantos com tambores, cujo ruído denunciaria o terreiro aos vizinhos.

Por outro lado, a personalidade nova pertence àquele que a fabricou, *babalorixá* ou *ialorixá*, tornando-se pois necessário que se reintegre na sociedade ordinária, que retome seu lugar numa família carnal. Finalmente, a iniciação custa caro, dezenas de contos de réis que é preciso pagar. Daí a cerimônia do *panam*, que tem lugar no domingo seguinte à cerimônia de dar o nome, e que corresponde a uma tripla finalidade: reaprendizagem da vida cotidiana, passagem da sociedade religiosa para a sociedade doméstica, e finalmente venda de objetos como uma contribuição da coletividade para as despesas e custo do ritual. A nova cerimônia que encerra o período de iniciação faz-nos de certa maneira passar da tragédia para a comédia. Embora tudo seja a sério — a transição de um setor da realidade para outro é, efetivamente, algo de sério que deve ser efetuado segundo todas as normas para que seja eficaz —, permite esta às *iaô* manifestar publicamente o delicioso senso de *humour* africano, que não foi ainda suficientemente estudado⁵⁶.

Dada esta multiplicidade funcional, pode-se distinguir uma série de ritos no *panam*. Antes mesmo de reintroduzir a filha-de-santo no mundo, é preciso primeiramente fazer-lhe compreender que, mesmo saindo, ela não deixa de pertencer ainda ao *candomblé*, e que os sacerdotes, não como sacerdotes mas como representantes da divindade, devem ser sempre respeitados e obedecidos. E o ritual do açoite. Os diversos dignitários do terreiro açoitam sucessiva e simbolicamente a *iaô*. A este primeiro momento, sucede a reaprendizagem das atividades cotidianas: a *iaô* executa gestos representativos: cozinhar, lavar roupa, usar o pilão, limpar peixe, fazer compras na feira, cuidar de sua *toilette*, simular o ato sexual, o parto, ninar uma boneca, passear pela cidade ao braço do marido, escovar as roupas deste ao voltar para casa... e até mesmo fumar, ouvir rádio, ir à missa. A terceira parte do *panam* é a "compra" da filha-de-santo pela família; sem dúvida para manifestar o caráter guerreiro do ritual, que é uma espécie de perseguição ou de razia. Herskovits descreve-a como uma espécie de caça pelo pai, pelo marido, ou por um *ogã* do terreiro denominado "escravo de Ogum". Mas pai ou marido, que assim tomam posse da *iaô*, devem resgatá-la dando ao sacerdote em chefe do *candomblé* uma soma

(56) Encontra-se em HERSKOVITS uma descrição minuciosa e excelente do *panam*: "The *Panam*, an Afrobahian religious rite of transition", *Les afro-américains*, págs. 133-40.

combinada de antemão. Esta compra pode também tomar a forma de leilão fictício. Ou enfim, nos santuários Gege, processa-se ao mesmo tempo que a venda destinada a recolher fundos e assim foi descrita por Manuel Querino: "... arma-se uma quitanda bem sortida de frutas, carne, peixe, hortaliças, utensílios de uso doméstico, como ferro de engomar, gamela, lenha, carvão, etc.", a que se acrescentam objetos fabricados pela *iaô* durante o período de reclusão; ao comprar estes objetos, compra-se ao mesmo tempo a filha-de-santo, ou então — se a venda desta se faz à parte —, o que é obtido com a venda destes objetos serve para pagar uma parte das despesas da iniciação⁵⁷. Naturalmente, só o pai, o marido se é casada, o noivo se deve contrair casamento pouco depois, têm o direito de comprar a nova filha-de-santo; somente no caso de ela ser órfã e muito criança para se casar é que outra pessoa pode pagar o preço e adquirir o direito de a levar; neste último caso, o comprador é conhecido de antemão pelo *babalorixá* e foi aceito para desempenhar tal papel tanto devido às qualidades morais, quanto também devido à sua situação financeira.

Há outro aspecto do *panam* que caracteriza muito bem seu papel de rito de transição e que me parece por todos os modos essencial: enquanto nas outras cerimônias públicas de iniciação a filha-de-santo estava em estado de transe, aqui aparece em estado de *eré*, que é uma espécie de êxtase calmo e infantil; ora, o *eré* é considerado como forma intermediária entre a possessão pelo *Orixá* e o estado normal. É que o santo está abandonando progressivamente seu cavalo. Terminada a cerimônia, a filha-de-santo também terá readquirido plena consciên-

(57) Antigamente, a *iaô* saía junto com os dignitários ou com as companheiras do *candomblé*, todos com seus atributos sacramentais, para visitar os diversos fiéis da seita, assim como os parentes, recolhendo fundos que auxiliassem a família a pagar as despesas feitas (M. QUERINO, *o. c.*, págs. 72-73). Parece que este costume desapareceu hoje. Herskovits não o menciona em sua descrição da cerimônia da "venda", pois nesta só se refere ao rito *nagô*; dela demos curta descrição em nossas *Imagens...*, págs. 61-62: "Quanto à quitanda, esta consiste em esteiras, frutos, objetos fabricados no silêncio e calma da camarinha, que não podem ser vendidos, mas apenas trocados. Mas — porque há sempre um mas — a quitandeira não tem licença para vender; a cerimônia se torna caricata: um homem que banca a polícia do mercado, aproxima-se para impedir a pretensa venda. É recebido com grandes golpes de pau..." O *humour* africano se reúne aqui com a comicidade de um teatrinho de fantoches.

cia, mas dormirá ainda uma noite no *candomblé*. E em seguida a conduzem, em grande pompa, à casa daquele que a comprou.⁵⁸

Durante um ano, porém, permanece ela como um ser "marginal", pertencendo ao mesmo tempo a quem a comprou, isto é, à sua família legal, e ao sacerdote que a fez. A submissão ao *babalorixá* fica simbolicamente marcada pelo uso de um colar especial, o *kélé*, vulgarmente designado pelo nome de "gravata do *Orixá*". Um ano depois ou, nos terreiros mais tolerantes, três meses apenas depois, vai ela depositá-lo aos pés da pedra de seu santo, durante uma cerimônia que pode ser pública. Isto não quer dizer que deixe de obedecer aos sacerdotes do *candomblé*; mas a obediência se restringe unicamente ao domínio das obrigações religiosas, a filha-de-santo está daí por diante inteiramente "livre" na vida "civil". Com efeito, vimos atrás que, durante sua estada na *aliaché*, a *iaô* não era mais dona de si mesma, o *xaorô* sonoro de seu tornozelo constituindo sinal de inteira sujeição, física e espiritual, àquele que a fabricava. A sujeição é forte demais para poder desaparecer de uma só vez; eis porque, assim como o transe vai se tornando *entê* antes da volta ao estado normal, a posse da filha-de-santo pelo seu novo criador se desfaz pouco a pouco. O abandono do *kélé* nada mais constitui do que a última etapa desta libertação progressiva.

Todo *candomblé* tem uma reserva de filhas e filhos-de-santo que podem um dia ser iniciados, ou que podem desempenhar funções importantes na seita, sem por isso receber as divindades; são os *abiã*. Os *abiã* praticaram os ritos de lavagem das contas e o *bori*, fazem parte do *candomblé*. Nós os consideramos, pois, como formando a parte inferior da hierarquia sacerdotal.

Uma vez praticada a cerimônia de iniciação, o indivíduo se torna *iaô* ou esposa da divindade. Trata-se, naturalmente, de um grau superior ao do *abiã*, mas não do mais elevado. No decorrer de sua vida, esta *iaô* passará efetivamente por toda uma série de metamorfoses, cada qual marcada por um conhecimento mais amplo dos "segredos" da seita. Se fizer parte de uma seita *gege* (daomeana), sete anos depois tornar-se-á *vodunsi*, pro-

(58) M. QUERINO, o. c., pág. 73, escreve que a filha-de-santo pode "comprar-se a si mesma, para não ficar dependente". Pessoalmente, não soubemos de nenhum caso de autocompra. Nos Xangôs de Recife, o *panam* não existe (ver R. RIBEIRO, o. c., pág. 68).

moção que se tornará pública pelo uso do colar especial, o *rungeté*, composto de pérolas vermelhas e de contas de coral. Ou então será *ebômin*, se fizer parte de uma nação *nagô*.

Somente depois de se tornar *ebômin* é que a filha-de-santo pode ser escolhida para desempenhar no santuário uma função especializada, além da de receber o santo, a qual lhe dá autoridade superior à das simples *iaô*. Pode por exemplo se tornar *dagã*, ou se é de grau mais recente, *sidagã*, especializada na celebração do *padê* de Exu; pode auxiliar os sacerdotes durante o serviço religioso, como *iyá méré*; pode caber-lhe a cozinha, devendo preparar os alimentos especiais das diversas divindades, tornando-se assim *iyá bassé*; se tem boa voz e boa memória, será uma *iyá têbêxê*, encarregada, nas festas públicas e privadas, de tomar a iniciativa dos cânticos, escolhendo-os e lançando-os aos músicos e aos dançarinos. A *iyalaxé* me parece ter importância ainda maior, pois é ela, como o nome indica, que toma conta do *axé*, isto é, das pedras sagradas do *peji*, dos alimentos oferecidos a estas (alimentos que só são mudados cada semana), da limpeza do santuário. Nesse trabalho, pode sem dúvida se fazer ajudar e servir pelas *iaô*, mas toda a responsabilidade é sua. E também, se a *ialorixá* ou o *babalorixá* não habitam o *candomblé*, é ela que vai morar nele, como uma espécie de administradora. Mas acima de todas estas funções está a da "mãe-pequena", ou segunda sacerdotisa, chamada em língua africana *iyá kékêrê* ou *jibonam*, a qual substitui a mãe-de-santo em caso de impedimento e muitas vezes, mas não obrigatoriamente, toma-lhe o lugar quando morre. Se o *candomblé* for dirigido por um homem em lugar de uma mulher, por um "pai" em lugar de "mãe", seu papel é ainda mais importante; é a *iaque-que-rê* que se ocupa das candidatas à iniciação, que as acompanha ao banho matinal, lava-as com sabão africano, corta-lhes o cabelo à tesoura, depila-lhes o corpo, traça o efum, etc.⁵⁹

Como se vê, não falei senão das filhas-de-santo; são muito mais numerosas do que os homens; todavia, existem também alguns "filhos-de-santo". Estes são em geral crianças que se encontravam no ventre materno no momento em que a mulher se iniciou, considerando-se então que o filho, por "participação" ao corpo da genitora, é iniciado. Em todo o caso, do mesmo modo que o posto de mãe-pequena fica mais importante quando

(59) E. CARNEIRO, o. c., pág. 92.

o terreiro é dirigido por um homem, nos que são dirigidos por mulher há necessidade de um homem para ajudá-la, e este é o encarregado do altar, ou *peji-gã*. Todavia, o papel pode ser desempenhado por alguém que não tenha passado pelos ritos de iniciação, que seja simples *ogã*.

Há duas espécies de *ogã*. Alguns são escolhidos devido apenas à situação social e financeira, servindo de protetores à seita com relação às autoridades constituídas; defendem-na contra as possíveis arbitrariedades da polícia; auxiliam-na em caso de necessidade, lançando mão de seus próprios recursos. Outros, porém, conservando algo da origem sacerdotal do termo, *oungangas* (ou sacerdotes, no Gabão), formam uma espécie de sacerdócio secundário. Há por exemplo o *peji-gã*, de que acabei de falar e que é o presidente do conselho administrativo do *candomblé*; o responsável pelo seu *peji*; o *axogum*, que é o sacrificador; o *alabê*, que toca o *rum* e dirige a música⁶⁰. O que define o *ogã* em oposição aos filhos-de-santo não é o fato de deixar de possuir um *Orixá* (cada um de nós tem sempre o seu), e sim não poder ser possuído por ele. Todo *candomblé* compreende obrigatoriamente um conjunto de pessoas que não podem, de modo nenhum cair em transe; os *ogã* do lado masculino, as *ékédi* do lado feminino, da mesma forma que também compreende obrigatoriamente uma confraria de filhas-de-santo

(60) Sobre os *ogã*, ver NINA RODRIGUES, *o. c.*, págs. 69-71; A. RAMOS, *o. c.*, págs. 69-71; M. QUERINO, *o. c.*, págs. 89-91; R. BASTIDE, *o. c.* págs. 75-79; E. CARNEIRO, págs. 69-72; D. PIERSON, *o. c.*, págs. 352-53. O P. E. BRAZIL comete dupla confusão, entre *babalorixá* e *babalaô*, entre *babalaô* e *ogã*, na frase que dedica a este grau hierárquico: "O ponto mais alto da hierarquia pertence aos Babalaôs conhecidos sob o nome de Ogãs..." (*o. c.*, pág. 241). Em Recife, não parece que existam *ogãs*, pelo menos como protetores, mas o *axogum*, o *alabê* e o *peji-gã* existem realmente; as *iaôs* são auxiliadas pelas *yaba*, que ocupam o lugar das *ékédi* da Bahia (R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 42). Todavia, encontram-se também no Recife, ao lado das *yaba*, homens que desempenham papéis litúrgicos, por exemplo, de trazer as toalhas que enxugarão o suor dos "cavalos" em transe; são os *ocurim* (GONÇALVES FERNANDES, *Xangôs do Nordeste*, págs. 47 e 81); Gonçalves Fernandes descreve, porém, uma cerimônia de entronização de *ogã* no terreiro de Anselmo, o que prova que ao menos certos terreiros locais conheceriam esse título. Torna-se a encontrar o termo de *ogã* em São Luís do Maranhão para designar os músicos da orquestra (informação pessoal); não é encontrado, ao contrário, no "batuque" do Rio Grande do Sul (M. J. HERSKOVITS, "The Southernmost Outpost of New World Africanisms", *Amer. Anthropol.*, 45, 4 (1943), pág. 505; R. BASTIDE, "Le batuque de Porto Alegre", *29th Inter. Congress of Americanists*, 1952, pág. 202). Mas ali são encontradas as *yaba*.

Ogã!
que entram em êxtase. As *ékédi*, como vimos, estão encarregadas de auxiliar as filhas-de-santo quando caem em transe, no decorrer das cerimônias públicas. Com efeito, como poderia o ritual transcorrer em ordem e de acordo com todas as normas necessárias, se bruscamente uma *ékédi*, em lugar de cuidar do cavalo de que é responsável, caísse por terra ao lado dele, sacudida por movimentos convulsivos, ou se o *alabê* abandonasse por momentos a música para dançar no meio da multidão? Mas se nem *ogã*, nem *ékédi* podem entrar em transe, existe mais, além da diferença de sexo, uma relação antitética para com as *iaô* que os opõe um ao outro. De fato, cada *ogã* está ligado a uma filha do mesmo *sato* que ele, é a "sua" filha, à qual por conseguinte auxilia e protege, mas que, por sua vez, lhe deve respeito e submissão⁶¹. A *ékédi*, ao contrário, é de certo modo a empregada, a serva piedosa e paciente de sua *iaô*.

Manuel Querino e eu mesmo já descrevemos detalhadamente o modo pelo qual o *ogã* é incorporado à seita. Note-se que não é o sacerdote que o escolhe e sim a divindade, no decorrer de uma cerimônia pública, por intermédio da *ialorixá* ou de uma filha-de-santo em estado de transe. O futuro *ogã* é então festejado pelo público, carregado em triunfo; mas pode ainda recusar, se teme não estar à altura de seu futuro posto. Aceitando, deve ficar três dias no *candomblé* para receber iniciação especial (antigamente, permanecia ali três dias inteiros; atualmente, permite-se-lhe descer à cidade durante o dia, quando tem ocupações profissionais, mas deve passar as três noites no santuário). A festa de entronização tem lugar mais tarde, até mesmo seis meses depois, e compreende obrigatoriamente a fabricação de uma cadeira, na qual ele se sentará com toda a pompa, festa cuja importância se relaciona ao mesmo tempo com a entronização das *iaô*, que também devem se sentar num banco novo quando entram no *candomblé*, e com o culto dos tronos reais ou sacerdotais encontrados na África⁶².

Acima dos *ogã*, existem ainda doze *oba* ou ministros de Xangô, no *candomblé* de Axé de Opô Afonjá. Tais ministros,

(61) R. BASTIDE, *o. c.*, pág. 75. Uma das explicações talvez da ligação entre *ogã* e filha do mesmo santo que ele, é impedi-lo de abusar de sua autoridade do ponto de vista sexual. Pois quem tem o mesmo *Orixá* não tem o direito de entrar em tais relações; seria cometer incesto (fraternidade fundada na participação divina).

(62) R. BASTIDE, "A cadeira de Ogã e o poste cebral", *Estudos afro-brasileiros*, 1, págs. 44-50.

*
escolhidos entre os *ogã* mais antigos e mais estimados do terreiro, constituem todavia criação bastante recente de Martiniano do Bonfim, depois de seu regresso da África onde fora se iniciar no cargo de *babalaô*. Ele mesmo conta como efetuou a criação depois de lembrar toda a seqüência dos reis de Oio; a rivalidade entre Xangô de um lado, o Timin e Gbonká, de outro; de que maneira Xangô se tornara uma divindade⁶³, prossegue:

Os dois guerreiros (Timin e Gbonká) que tinham provocado o desaparecimento de Xangô, voltaram à sua terra de origem. Os ministros de Xangô, os *mangbá*, instituíram então o culto do orixá... Algum tempo depois, formou-se um conselho de ministros encarregado de manter vivo o culto, que foi organizado com os doze ministros que o tinham acompanhado à terra, seis à direita e seis à esquerda. Os da direita eram Abiódún (descendente do rei Abiodun, príncipe), Onikôyi, Aréssa, Onanxókún, Obá Télá e Olugban. Os da esquerda, Aré, Otun Onikoyi, Otun Onanxókún, Ekô, Kábá Nnfô e Ossi Onikôyi. Estes ministros — antigos reis, príncipes ou governadores de territórios conquistados pela bravura de Xangô — não quiseram deixar se extinguir a lembrança do herói na memória das gerações. Eis porque, no Centro Santa Cruz do Aché de Opô Afonjá, de São Gonçalo do Retiro, celebrou-se neste ano a festa da entronização dos doze ministros de Xangô, escolhidos entre os *ogã* mais velhos e mais prestigiosos do *candomblé*⁶⁴.

(63) É o célebre mito de Xangô, que Martiniano do Bonfim trouxe da África, e que encontramos por exemplo narrado mais longamente em FROBENIUS, *o. c.*, págs. 176-80.

(64) Prof. MARTINIANO DO BONFIM, "Os ministros de Xangô", *O negro no Brasil*, págs. 333-36. Na realidade, os Mangbá ou sacerdotes de Xangô são, na África, em número de seis: Ona, Otun, Osi, Ekerin, Ekarun, Ekefa. As informações seguintes provêm de uma carta de P. VERGER, datada de 21 de dezembro de 1953, estando ele na África, respondendo à minha pergunta sobre se encontrara os doze ministros na corte de Alafin de Oio, que é o descendente vivo de Xangô: "o número 12, instituído em Ofo Afoya, vem talvez do fato de que o número 12 é o de Schango, pois em torno de Alafin Oio, rei dos Iorubas, não há 12 ministros. Submeti a Alafin a lista de Martiniano, e copio aqui as informações dadas por ele — completadas por indicações encontradas na *History of the Yoruba* de JOHNSON, *The origin of the Yoruba*, pelo chefe Samuel Ojo, e *Lwe Itan Yoruba*, do mesmo:

Ministro da direita: Oba Abiodun (foi o 29.º rei dos Iorubas, tendo reinado mais ou menos em 1775 — Abiodun é o nome dado às crianças que nascem no dia da festa anual: A(ele) BI (nasc)er ODUN (festa do ano).

Onikoyi, rei de Ioyi, vassalo de Alafin Oio;

Aréssa, rei de Iréssa, vassalo de Onikoyi e portanto de Alafin;

Onanchokun, cujo título completo é Onan Ishokun Baba Oba, que é

0 100
O ritos de entronização constituem de certa maneira ritos de iniciação do *ogã* num grau mais elevado. Sua iniciação é, portanto, mais longa. Quanto às suas funções, não são muito claras. Mas, de luta sem tréguas que contra eles dirigiu a *ialorixá* atual, filha de Oxum, até conseguir finalmente impor, embora com dificuldade, suas ordens, pode-se induzir sem grande risco de erro que a finalidade principal era, do ponto de vista espiritual, velar pela importância do culto de Xangô — o que justamente uma esposa de Oxum não podia suportar sem mágoa, Oxum sendo para ela mais importante do que Xangô. Acrescentemos que, além desta função espiritual que os torna sucessores brasileiros dos *mangbá* ou sacerdotes de Xangô, formam os *oba*, do ponto de vista material e civil, o conselho administrativo do *Axé de Opô Afonjá*. Um informante nos designou como "chefes de harém"; mas é preciso atentar para o sentido exato desta expressão; ela não significa de modo nenhum direito sexual sobre as filhas-de-santo. Quer dizer apenas que, assim como um *ogã* tem sob suas ordens uma filha do mesmo *Orixá* que ele, também os *oba* têm sob sua autoridade o conjunto de filhas-de-santo que pertencem a mesma divindade deles. Entre os privilégios deste posto, podemos citar o direito de agitar o *axé* ou *cabaça de Xangô*; e, depois da morte, o de voltar sete dias após, em forma de Egum, para ditar as últimas vontades. Cada um dos *oba* da direita possui um substituto, ou segundo, que lhe toma o lugar em caso de impedimento, sucedendo-lhe após a morte.

o personagem principal por ocasião da entronização de um Alafin real; Obatela (Tela é nome reservado aos príncipes);

Olugbôn, rei de Igbôn, vassalo de Onikoyi e portanto de Alafin.

Ministros da esquerda: Aré, título que significa o primeiro em precedência, servindo muitas vezes de diminutivo a Aré Onankakanfo, generalíssimo.

Otun Onikoyi é o braço direito (2.ª pessoa de Onikoyi).

Otun Onanchokun é o braço direito (2.ª pessoa de Onanchokun);

Osi Onikoyi é o braço esquerdo (3.ª pessoa de Onikoyi);

Ekô ?;

Kabanfo — Kakanfo, general do exército.

A lista que me foi dada por outro informante, ele próprio ministro de Xangô, apresenta ligeiras diferenças para o lado direito. Por exemplo, além de Oba Abiodun, Oba Tela, há: Adofin ou Odofin (um dos títulos da sociedade nigeriana de Obgoni), Arolu (ara, título honorífico, eleito, assembléia) e Kakanfo e Aré, citados por Martiniano à esquerda". Esta mudança de lado provém certamente de que depois da época da criação, dois substitutos da esquerda passaram para o lugar de dois da direita, mortos.

Mas os diversos postos que acabamos de nomear não esgotam de modo algum a riqueza e a complexidade do sacerdócio baiano. Só falamos até agora dos postos regulares, indispensáveis ao bom funcionamento do culto, e que por esta razão são encontrados mais ou menos por toda a parte. Mas, ao lado destes, há outros cargos ou títulos sacerdotais, que porém só aparecem nos *candomblés* mais puros, nos mais rigorosamente tradicionais; não podemos saber, todavia, se têm ou não sempre titulares. Nossa impressão é de que os postos a que correspondem podem ficar anos sem titular, esperando a boa vontade dos deuses ou o acaso da sorte. Citamos entre outros o de *Ojuoba*, "olho do rei", que está ligado a Xangô e que tem também o privilégio de agitar o *xerê*; um outro mais importante, *uessa* (principalmente nos terreiros dirigidos por mulheres), que saúda as divindades, canta-lhes os louvores (devendo, então, conhecer os *oriki*, que são os cânticos de louvor africanos dos *Orixá*) e que preside aos sacrifícios; e o de *iyanaso*, que dirige o culto especial de Xangô. A primeira *iyanaso* que se conheceu na Bahia ocupava já o mesmo posto no palácio de Alafin em Oio; reduzida à escravidão, trazida para o Brasil, aqui fundou o *candomblé* do Engenho Velho⁶⁵.

Acima de todos se encontra o *babalorixá*, ou pai-de-santo, sacerdote supremo se a seita é dirigida por homem — ou a *ialorixá*, ou mãe-de-santo, sacerdotisa suprema se a seita é dirigida por mulher⁶⁶. O *babalorixá* é o chefe do culto; tem por conseguinte toda autoridade sobre o conjunto dos fiéis, indo até à possibilidade de açoitá-los se faltam com seus deveres; é quem prepara os objetos sagrados, quem dirige as festas pú-

(65) Extraímos de um relatório do *babalorixá* Manuel Victorino dos Santos as informações sobre a hierarquia sacerdotal, respeitando sua grafia dos nomes: "Ypha diz também que nas funções africanas existem a primeira e a segunda pessoa das funções; a terceira pessoa é Obabaleou, e há outras pessoas encarregadas de funções, sete ao todo, por exemplo, Oxogun, Axipia, Ronto ou Alaba Equeid, etc. etc. (*O negro no Brasil*, pág. 345). O texto completo do relatório é mais ou menos incompreensível.

(66) Sobre *babalorixá* e *ialorixá*, ver N. RODRIGUES, *o. c.*, págs. 71-73; A. RAMOS, *o. c.*, pág. 61; R. BASTIDE, *Imagens...*, pág. 74; PIERSON, *o. c.*, págs. 343-49; E. CARNEIRO, *o. c.*, pág. 92. Cf. para o Rio antigo, JOÃO DO RIO, *o. c.*, pág. 15; para Recife, diversos dados esparsos em G. FERNANDES e principalmente R. RIBEIRO, *o. c.*, págs. 41-42. Não dispomos, no momento, senão da descrição de uma única cerimônia de entronização de uma *ialorixá* (*O Cruzeiro*, 19-11-1949, R. RIBEIRO e P. VERGER, "Pai Rosendo faz uma *ialorixá*", págs. 51-54), mas como se trata de um terreiro que não é tradicional, não podemos utilizar a documentação dada.

blicas ou privadas, quem identifica as divindades que então se manifestam, quem controla os sacrifícios e as iniciações, quem consulta os *obi* (e algumas vezes os búzios) para conhecer a vontade dos *Orixá*. Se as filhas-de-santo brigam umas com as outras, deve restabelecer a ordem e a boa harmonia entre elas; se têm aborrecimentos, dá-lhes conselhos, orienta-as; dessa maneira, embora não seja senão o chefe espiritual das *iaô*, insinua-se também em sua vida privada, graças à autoridade moral que possui, e dirige-lhes amigavelmente os negócios. Pode mesmo, em certos casos, assumir o papel de curandeiro, sobretudo quando a doença tem origem mística ou sobrenatural — quando por exemplo é consequência da violação de um tabu, ou quando é "mau-olhado" atirado por macumbeiro ou feiticeiro; é preciso então, conforme o caso, proceder a um *bori* para "fortificar a cabeça", ou a uma "troca de cabeças", que é rito de contra-magia (consistindo em fazer a doença passar para um animal, que, esfregado no próprio corpo do paciente, é em seguida atirado fora como uma espécie de bode expiatório⁶⁷). Embora os *babalorixá* sejam mais numerosos do que as *ialorixá*, na Bahia, dominam principalmente nas seitas banto; nas seitas que nos interessam, as ioruba, são ao contrário as *ialorixá* que presidem à vida do *candomblé*. Suas funções são idênticas às dos *babalorixá*, mas como todavia não podem executar certos gestos puramente masculinos, têm de conservar a seu lado um *peji-gã* ou *wessa*.

Se, por um lado, os sacerdotes ou sacerdotisas supremas têm autoridade absoluta sobre os membros da confraria religiosa que dirigem, por outro lado têm também obrigações para com eles, tanto de assistência pecuniária quanto moral, o que, em plena cidade da Bahia, torna os *candomblés* verdadeiras sociedades de socorro mútuo, de auxílio fraterno, que mantêm o espírito comunitário africano. O termo de convento que às vezes é dado a tais agrupamentos convém-lhes perfeitamente. *Babalorixá* ou *ialorixá* são escolhidos obrigatoriamente entre os *ebômin*, ou filhos-de-santo que têm pelo menos sete anos de permanência no *candomblé*, desde a iniciação; recebem eles também os *Orixá*, portanto, caem também em transe, o que os distingue dos *ogã*, *oba* e outros funcionários do culto, além

(67) R. BASTIDE, "Magia e medicina nos Candomblés", *Boletim bibliográfico*, xvi, págs. 7-34. A respeito da passagem da doença a um "bode expiatório", ver N. RODRIGUES, *o. c.*, pág. 147; QUERINO, *o. c.*, págs. 83-84; A. RAMOS, *o. c.*, págs. 208-09.

do posto que ocupam. Mas não se sucedem de pai a filho ou de mãe a filha, no interior de uma mesma linhagem familiar; são ou as divindades que os designam por intermédio de Ifá, ou é o sacerdote morto, retornando sete anos depois sob a forma de Egum, que indica seu sucessor. Durante o tempo de espera, o culto fica sob a direção da "mãe-pequena". Babalorixá e ialorixá gozam, e com razão, de grande prestígio na sociedade africana, o qual vai crescendo com a idade, o número de anos de serviço, o conhecimento mais perfeito dos mitos ou dos ritos, e também às vezes com a pureza de sua ascendência africana, de sua ligação, através da tradição oral, com os templos africanos de que saíram os primeiros sacerdotes introduzidos no Brasil, seu predecessores.

I. →
X
O que quer dizer que a ascensão na hierarquia depende, em última instância, da participação mais ou menos completa à civilização africana, do tesouro de conhecimentos reunidos no decorrer dos anos, e que, para descobrir a metafísica ioruba, é aqueles que ocupam os graus mais elevados da seita que devemos nos dirigir. São em geral pessoas extremamente inteligentes, perspicazes, de uma polidez consumada, de extraordinária memória, e que sempre nos acolheram como a um "filho". Mas justamente devido a tudo isto, a transferência de conhecimentos obedece forçosamente à lei africana. Primeiramente, a isso já fizemos alusão, a transferência só pode se fazer progressivamente e dentro dos limites do posto ocupado dentro do *candomblé* pelo pesquisador; cada conhecimento novo obriga forçosamente seu possuidor a novos encargos ou, o que é melhor, a novos deveres que podem ser financeiros, e chegamos assim a uma segunda lei. A vida religiosa é dominada pela reciprocidade e pela troca. Há brancos que não o compreendem e que consideram o *babalorixá* e a *ialorixá* como pessoas hábeis que aproveitam da superstição popular para enriquecer. Não negamos que o caso pode se produzir em certos terreiros banto ou *candomblés de caboclo*⁶⁸, mas trata-se de seitas em franca degeneração, repudiadas com violência pelos verdadeiros "africanos". A informação é um dom que, como todos os outros, necessita um *contradom*, sem o qual haveria uma ruptura nas relações sociais e até mesmo no mundo. O *contradom* que, nestes *candomblés*, não é quase nunca dinheiro propriamente dito,

(68) Chamam-se *candomblés* de caboclo aqueles em que os fiéis recebem os espíritos dos índios, em lugar de divindades africanas. São *candomblés* que estão fora do objetivo deste trabalho.

mas um pedaço de fazenda, um animal que será oferecido em sacrifício, um colar, etc., compensa a perda de substância, se assim se pode dizer, daquele que ofertou uma parte do "segredo" e restabelece o equilíbrio perdido. Porém, se o *contradom* é um animal, o pesquisador fica ligado ao *Orixá*, que pode então puni-lo se empregar mal o conhecimento obtido ou que pode lhe dar a permissão de utilizar este conhecimento. (uma vez que ele, *Orixá*, recebeu com o sacrifício o seu *contradom*); o *contradom* pode ser um colar, um pedaço de fazenda que serão utilizados pelas *iaô*, de qualquer modo o pesquisador entra assim em união mais estreita com a comunidade religiosa e a transmissão oral se justifica, por isso mesmo que se tornou parte desta sociedade. Estamos, como se vê, muito longe das interpretações dos brancos, que julgam as coisas com sua mentalidade ocidental, modelada pela lei do lucro e da venda de tipo capitalista. A necessidade de compensação na transferência de conhecimentos prova, por outro lado, que esta pesquisa, cujo fim é descobrir a África no Brasil, começou bem, pois desde seus primórdios, imediatamente deparamos com um traço da mentalidade africana⁶⁹.

Somente a morte virá romper a dupla solidariedade, de indivíduo com seu *Orixá* e com a sociedade africana. É evidente que as cerimônias são diferentes conforme o grau da pessoa defunta; mas contrariamente ao que parecem sugerir as narrativas de tipo jornalístico sobre os enterros, a pompa não é simples homenagem, que seria tanto maior quanto mais estimado e mais célebre fosse o morto; a complexidade do ritual, a importância dos elementos aparentemente decorativos, a duração das cerimônias são uma imposição do estatuto religioso. Quanto mais profundos os laços que prendem o indivíduo ao *Orixá*, mais dificilmente serão quebrados depois. Os tambores, por exemplo, não acompanham o enterro de uma *iaô*, mas sim o de uma *ialorixá*, pois neste último caso é o santuário inteiro que está de luto, instrumentos musicais, objetos rituais, seres vivos. No primeiro caso, a cerimônia fúnebre durará três dias;

(69) Cf. M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie* (Paris, 1950), págs. 145-279; cf. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté* (Paris, 1949), págs. 66-86, para a definição dos conceitos que aqui utilizamos, e P. MÉTAIS, "Une monnaie archaïque, la cordelette de coquillage", *Année sociologique*, 3e Série, 1949-50 (Paris, 1952), págs. 138-42, sobre a utilização possível do dinheiro ocidental como um *contradom*. Ao estudar a estrutura da personalidade humana, encontraremos novamente o princípio da reciprocidade ou complementaridade, sob outro aspecto.

noutro caso, sete; é possível também que, noutras circunstâncias, a diversidade se prenda à origem étnica do *candomblé* conforme a "nação" a que pertence, Ijexá, Quêtu, Jeje.

Neste trabalho, nossa tarefa não é descrever o cerimonial com todos os detalhes; já o fizemos noutro, e tão minuciosamente quanto possível⁷⁰; queremos somente indicar o significado do ponto de vista da vida do *candomblé* e de seus membros. Quando a morte se aproxima do indivíduo, o *Orixá* a que pertence a cabeça foge espavorido, pois os deuses temem *Iku*, a selvagem ceifadora de homens⁷¹. A impossibilidade de cair em transe é, com efeito, sinal de próximo desaparecimento. Mas a partida do *Orixá* não impede que a divindade ronde pelas vizinhanças, e no fim da vigília fúnebre, quando o caixão sair da casa aos ombros dos que o carregam, pode acontecer que uma das assistentes desabe violentamente por terra, presa de uma crise de *santo bruto*. É o "santo" da morta que, para continuar a ser adorado e servido, escolheu para si novo cavalo. Alguns autores afirmam que esta troca de cabeça no momento da partida do cortejo fúnebre não se produz mais hoje; mas tal opinião é contrariada por outros informantes; digamos, pois, que é possível mas não obrigatório que se dê o fato⁷². Tudo depende sem dúvida do estado de espírito do *Orixá*, tomado de dois senti-

(70) Para a nação ijexá, "L'axêxê", *Les afro-américains*, págs. 105-10; para as nações daomeana e sobretudo banto, *Estudos afro-brasileiros*, III, págs. 75-104. Para o enterro propriamente dito, *Imagens...*, págs. 100-02, com alguns dos cânticos então entoados.

(71) Para Xangô pelo menos, este medo divino é explicado por um mito: "Xangô, rei de Tapa, só era poderoso nos limites de seu reino; quando dele saía, perdia imediatamente todo o poder. Um dia, tendo ultrapassado a fronteira, caiu prisioneiro de um soberano inimigo; foi acorrentado, jogado numa fossa profunda, onde ficou sete anos, até ser libertado. Por conseguinte, sabe o que é viver debaixo da terra e teme o buraco que está sendo cavado agora no cemitério; eis porque embora sendo filha de Xangô, não foram cantados os cânticos de sua divindade quando levaram D. Emília ao longo do caminho poeirento". Contudo, conclusões análogas às que meu informante dava para Xangô podem ser tiradas da história dos outros deuses: Oxalá também foi preso, jogado numa prisão subterrânea e sabe o que é "viver dentro de um buraco". Mito análogo se encontra em Cuba para Xangô: "Chango, que andaba arákira, haraposo y churriente, peleó con la muerte... Tuvo que bajar con ella al fondo de la tierra, y quando volvió dijo que allí no iria jamás y no quería la compañía de los muertos. Cuando sus omós van a morir, Chango pide que su otá se le lleven a outra parte" (L. CABRERA o. c., pág. 244).

(72) D. PIERSON, entre 1935 e 1937, ainda assistiu na Bahia a essas possessões mortuárias: o. c., págs. 355-56.

mentos contraditórios; de um lado, o medo da morte que o faz fugir para o mais longe possível; de outro lado, o desejo de possuir novo cavalo que continue seu culto; não se pode saber de antemão qual das tendências acabará por arrastá-lo. O defunto, porém, não estava somente ligado à divindade pelo fenômeno da possessão, como também, de modo certamente menos espetacular embora mais contínuo e mais eficaz, através da pedra, dos objetos sagrados do *peji* pessoal, diversos objetos que só para ele tinham valor. Em trecho anterior, insistimos suficientemente sobre esta participação alcançada através da lavagem e do sangue, não sendo necessário voltar a ela. Tais objetos serão então colocados no caixão ao lado do corpo, e é o que explica frases no gênero desta, de Nina Rodrigues: "No cemitério das quintas dos Lázarus, preferido pelas pessoas pobres, encontram-se comumente, por ocasião de serem revolvidas as sepulturas antigas, de envolta com os esqueletos, inúmeros fetiches e ídolos africanos"⁷³. Mas o morto deixou outros objetos ainda, que não estão em sua casa mas se encontram no próprio recinto do *candomblé*; não podem servir a nenhuma outra pessoa, pois foram ligados unicamente àquele que acabou de morrer; constituem de certo modo seus "pertences", são elementos constitutivos de sua personalidade. Far-se-á, pois, um *despacho* com tais elementos litúrgicos; depois de ter perguntado aos *Orixá* ou a *Ifá*, com o auxílio dos búzios, o lugar onde as vestes, as insígnias, etc., devem ser abandonadas, mar, água doce, floresta... — os filhos do terreiro se dirigem ao lugar designado para tudo ali atirar, e em seguida regressam sem olhar para trás nem uma vez. No caso do sacerdote ou da sacerdotisa suprema, teoricamente seria o *peji* todo inteiro que deveria ser assim "despachado"; eis talvez o que explica a descoberta, no início do século XIX, de admiráveis esculturas africanas jogadas à praia pelo mar; na realidade, hoje, também neste caso são apenas os bens pessoais ou os "pertences" particulares que são eliminados, de modo idêntico ao das filhas-de-santo. Nina Rodrigues afirma que se o *Orixá* encontra novo cavalo no dia do enterro, este toma os instrumentos litúrgicos do defunto, o *despacho* tendo lugar somente quando tal não se verifica: "Se o *orixá* não encontra quem aceite as responsabilidades de prosseguir no culto que dirigia o morto; ou se não acha nos presentes algum digno dessa honra, as insígnias e or-

(73) NINA RODRIGUES, o. c., pág. 153.

namentos, os ídolos e seus altares são levados, a horas mortas, em misteriosa procissão, a uma água corrente, a fim de que o regato, o rio ou a maré vazante os conduzam à África, onde, estão certos os negros, infalivelmente irão ter⁷⁴. Nada nos permite endossar esta conclusão; o *despacho* aparece como parte obrigatória de todo ceremonial fúnebre, tenha ou não o *Orixá* do morto uma cabeça que o substitua.

Em si mesmo, não apresenta o enterro nada de muito interessante para nosso objetivo, embora conserve ainda certos traços africanos; o morto impõe aos que o carregam uma marcha hesitante, com um passo para a frente e outro para trás, mas tal ritmo titubeante não está ligado a nenhum rito divinatório, como acontece na África ou entre os negros da Guiana, onde constitui a procura daquele que atirou a morte sobre o defunto. Cenas de dor podem ter lugar, pessoas podem chorar; mas em conjunto não se trata de cerimônia triste, pois é somente o corpo que se enterra. O *ori* ou espírito permanece, e é preciso proceder em seguida à sua expulsão. Não tem outra finalidade o ritual do *axexé*. Não é destituído de perigos e aqueles que a ele assistem são obrigados a tomar precauções especiais para não serem possuídos pela alma do morto; usam, por exemplo, um bracelete de palha em torno do pulso. Não podem também sair do *candomblé* funerário enquanto não estiver terminada a expulsão, sob pena de levarem consigo a morte a outras casas. Uma vez que o *ori* partiu para se tornar Egum, resta fixá-lo à casa dos Egum do terreiro, para que daí por diante possam lhe ser prestadas as honras necessárias. Mas já aqui intervém novo sacerdócio, que ultrapassa os limites deste ou daquele *candomblé*; teremos, pois, de voltar mais tarde ao problema.

Se o morto é um *babalorixá* ou uma *ialorixá*, o ceremonial fúnebre ainda não está terminado. Pois no decorrer de sua vida, tanto um quanto outro iniciaram grande número de *iaô*, que assim ficaram a eles ligadas. Existe, pois, uma última participação a ser rompida, além da que liga o *Orixá* à cabeça e que se desfez por si mesma durante a agonia, pela própria vontade do deus espavorido; além da que unia os objetos litúrgicos ao defunto; além da conexão entre o *ori* e o corpo: é a parti-

(74) NINA RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, pág. 352. Uma das esculturas estudadas pelo autor em questão, cofre rodeado de quatro figuras, foi encontrada embrulhada num pedaço de linho fino, na praia do Bonfim (A. RAMOS, "Arte negra no Brasil", *Cultura*, 2, pág. 201).

cipação social entre o sacerdote e sua confraria. O sacerdote impôs sua mão à cabeça das iniciadas para ali colocar o deus; é preciso agora "tirar a mão da cabeça", pois tendo-se ela tornado defunta e tendo os *Orixá* medo da morte, talvez as *iaô* não voltem mais a cair em transe. Em todo o caso, devem estas pertencer a uma autoridade viva, não podem permanecer filhas de um Egum! Infelizmente ainda nos falta uma boa descrição desta cerimônia. Não temos sobre o assunto senão as informações muito insuficientes de Manuel Querino; seja-nos, porém, permitido citá-las, uma vez que não dispomos de outras:

"Por falecimento da *mãe* ou *pai* do terreiro, uma das primeiras cerimônias em homenagem à memória do extinto consiste em *tirar a mão da cabeça*. Quem assumiu a direção do *candomblé* designa um dia, de ordinário depois dos sufrágios pela alma do antecessor, para realização daquele ato. Cada *pessoa feita* contribui com a quantia de cinco mil-réis, e mais uma navalha nova, pombos, galinhas, patos, etc. No dia marcado reúnem-se todos na casa do *candomblé*. Aí o indivíduo mais idoso toma da navalha que traz um dos presentes, e com ela procede a depilação da cabeça. A medida que se vai concluindo esta operação sacrifica-se uma das aves e o sangue é derramado na cabeça depilada, sendo que as mulheres o conservam coagulado até o dia seguinte, quando procedem à lavagem da cabeça. Este preceito é de rigor e tem por fim obstar a que seja vítima de algum malefício a pessoa que o deixar de observar⁷⁵.

Certo número de conclusões se desprende, todavia, deste texto. Notamos primeiramente que o rito é necessário; não porque a *iaô* que o deixe de seguir corra o risco de um malefício qualquer, como pensa Querino; mas porque de outra maneira ela pertenceria a um Egum. Esta situação lhe traria desgraça, pois imediata e diretamente dela resultaria a morte que visaria

(75) M. QUERINO, *o. c.*, pág. 101. R. RIBEIRO, para Recife, faz também alusão a esta cerimônia, mas que só teria lugar, nesta cidade, para as esposas ou concubinas do sacerdote (*o. c.*, pág. 132). No Rio, ao contrário, antigamente, esta cerimônia também tinha lugar para todas as *iaô*, como devia se observar também por toda a parte: "Quando as filhas-de-santo morrem... existe uma obrigação que consiste em rapar uma parte da cabeleira para saber se o Deus também parte, e o *babalorixá* procura um colega para lhe tirar a mão do defunto" (*As religiões no Rio*, pág. 29). Como se vê, este texto não muito claro reúne duas cerimônias, a da raspagem do crânio das filhas que morrem, e a do *babalorixá* que tira a mão do morto de sobre as *iaô*.

reunir a filha-de-santo em questão a seu chefe espiritual. Verificamos em seguida que a seqüência dos ritos obedece à ordem inversa da iniciação; a lavagem com sangue precede a lavagem com as ervas. Um de meus informantes fez o reparo, seguindo idêntica orientação de pensamento, que o desaparecimento do *Orixá* se processa na ordem inversa de sua criação ou fixação no decorrer da iniciação. Mas é evidente que o cerimonial deve ser infinitamente mais complexo ainda do que aquele que o texto nos sugere, e que as diversas espécies de participação da *iaô* e do *babalorixá* devem ser cortadas umas após as outras, começando pelas mais fortes para terminar pelas mais fracas.

A iniciação tem por fim fazer o indivíduo entrar no *candomblé*. Os ritos funerários têm por missão fazê-lo sair, ou mais exatamente, visam outra entronização, agora sob a forma de Egum. Pois, se me permitem utilizar a expressão cristã, o *candomblé* é também uma comunhão de santos, e não unicamente de vivos.

Quem estuda os *candomblés* não deixa de se impressionar pela falta de ligação orgânica entre eles. Cada seita ou terreiro é autônoma, sob a dependência de um pai ou mãe-de-santo que não reconhece nenhuma autoridade superior à sua. Constituem mundos à parte, espécies de ilhas africanas no meio de um oceano de civilização ocidental, e não continente ou bloco aglutinado. É possível que os membros de um *candomblé* vizinho ou amigo venham assistir às cerimônias, por ocasião de festas públicas; e neste caso presta-se-lhes homenagem; os tambores, por exemplo, mudam de música para tocar os ritmos da "nação" do visitante; as filhas-de-santo em êxtase vêm abraçá-lo num rito especial de polidez⁷⁶. Mas trata-se de simples relações de vizinhança, que não ultrapassam o plano das homenagens mútuas, e que não impedem, subjacentes, conflitos entre *babalorixás*, ciúmes, rivalidades entre *candomblés*.

É certo, também, que os *candomblés* tradicionais nasceram por cissiparidade, a partir de uma célula única. O mais antigo de todos é o do Engenho Velho, que deu nascimento depois ao do Gantois, e mais tarde ao de Opô Afonjá. Mas estes novos terreiros, uma vez formados, tornam-se inteiramente independentes da célula-mãe de que derivaram, e com o decorrer dos anos a rivalidade pode até suceder à primitiva ami-

(76) R. BASTIDE, "O cerimonial de polidez", *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, xcvi, págs. 97-100.

zade. É verdade que todos estes grupos se organizaram, em 1937, numa *União das Seitas Afro-brasileiras da Bahia*, mas trata-se de instituição artificial, de defesa coletiva, segundo o modelo dos sindicatos, e que nada têm absolutamente de africano, nem em suas origens, nem em sua constituição, deixando além disso a cada *candomblé* autonomia total.

Esta autonomia, que de modo nenhum negamos, não deve encobrir, porém, outro fenômeno — a existência, fora dos *candomblés* propriamente ditos, embora ligados a eles, de sacerdotes que de certa maneira recobrem o conjunto do sistema, ou pelo menos recobrem os terreiros de uma mesma "nação". Vimos, com efeito, que os ritos de entrada necessitam, como condição prévia, a consulta ao colar de Ifá ou aos búzios. Vimos que um dos momentos mais importantes da iniciação é a lavagem da cabeça com o banho de ervas. E finalmente que após a morte, o Egum se fixa num santuário especial, no qual daí por diante pode ser invocado. Tudo isto escapa ao *babalorixá* ou à *ialorixá* e é da competência de sacerdotes especiais, *babalaô*, colhedores de ervas, evocadores de mortos, aos quais vários *candomblés* diferentes podem apelar. Os *babalaô* têm sido, segundo julgamos, muito negligenciados; neste trabalho restituímos, pois, a eles o lugar de primeira plana que merecem. Examinando o mundo dos *candomblés* unicamente através dos *candomblés*, corre-se com efeito o risco de deixar escapar o que é para nós essencial: a estrutura da civilização africana. Ora, entre as estruturas mentais e as estruturas sociológicas, a correspondência é estreita.

Os *candomblés* podem perfeitamente estar separados ou serem rivais. Estão ligados entre si por uma mesma realidade de que participam todos, a da civilização africana. É este o vínculo que nos interessa; os *babalaô*, os sacerdotes dos Ossaim, ou dos Egum, exprimem esta comunidade de crenças e de mentalidade por estarem, na maior parte das vezes, sobrepostos a várias seitas. Já no capítulo inicial de apresentação, como se pôde notar, não descrevemos o *candomblé* como instituição e sim como sistema de participações (a instituição não constituindo, segundo pensamos, senão a cristalização de todo um conjunto de participações entre os homens, as coisas e os *Orixá*) — isto é, desde o início o encaramos em termos de civilização e de metafísica africanas.

O ESPAÇO E O TEMPO SAGRADOS

"O negro de Cuba guarda com espantosa tenacidade a crença na espiritualidade da floresta", escreve Lydia Cabrera, iniciando seu livro *El Monte Igbo Finda*; e cita a propósito toda uma série de testemunhos característicos da boca dos velhos negros daquela região: "Os Santos estão mais na floresta do que no céu"; "os Santos nascem na floresta e nossa religião também nasce na floresta"; "lá residem os Orishas, Elegguá, Oggun, Ochosi, Oko, Ayé, Chantô, Alláguna. E os Eggun — os mortos Eléko, Ikús, Ibbayés¹". Citamos estes textos porque provêm de uma região em que, como na Bahia, o culto dos Orixá se conservou. Indicam com perfeita nitidez a mesma oposição entre floresta selvagem e cidade civilizada, que Varagnac descobre no folclore europeu, entre o bosque sagrado onde vivem fadas e mortos, e os campos cultivados que se apertam em torno da aldeia². Encontramos no Brasil oposição análoga e teremos de voltar a ela quando falarmos da colheita das eivas.

Mas apesar de tudo uma diferença radical existe entre Cuba e a Bahia: aqui os Orixá não vivem no mato ou na floresta; vivem sempre na África, na terra longínqua de onde foram arrancados os escravos para serem trazidos à força para as Américas, e que chamam de *Itú Aigé* (ou iú aô), a "terra da vida". É de lá que vêm, atraídos pelo sangue dos sacrifícios ou pelo toque dos tambores, seja para comer, seja para dançar encarnados no corpo amoroso de suas filhas. Cada divindade foi sem

(1) LYDIA CABRERA, *El Monte Igbo Finda, Ewe Orisha, Vtitifinda*, pag. 13.

(2) A. VARAGNAC, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, 1948, cap. VIII: "Les champs et la brousse."

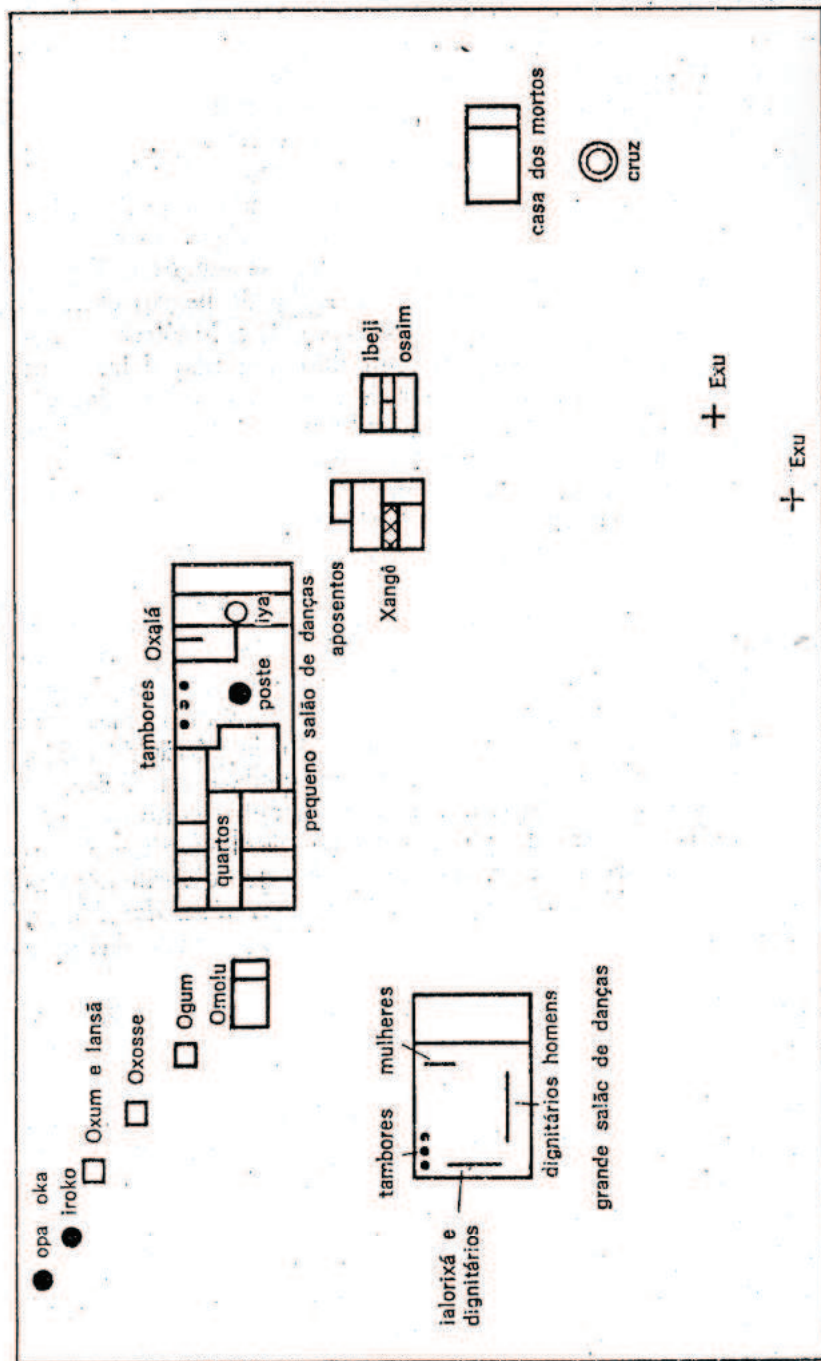
dúvida "fixada", como vimos, em pedras, em pedaços de ferro, na cabeça de seus filhos, e isso por meio de ritos especiais; mas a divindade ela mesma, esta reside no país de seus antepassados. Encontrei até num terreiro o mito simbólico de uma árvore cujas raízes atravessariam o oceano para unir os dois mundos; seria ao longo de tais raízes que viriam os Orixá, ao serem chamados. Do mesmo modo, as almas dos mortos, embora "fixadas" também num santuário contíguo ao *candomblé*, deixam o Brasil depois do enterro para se juntarem à grande legião dos espíritos ancestrais. O suicídio de negros escravos não tinha, muitas vezes, senão esta causa. E a hipótese formulada por Tschudi para explicar um fato que não deixava de espantá-lo, o número muito maior de suicídio nas fazendas dos "senhores bons" do que nas dos senhores cruéis³. O que para Tschudi não passava de hipótese, é confirmado por D'Assier, que nos traz, neste ponto, o testemunho oral dos próprios escravos: "para voltar o mais depressa possível à nossa terra"⁴.

Assim, a primeira oposição entre sagrado e profano é a oposição entre África e Brasil; por conseguinte, o sagrado não poderá existir na Bahia como nas outras cidades brasileiras senão na medida em que a África for previamente transportada de um para outro lado do oceano. E a primeira consagração de que devemos nos ocupar (havendo em seguida outras, mas que pressupõem esta primeira): a africanização da pátria de exílio, ou de preferência, o *candomblé* como um pedaço da África.

Vemo-nos aqui obrigados a recorrer a outro culto que não o dos Iorubá; mas, como logo se verá, não corremos risco de engano ao generalizar para todos os terreiros o que é verdade principalmente nas seitas de origem daomeana. *A Casa das Minas*, de São Luís do Maranhão, se compõe de várias salas que

(3) TSCHUDI, *Reise Durch Süd-Amerika*, II (Leipzig, 1866), págs. 76-78; talvez, diz ele, muitos desses escravos fossem príncipes ou pequenos soberanos na África, que se matavam com o fim de tornar a encontrar os antepassados, unindo-se a eles no outro mundo.

(4) D'ASSIER, *Le Brésil contemporain* (Paris, 1867), págs. 26-28. D'Assier nos conta, a propósito, historietas significativas. Vários escravos tinham jurado se matar para voltar à África; mas, no último momento, só um teve a coragem de se enforcar; o feitor fez descer o cadáver, cortou-lhe a cabeça dizendo: "Se quiser voltar agora para sua terra, que me importa! Mas a cabeça dele ficará aqui, e todo o filho da p... que fizer o mesmo, terá sorte igual: voltará, mas sem cabeça". O escravo que contava esta história a D'Assier acrescentava: "O senhor sabe, ninguém pode reconhecer o caminho de sua casa quando não tem mais a cabeça para guiar a gente".



rodeiam um pátio umbroso, ou melhor, um pomar de árvores frutíferas, de plantas medicinais e de flores, que se chama *gume*; entre as salas, aquela em que se encontra o *peji* (ou *pendomi*, ou *pódône*), é designada por termo semelhante, *comé*. As duas palavras não são mais do que corruptelas do nome do país de onde vieram os fundadores da Casa das Minas, o Daomé; lembro-me ainda da terna insistência de Mãe Andresa, corrigindo-me cada vez que eu dizia Daomé: "Não, meu filho, Dagomé (ou Dagumé)". Nunes Pereira, cuja mãe era uma das filhas-de-santo desse terreiro, escreve: "Esse *Gume*, como o *peji* foi "assentado", também... Naquele chão foram ocultos objetos trazidos da África, semelhantes aos que se acham no *peji*, no chão do triângulo simbólico"⁵. Assim, tanto um quanto outro dos lugares sagrados da casa dos *voduns* são designados por um termo idêntico que significa o Daomé. Há muita razão para pensarmos que o termo de *gume* ou *gomé* ou *Dagomé* não é também desconhecido na Bahia; o célebre e discutido *babalorixá*⁶ João da *Gomea* é designado pelo nome do sítio em que se localiza seu terreiro. *Gomea*, embora o terreiro seja na realidade banto, o termo *Gomea* indica evidentemente a existência anterior e no mesmo local de um *Dagomé* trazido da África.

Os Iorubá, contudo, não dão o nome de suas localidades natais aos santuários. Mas estes não deixam de ser, também, pedaços da África plantados em pleno coração do Brasil. Não da África profana, mas de uma África mística. A porta de entrada é assinalada pela casa de Exu, do mesmo modo que cada aldeia Iorubá possui um altar de Exu⁷ no limite que a separa dos campos. Os grandes templos disseminados em toda a extensão da Nigéria são encontrados igualmente no *candomblé*, onde lhes foi dada posição equivalente à posição geográfica que ocupam na África. Por exemplo, a casa de Oxum está situada o mais perto possível da bica ou da fonte sagrada, do mesmo modo que em Oshogbo o templo de Oxum está próximo do rio que traz

(5) NUNES PEREIRA, *A Casa das Minas* (Rio, 1947), pág. 38.

(6) Vimos, com efeitos, que o *babalorixá*, deve obrigatoriamente passar pelas cerimônias de iniciação. Porém, não deixam de existir alguns que são designados pelo nome de "clandestinos", ou de "feitos do pé para a mão", e que são acusados de terem usurpado o título por ambição, sem a passagem prévia pelos ritos anteriores; tais *babalorixá* são então anatematizados pelos *candomblés* tradicionais. João da *Gomea* é um dos *babalorixá* clandestinos.

(7) G. PARRINDER, *La religion en Afrique Occidentale*, pág. 80.

o nome desta divindade⁸; a casa de Oxosse se esconde na parte arborizada do santuário que figura uma floresta, pois é ele o deus dos caçadores africanos; a casa de Omolu se localiza obrigatoriamente fora da habitação principal, e assim também os tempos de Buku, sua mãe, ou os conventos de Schankanna, na Nigéria, que devem estar fora do recinto da aldeia⁹; a casa de Oxalá, no terreiro tradicional de Opô Afonjá, é distinta da de Xangô, porque os templos nagô destas duas divindades se encontram em cidades diferentes embora ligadas, Ilé ifé e Oio; como o de Oxosse, o santuário de Ogum fica mais longe, no meio das árvores, porque entre os Ioruba também não se encontra na cidade, e sim no meio dos bosques¹⁰; o de Iya (a Iemanjá dos Grunci) é uma espécie de beirada de poço incrustada de conchas, porque o poço se liga à água, que é o elemento de Iya.

Vê-se então que o *candomblé* é uma África em miniatura, em que os templos se tornaram casinhas dispersas entre as moitas, quando as divindades pertencem ao ar livre, ou então cômodos distintos da casa principal, se são divindades adoradas nas cidades. Quando o terreiro é muito pequeno, todas as divindades urbanas podem se encontrar concentradas num *peji* único, mas as outras ficam de fora. De qualquer modo, o lugar do culto na Bahia aparece sempre como um verdadeiro microcosmo da terra ancestral.

O microcosmo, todavia, não seria ainda senão simples cenário plantado em solo brasileiro, se cerimônias particulares nele não fixassem à força os *Orixá*. Daí uma segunda consagração, que se junta à primeira para lhe dar sentido completo. Não há *candomblé* sem *axé*. Nunes Pereira nos diz que a *Casa das Minas* de São Luís do Maranhão repousa em objetos trazidos da África; não sabemos se o mesmo se dá para os grandes *candomblés* tradicionais da Bahia. É muito possível, pois é certo que no decorrer das guerras que opuseram as diversas dinastias africanas, sacerdotes foram feitos prisioneiros e enviados

(8) P. VERGER, *Dieux d'Afrique*, pág. 186.

(9) G. PARRINDER, *o. c.*, págs. 49 e 65.

(10) L. FROBENIUS, *Mythologie de l'Atlantide*, pág. 197.

Barroquinha se transportou para o Evangelho Velho, seus *axé* foram desenterrados para serem levados para o novo santuário; pôde-se interpretar esta transferência como um sinal do valor dos antigos *axé*, talvez derivado de sua origem africana, embora outras hipóteses sejam também verossímeis. Em todo o caso, e é isto que importa, o *candomblé* não se torna lugar de culto senão depois de consagrado, e a consagração consiste em enterrar os *axé*.

É sabido que *axé* "designa em nagô a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de todas as coisas". B. Maupoil escreve que se trata do correspondente ioruba da *baraka* árabe nos países magrebinos, do *mana* polinésio e melanésio, da *orenda* dos iroqueses, do *manitu* dos algonquinos¹². No Brasil, o termo se conservou para designar algo de diferente, mas que tem em comum com os outros significados o fato de se tratar de um depositário de força sagrada: significa em primeiro lugar os alimentos oferecidos às divindades, em seguida as ervas colhidas para o banho da filhas iniciadas e também para curar doenças; finalmente, o

(11) E. CARNEIRO, *o. c.*, pág. 31.

(12) B. MAUPOIL, *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, pág. 334, nota 1.

(13) ONEYDA ALVARENGA confunde o *oxé*, que é o machado duplo, de origem cretense, utilizado por Xangô como sua insignia real, com o *axé*; mas, feito este reparo, vemo-la enumerar com cuidado os diversos sentidos do termo, através dos livros aparecidos na época sobre o *candomblé*, e as informações recolhidas pela missão folclórica do Departamento de Cultura: "plantas consagradas a orixás, portadoras de virtudes curativas; alimentos sacrificiais; apetrechos ou fetiches de orixás; frutos (sementes) e substâncias destinadas ao tratamento de fetiches" (informações da Missão Folclórica); "plantas e substâncias usadas nos ritos de iniciação de filhos-de-santo e ogãs" (GONÇALVES FERNANDES); "folhas, eifum, pomba, etc., trazidos da África ou comprados na Bahia para 'sentarem' os santos" (Missão Folclórica); "pano da Costa" (MANUEL VITORINO DOS SANTOS); "alicerces mágicos da casa do *candomblé*" (E. CARNEIRO); "ervas, herbas, rituais de folhas durante a iniciação" (MMA):

à noção tão cara aos antropólogos, de *mana*. E a força sagrada, divina, que todavia não pode existir fora dos objetos concretos em que se encontra, de tal modo que a erva que cura é *axé*, e que o alimento dos sacrifícios é também *axé*" (*Catálogo ilustrado do Museu Folclórico*, págs. 209-11).

fundamento místico do *candomblé*¹³. Um provérbio citado por A. B. Ellis diz que "o sangue é o axé de tudo quanto respira"¹⁴. Eis porque, como vimos, é através do banho de sangue que se estabelecem, no mundo africano da Bahia, todas as relações entre os objetos, os seres humanos e os *Orixá*; fazem-se todas as participações, todas as mudanças de força. O terreiro construído nos subúrbios da cidade pode imitar a África, mas não passaria de caricatura se também não participasse do mundo sobrenatural. Daí a cerimônia de enterrar os *axé*, análoga à que se passa na África, porém com uma diferença de que precisamos dizer algo.

Não temos, é certo, senão poucas informações sobre o rito de consagração, que não é rito público. Mas Parrinder pôde obter de certos sacerdotes alguns dados sobre o modo pelo qual procedem para elaborar as coisas sagradas. Vemos então, e era de esperar, que os *axé* variam de acordo com os deuses: os ingredientes que servem para o santuário de Sakpata¹⁵ não são os mesmos que entram num santuário de Xangô¹⁶, e estes diferem dos que servem para um templo de Ogum¹⁷. O único ponto de semelhança é que, em todos os casos, se cava um buraco no chão e os objetos são postos no fundo. No Brasil, porém, a novidade é que o *candomblé* não é templo de uma única divindade; como dissemos, é um resumo de toda a África mística. Pode, sem dúvida, ser votado de preferência a esta ou àquela divindade, que efetivamente é a da "cabeça" de seu fundador ou fundadora¹⁸; mas apesar disso, compreende aposentos para todo o conjunto do panteão ioruba, sendo que, no decorrer das festas, todos os *Orixá* são chamados a comparecer e dançar, e, além do mais, na sua confraria entram filhos e filhas pertencendo a todos os deuses africanos que "baixam". Eis porque o *axé* do *candomblé* deve condensar todos os *axé*, exatamente como o terreiro é um resumo de todo o território nagô. Geralmente, o que será enterrado sob o poste central ou mastro litúrgico, será então a "água dos *axé*", segundo a expressão de Edison Carneiro¹⁹, isto é, "o líquido que contém um

(14) A. B. ELLIS, *The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*, pág. 68.

(15) PARRINDER, *o. c.*, págs. 86-88.

(16) *Ibid.*, págs. 88-89.

(17) *Ibid.*, pág. 89.

(18) No decorrer de nossa primeira estada na Bahia, dos 86 santuários recenseados (e havia outros mais), observamos: 13 casas de Omolu; 7 de Oxosse; 6 de Oxalá; 5 de Xangô; 5 de Ogum; 4 de Oxum, 2 de Oia; 1 de Oxumaré.

pouco de sangue de todos os animais sacrificados, cada divindade tendo seus animais obrigatórios²⁰; assim como também um pouco de todas as ervas que pertencem aos diversos *Orixá*²¹. Feito isto, pode-se abrir o terreiro: está pronto a receber os fiéis e a se encher de presença divina.

Naturalmente, cada *candomblé* é obrigado a se adaptar ao sítio em que está construído, no alto de uma colina, no flanco de uma elevação; e também às dimensões às vezes extensas, outras vezes mais restritas, do terreno que possui. Haverá, pois, variações em sua construção. Todavia, todos os que pertencem às nações ioruba têm caracteres comuns. Em primeiro lugar, a existência de pelo menos dois Exu. O primeiro se encontra situado numa casinhola perto da porta de entrada, vela sobre o *candomblé*, abre e fecha-lhe as portas, é de certo modo o porteiro do local. Não tem temperamento fácil, pelo contrário é muito ciumento e até mesmo maldoso; por isso, para impedi-lo de sair sua casa é fechada a cadeado e todo visitante, para que sua cólera não se desencadeie, deve lhe oferecer, ao entrar, um presentinho: charuto, pedaço de fumo de rolo, alguns niqueis. O segundo está enterrado no limiar da casa principal ou aninha-se atrás da porta da entrada; recebe o nome de "compadre", o que indica que, ao contrário do outro, não é mau sujeito. Protege a casa e seus habitantes, naturalmente sob condição de receber o que lhe é devido. Tal dualidade é tipicamente africana, mas, ao que parece, com modificações funcionais: "Não existe conflito algum entre o *Legba* do portão e o do aposento, escreve Mauppil a respeito do Daomé. Este protege todo o terreiro contra qualquer desgraça, principalmente contra malefícios. Aquela evita que a desgraça ali penetre; impede as influências estranhas, enquanto o *Legba* do aposento garante as pessoas da casa contra si mesmas"²².

Ultrapassado o portão e rendida homenagem ao Exu que o guarda, encontramos-nos diante de uma verdadeira aldeia africana, perdida no meio das árvores, das moitas, das ervas selvagens, formigando de gente por ocasião das festas e nunca despovoado, mesmo em dias comuns. Uma cabra, um carneiro, erram por vezes de um lado para outro, à espera de serem sacrificados às divindades. Deparamos imediatamente com a dua-

(19) E. CARNEIRO, *o. c.*, págs. 116-17.

(20) R. BASTIDE, *Estudos afro-brasileiros*, I, quadro v, coluna 6 (animais sacrificados aos diversos *Orixá*).

(21) *Ibid.*, quadro v, coluna 7 (plantas dos diversos *Orixá*).

(22) B. MAUPPIL, *o. c.*, pág. 83.

o sangue = axé

Traco
marcado p
Traco
aliquis ali casa

lidade dos cultos africanos, que aqui se manifesta pela oposição das duas partes do *candomblé*, a *ilé-orixá* ou casa das divindades, e a *ilé-saim* ou casa dos mortos. Tal dualidade, que na África corresponde ao duplo culto dos *Orixá* e dos antepassados, era encontrada sob as mesmas denominações na capital do Brasil, em meados do século XIX²³, ainda existe hoje no Recife, mas aí a *ilévsaim* recebe o nome de "quarto de Balé"²⁴; esta parte do santuário parece ter desaparecido em Porto Alegre, talvez devido ao caráter mais proletário da religião, o que impede o sacerdote de comprar terreno suficientemente vasto para compreender mais de uma habitação. A casa dos mortos está o mais afastada possível da dos *Orixá*; efetivamente, como vimos, estes últimos temem a morte, com exceção de Iansã que a venceu e que, por esta razão, é algumas vezes chamada a deusa dos cemitérios. A *ilé-saim* compreende dois aposentos: uma sala onde estão pendurados os retratos dos antigos membros mortos e um quarto que constitui o verdadeiro santuário e em que se encontram, enterrados em potes, os Egum ali "assentados" sete anos depois de sua morte. Só este último é que existe no Re-

(23) J. RAIMUNDO, *O negro brasileiro*, pág. 114; JOÃO DO RIO, *o. c.*, pág. 43.

(24) R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 40 e pág. 133. Pensamos que o termo *balé* é uma contração do termo *igbale*, que designa o lugar dos mortos *ara orum*, de que é encarregada a sociedade dos Egum na África.

(25) JOSÉ LIMA, *A festa de Egum*, pág. 7. CLOUZOT, que pela penetração às ocultas, escreve: "Quanto aos mistérios... são de uma puerilidade desconcertante. Por exemplo: esta casa dos mortos, cujos segredos são tão terríveis, que é tão ciosamente guardada que mesmo as filhas-de-santo do terreiro não têm o direito de nela penetrar. Pedreira e eu conseguimos, na noite passada, abrir-lhe a porta única com uma chave falsa (menos fácil de conseguir do que se poderia imaginar). Muito esforço, remorso e medo desperdiçados. Nada encontramos, a não ser terrível cheiro de mofo. A casinhola está dividida em dois compartimentos que se comunicam. No primeiro estão expostos retratos dos defuntos mais respeitáveis da seita; no segundo, o santo dos santos, há uma coleção de potes de barro recobertos de panos brancos, com a eterna oferenda: acaçá, azeite-de-dendê, pipocas". Deve-se ler toda a seqüência para bem se aquilatar a incompreensão de Clouzot, embora as informações que presta sejam quase sempre exatas. Efetivamente, foi muito trabalho desperdiçado. Pois tudo ficaria sabendo se simplesmente tivesse lido o livro de José Lima. Poderia também ter pedido respeitosamente licença para visitar a casa; pois ela é realmente proibida às mulheres, mas não aos homens, e além do mais não existe fechadura na porta, portanto não há necessidade de se arranjar chave alguma. Quanto ao "mistério", só existe quando os sacerdotes dos Egum fazem suas invocações: com efeito, uma parte da cerimônia é proibida ao público — a parte que se passa no interior da casinhola.

cife, e sua porta é guardada por um Exu, preside a uma imagem de Iansã de *Balé*, guardiã divina das almas dos mortos. Um dos caracteres destas *ilé-saim* é a ausência de qualquer abertura, à parte a porta de entrada, tanto se teme que os mortos venham perturbar os vivos ou importunar seus vizinhos, os *Orixá*.

A *ilé-orixá* é muito mais vasta, pois se estende sobre a quase totalidade do terreiro, e se decompõe num certo número de habitações ou de aposentos, tendo, cada um, função bem diferenciada²⁷.

A *ilé-orixá* é antes de mais nada um templo, e como tal guarda todos os objetos em que as divindades se fixaram: pedras, pedaços de ferro, tambóres, etc.: mas é também um convento onde são iniciadas, onde são formadas as *iab*, e onde as *iab* uma vez "feitas", encarnam as divindades nas danças públicas. Finalmente, como é necessária uma certa quantidade de pessoal para vigiar, cuidar, controlar templo e convento, a *ilé-orixá* é ao mesmo tempo moradia. Podemos deixar de lado este último aspecto, embora certas salas de moradia não deixem de desempenhar seu papel na vida mística da *ilé-orixá*; a cozinha, por exemplo, onde são preparados os alimentos tanto dos deuses quanto dos homens, ou ainda a sala de visitas, que muitas vezes está cheia de clientes, à espera de um conselho ou de uma ordem do *bahatorixá* ou da *ialorixá*. O convento compreende a *aliaché*, isto é, o aposento em que se faz a iniciação, e o salão de danças, que é naturalmente o mais espaçoso de todo o edifício. O salão está dividido em dois por uma balaustrada, que delimita a localização de dançarinos e dançarinas; atrás dela

(26) R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 40. O *quarto de Balé*, que R. Ribeiro visitou, se distingue dos da Bahia pela substituição dos potes onde são fixados os mortos por buracos no chão destinados a receber os alimentos e o sangue dos animais sacrificados.

É todavia provável que, como na Bahia, em Cuba, no Haiti, etc., haja também potes, mas estes se encontrariam então dentro de um buraco. A cerimônia da fixação das almas nos potes foi descrita no Haiti por L. MAXMILLEN, *Le vodou haitien*, págs. 163-81, e por A. MÉTRAUX, "The concept of Soul in Haitien Vodou", *Southwestern Journal of Anthropology*, II, 1946, págs. 90-92.

(27) Descrições detalhadas de *candomblés* são encontradas em todos os livros citados; os mais detalhados, porém, são os de E. CARNEIRO, *o. c.*, pág. 21 (Engenho Velho); PIERSON, *o. c.*, pág. 361; R. BASTIDE, *Imagens...*, pág. 72 (Opô Afonjá); NINA RODRIGUES, *Animismo...*, pág. 64; A. RAMOS, *O negro brasileiro*, pág. 63 (Gantois).

se colocam os espectadores, os homens de um lado e as mulheres do outro; finalmente, num canto sobre pequeno estrado, a música. Como já indicamos distinguem-se no templo os Orixá do ar livre e os outros Orixá. Os primeiros, Omulu, Ogum, Oxosse, têm seus santuários separados do corpo do edifício; os outros vivem num ou em vários aposentos da casa principal; mas, esteja o quarto do Orixá no interior ou no exterior da casa, seja-lhe ou não dado um nome especial (sala do trono de Xangô, sala do tanque de Iemanjá...), todos são *peji*; ali se encontram, em travessas ou em pratos, as pedras feitas²⁸, com os alimentos que lhes foram oferecidos, tudo recoberto por toalhas bordadas²⁹, as insígnias das divindades³⁰, e às vezes esculturas africanas³¹ ou imagens de santos católicos³². As vestes litúrgicas das *iaô* estão quase sempre guardadas no interior de baús ou de armários, na parte da *ilé-orixá* consagrada a habitação. Os tambores, nos intervalos que separam as cerimônias, permanecem cobertos por suas *ojas*³³.

Tais são os elementos indispensáveis de todos os *candomblés*. Mas muitos deles possuem também uma fonte sagrada onde as filhas-de-santo vão tomar seus banhos, de onde se tira a água para a lavagem das pedras, e que se dá a beber como um teste de "pureza do corpo" (se a pessoa manteve relações sexuais na noite anterior, a água fá-la adoecer). Estas fontes têm nomes diferentes, conforme a divindade que as protege: fonte

(28) A respeito das pedras, ou *ota*, ver O. ALVARENGA, *o. c.*, págs. 206-09. A pedra de Xangô é uma pedra de raio; a de Iemanjá, um seixo marítimo; a de Oxum, uma pedra lisa de fundo de rio; a de Omulu é cheia de buracinhos, como se tivesse cicatrizes de varíola. Vi em casa de Joana de Ogum uma pedra viva de Xangô que, segundo me disseram, cresce de ano para ano.

(29) Há fotografias de algumas dessas toalhas em O. ALVARENGA, *o. c.*, pranchas 101-18, e comentários págs. 213-18.

(30) P. VERGER e CARYBÉ, *Orixás*, págs. 9-16.

(31) NINA RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, págs. 241-54 (com fotografias); A. RAMOS, "Arte negra no Brasil", *Cultura*, 2, págs. 189-212 (com desenhos e fotografias); ODORICO TAVARES, "A escultura afro-brasileira na Bahia" (com fotos de P. VERGER), *O Cruzeiro*, 14-abril-1951, págs. 59-62 e 64.

(32) Devido às correspondências que se estabeleceram entre as divindades e os santos católicos, e que estudamos em nossa tese principal.

(33) HERSKOVITS, "Tambores e tamborileiros...", *Boletim latino-americano de música*, vi (1946), pág. 105.

de Oxum³⁴, água de Xangô, bica de Oxalá... Vê-se também muitas vezes, nas moitas emaranhadas, uma ou duas árvores cujos galhos trazem pendurados pedaços de pano branco chamados *oja*, e ao pé dos quais se encontram garrafas, pratos, recipientes de toda espécie. Uma dessas árvores, a gameleira-branca (*Ficus doliarica*, religiosa?) é identificada com o Iroco, a árvore sagrada dos africanos, e é preparada exatamente como se prepara uma pedra ou uma filha-de-santo, isto é, fixando-se dentro dela a divindade; daí por diante torna-se objeto de culto, não pode mais ser tocada por ninguém, e se lhe cortassem os galhos, deles correria sangue³⁵. No Recife mais particularmente, nalgumas festas, cânticos são algumas vezes entoados em sua honra; mas não tem filhos, não monta nenhum cavalo. Não se deve confundir estas árvores sagradas com as dos terreiros banto, que constituem as suas *ilé-sain*: as almas das filhas-de-santo mortas vêm habitar em seus ramos (de onde talvez se desprendam para entrar no ventre de uma mulher que passa e continuar, assim, o ciclo das reencarnações, como sucede na África).

O espaço sagrado é, pois, o espaço fechado entre os muros ou os limites do terreiro. Todavia, fora dos *candomblés* existem outros lugares que os africanos também consideram sagrados. Por exemplo, no tempo de Nina Rodrigues, a "pedra de Ogum" se encontrava num município vizinho ao da capital.

De forma de paralelepípedo irregular e colocada na encosta de um vale, à margem da estrada, a pedra tem a face voltada para o sul, enterrada no solo até quase o meio, mas a face norte, com mais de dois metros de altura, está toda descoberta. A pedra tem mais de três metros de comprimento e apresenta na face norte uma escavação ou entalhe natural que se estende até à face superior. Sobre esta pedra encontram-se de contínuo vestígios ou restos de sacrifícios, sangue, penas de aves, conchas marinhas, etc. A primeira vez que fui visitá-la, fiquei surpreendido de encontrar sobre a pedra um bom punhal, dentro de uma bainha de couro... Os laivos de ferrugem que se começavam a formar indicavam bem que ali tinha sido depositado havia poucos dias ainda... O punhal pertencia a um negro casado que tentara assassinar com ele a própria esposa e

(34) Em CLOUZOT há a fotografia de uma fonte de Oxum, *o. c.*, pág. 84.

(35) Uma bela fotografia de VERGER mostra o Iroco de Pai Adão, em Recife, *Dieux d'Afrique*, fotografia 47.

fora ali colocado por ordem de *Ogum*, que naqueles dias se tinha manifestado à mãe do terreiro³⁶

Na Bahia mesmo, existe ainda a pedra de Oxumarê, perto do mar, que apresenta anfractuosidade semelhante a uma pia de água benta; as jovens mães ali vão para de certo modo batizar os filhos, a concavidade estando sempre cheia de água de chuva e das misturadas. Sinal feliz é nesse momento aparecer no céu um arco-íris: Oxumarê está abençoando a criança que lhe apresentam. Os cultos de Iemanjá e de Oxum, deusas da água salgada e da água doce, reclamam principalmente oferendas atiradas na margem ou de uma barca em alto-mar. Os presentes — sales, água-de-colônia, flores, espelinhos, pentes, pois ambas as divindades são igualmente vaidosas, dão lugar a procissões solenes como as organizadas por Joana de Ogum, ou a grandes festas populares, como a do “presente de Iemanjá”; neste último caso, o barco que se afasta da praia para levar o “presente” para longe, no meio do oceano, é verdadeiro *candomblé* marítimo, com as filhas-de-santo, os tambores, em torno do enorme cesto de presentes doados pelos fiéis. Todavia, não é qualquer ponto da praia que pode ser utilizado para tais manifestações; há lugares privilegiados, como o Dique, Montserrat, a praia do Rio Vermelho, etc.³⁷

Não há, portanto, contradição, entre o que acabamos de dizer e a afirmação anterior de que o espaço sagrado é o espaço delimitando unicamente o *candomblé*. Efetivamente, os lugares profanos só revestem um aspecto religioso na medida em que

(36) NINA RODRIGUES, *Animismo...*, págs. 47-49. É preciso notar que antigamente os assassinos tinham o hábito de oferecer os facões ainda cobertos de sangue ao *peji* de Ogum, em homenagem.

(37) A. RAMOS, *o. c.*, págs. 307-14; E. CARNEIRO, *Religiões negras*, págs. 51-60; R. BASTIDE, *Imagens...*, págs. 122-28 e págs. 228-29; ODORICO TAVARES, *Bahia*, págs. 69-81. A festa do “presente de Iemanjá” existia também em Recife e Porto Alegre, mas tinha caído em desuso, tendo sido retomada pelo “espiritismo de Umbanda”, de origem negra; assim associada ao espiritismo, a cerimônia se desenvolveu de maneira extraordinária no decorrer destes últimos anos, no Rio de Janeiro (ELSÉE LESSA, “As rosas de Iemanjá”, *O Cruzeiro*, 5-fevereiro-1949, pág. 3; JOÃO MARTINS, “Nas praias”, *idem*, 20-janeiro-1951, págs. 92, 94 e 96) e em Porto Alegre (CARLOS GALVÃO KREBS, “Presente a Iemanjá”, *Revista do Globo*, 1-janeiro-1950, págs. 28-31), e muito recentemente até em Santos, o porto de São Paulo (*Folha da Manhã*, 31-julho-1955). Para a forma antiga e mais propriamente africana e tradicional, ver JOÃO DO RIO, *o. c.*, págs. 182-87 (note-se a ligação, encontrada na Bahia, entre o culto de Oxumarê e de Iemanjá, pelo fato de a pedra de Oxumarê se situar à beira-mar).

se tornam um prolongamento exterior do terreno. O texto de Nina Rodrigues, citado, mostra bem que a pedra de Ogum estava ligada a um santuário vizinho e que uma *ialorixá* cuidava dela. A pedra de Oxumarê está também em relação estreita com a vida das seitas africanas e, no dia 24 de agosto, é ali celebrada uma festa que Edison Carneiro chama de “festa da purificação”. Quanto às festas de Oxum ou de Iemanjá, estão sempre organizadas, controladas e dirigidas por um *candomblé* determinado; e o mar ou o lago não se tornam sagrados senão unicamente no local por onde passa o *candomblé*, e apenas enquanto dura a cerimônia. Foi por isso que, por ocasião da festa dos presentes, a 2 de fevereiro, um de nossos amigos negros fez-nos tirar os sapatos para banhar os pés no vaivém das ondas, sendo que várias pessoas tinham trazido garrafas vazias para guardar um pouco da água cortada pela esteira do barco, pois ela possuía toda a espécie de virtudes curativas e profiláticas; mas no dia seguinte, nesse mesmo lugar, a água não era mais do que água salgada comum. Não podíamos encontrar melhor prova de que somente o espaço do *candomblé* é realmente o espaço sagrado, e que os outros espaços não adquirem caráter místico senão na medida em que se puserem, de uma maneira ou de outra, em participação com o primeiro.

Mas este espaço sagrado será também um espaço mítico? A construção do templo lembraria a criação do mundo? Representa o presente os gestos das divindades antigas? Pode parecer que não à primeira vista. As casas dispersas no terreiro são casebres de sapé ou de tijolos, como todas as da Bahia, quadrangulares em vez de arredondadas, e que nada têm de africano. O homem se adaptou a seu novo meio geográfico e cultural; pediu emprestado ao branco as técnicas dos pedreiros, a planta das habitações.

Todavia, desde nossa primeira viagem à Bahia, ficamos vivamente impressionados por um traço arquitetural que ninguém tinha ainda assinalado: a existência, no meio do salão de dança, de um poste central³⁸. Este poste não podia ter função arquitetônica, não era suporte do teto uma vez que não existia nos terreiros banto, fosse qual fosse a dimensão das salas de dança; e, pelo menos num caso, no *candomblé* de Oxumarê, não ia até o teto. Por outro lado, tinha função ritual evidente: era

(38) R. BASTIDE, “A cadeira de Ogã...”, *Estudos afro-brasileiros*, I, págs. 44-50.

em torno dele que giravam as filhas-de-santo em suas rodas extáticas, e era também a seus pés que, nas cerimônias mortuárias ou *axexé*, se depositavam os pratos de oferenda, os potes de barro da morta, os pratos contendo farinha ou dinheiro miúdo. Um estudo comparativo levou-nos a encontrar este poste noutras regiões da América, também atingidas pela civilização africana. No Brasil mesmo, é encontrado ainda no Piauí, como um dos raros traços africanos conservados no interior de uma religião que sofreu fortes influências ameríndias³⁹. No Haiti, eleva-se também um pilar, chamado *poteaumitan* no centro do terraço descoberto em que se desenrolam as danças, e em seu pé são desenhados os *vevé*, são depostos os objetos sagrados, são saudados os deuses; em torno dele gira também a roda das *vodúnsi*⁴⁰. Este poste, cercado de vasos de flores e de velas⁴¹, entrou até no culto protestante de Trinidad. Para que semelhante traço de arquitetura se tenha conservado com tal força, a ponto de se introduzir em seitas tão pouco tradicionais quanto a dos "Encantados" do Piauí, ou a dos "Hurleurs" de Trinidad, é preciso que corresponda a algo de muito importante. Com efeito, é ao pé deste pilar que se enterra, na Bahia, o *axé* do terreiro; contudo, sua importância não deriva daí, tal fato não constitui senão consequência da importância dele: é porque o pilar representa algo simbolicamente extraordinário que foi escolhido como o lugar onde se vai depositar o *axé* da consagração.

Jacques Roumain cita um cântico dirigido a Loko, isto é, à mesma divindade que nosso Iroco brasileiro (Loko é seu nome daomeano), no qual se encontra o seguinte verso:

Eyal poteau-a planté Nègue Atisou.

(39) L. DA CÂMARA CASCUDO, *Dicionário do folclore brasileiro*, pág. 245, Art.: "Encantaria": "Há uma forquilha central (*Guna*), em cuja base fica uma laje com velas acesas... Depois, o pai-de-santo, acompanhado de todos, fica no meio da sala, dançando ao redor da *Guna*... Na fase de possessão, a devota aproxima-se da *Guna*, deixando a roda onde a cantiga fica mais acelerada e viva... Manifestou-se o espírito do caboclo, um dos mais "fortes". O "aparelho", dançando e contorcendo-se, agarrou-se à *Guna* (forquilha central)".

(40) L. MAXIMILIEN acredita-o de proveniência indígena (*o. c.*, pág. 23). A tese é inaceitável. Maximilien, porém, pretende ver em quase tudo traços de civilização ameríndia, mesmo em elementos incontestavelmente africanos.

(41) M. J. e Fr. HERSKOVITS, *Trinidad Village*, pág. 192 (e desenho pág. 191).

O termo "poteau" não pode designar aqui senão o Loko, uma vez que na cerimônia descrita não se menciona ainda o *poteaumitan*. O *poteaumitan* só aparece no fim, no momento do sacrifício ao Tambor Assoto (r); cava-se então um buraco no solo e nele se finca uma estaca, entoando:

Eehl plantez poteau	Eehl plantez le poteau
Plantez poteau (bis)	Plantez le poteau (bis)
Eehl plantez poteau	Eehl plantez lo poteau
Assôtô Micho, planté poteau li	Assôtô Micho a planté son poteau
Eehl plantez poteau	Eehl plantez le poteau
Abobo (ter). ⁴²	Abobo (ter).

Pode-se perguntar então se o poste não seria simplesmente a imagem, em pedra, da árvore Iroco. Mas também se pode supor que Iroco é sagrado porque seu tronco venerável lembra o poste central. Tanto mais que no Haiti a mitologia tradicional se desagregou completamente e que o *vodoun* se tornou ali um culto nacional, muito mais do que a conservação de pura sobrevivência africana⁴³. A ligação entre o poste e a árvore pode ser válida, mas nada informa sobre seu sentido; se vai da árvore para o poste, ou ao contrário do poste para a árvore. Devemos, pois, reiniciar inteiramente a busca.

(42) J. ROUMAIN, *Le Sacrifice du Tambour-Assoto (r)*, págs. 34-50.

(43) A passagem da mitologia Fon à legenda haitiana é facilmente visível no livro de MILO MARCELIN, *Mythologie vodou*, Pétionville. As histórias dos deuses são histórias locais. Do mesmo modo que os Nagô da Bahia aceitaram certas divindades provenientes do Daomé, os Arada do Haiti aceitaram certas divindades nagô. Eis por que determinados capítulos da *Mythologie vodou* nos interessam a título comparativo (tomo I, págs. 11-24, e tomo II, págs. 59-82). Devemos, todavia, notar que a ligação entre o poste central, a árvore do mundo e o Iroco ou Loko é também encontrada na Bahia, embora menos estreita do que no Haiti. Depois do canto a Obatalá, no *candomblé de Opô Afonjá*, canta-se imediatamente o canto de Loko. Por que esta união entre Obatalá e Loko? pergunta o etnógrafo português E. CORREIA LOPES ("Vestígios da África no Brasil", *O mundo português*, 63, 1939, págs. 112-14). Lopes formula a pergunta mas não dá resposta. Na realidade, a única explicação possível seria que a árvore e o pilar são dois símbolos do membro viril do deus do céu. No Recife, no terreiro de Pai Adão, canta-se para Iroco imediatamente depois de Exu, Ogum e seu irmão Oxósse, e antes de Oxumaré, o arco-íris; em todos estes casos, e no começo das cerimônias, estamos lidando com divindades que ligam o céu e a terra, e podem servir de intermediárias entre o mundo natural e o mundo sobrenatural; aqui, pois, aparece ainda Iroco como o "árvore do mundo" (GONÇALVES FERNANDES, *Xangôs do Nordeste*, pág. 62).

Sabe-se que entre os Ioruba, o casal divino primitivo é constituído por Obatalá, o céu, e Odudua, a terra, e que da união do céu e da terra nascem Aganju, o firmamento, e Iemanjá, as águas. Sabe-se também que este casal em cópula é representado por duas metades de cabaça, fechadas uma sobre a outra uma figurando a abóboda celeste, a outra a terra fecundada — cabaça sagrada chamada *Igba*. Porém algumas vezes esta cabaça é indicada como o símbolo de Oxalá, e então estamos mais próximos do Brasil; Oxalá é considerado hermafrodita, isto é, sua metade superior é masculina, e a inferior feminina. Frobenius comparou longamente mito e certos objetos africanos, com representações similares de povos asiáticos, assim como com objetos arqueológicos, para chegar a esta conclusão geral que, por sua vez, pôde atingir a plenitude de seu significado neste trabalho: "O templum é a imagem refletida do cosmos. O homem deve ter representado com emoção neste palco, a peça da eclíptica, da cópula do céu com a terra, da ascensão do céu" E um pouco mais adiante: "O palco da peça tornou-se imagem do mundo e formou um edifício complicado. O grande poste central serviu de suporte para a cadeia dos antepassados, o frontispício passou a apresentar a imagem do astro, enquanto os quatro pilares de sustentação tornaram-se os pilares do céu" (estes quatro pilares não são mais do que o sinal dos quatro pontos cardeais⁴⁴).

É pena que Frobenius tenha complicado sua teoria, mascarando assim o valor de uma intuição justa — a concepção de "desempenho teatral"; mas pelo menos podemos reter a ligação cosmos-templum como ponto de partida de nossa interpretação.

Com efeito, nota Nina Rodrigues, justamente a respeito do caráter andrógino de Obatalá (o outro nome de Oxalá na Bahia), e apesar de seus preconceitos raciais: "A representação desta divindade... por duas meias cabaças cortadas em forma de prato ou de cuiá rasa e superpostas uma à outra para simbolizar o Céu, Obatalá, e a Terra, Odudua, tocando-se no horizonte, já pela justaposição dos dois órgãos da geração em funcionamento... todas estas representações que Ellis mencionava em Costa dos Escravos, eu as encontro aqui na Bahia, onde de ordinário as cuias ou pratos de cabaça pintados de branco são

(44) FROBENIUS, *Histoire de la civilisation africaine*, págs. 134-85. Sobre Obatalá, Oxalá, ver ELLIS *o. c.*, pág. 43 ss.; R. E. DENNET, *o. c.*, caps. VI e VII.

substituídos por uma tigela de louca branca, de tampa, contendo, como descrevi, limo da Costa, vindo da África, cavilões e um arco de metal⁴⁵.

De fato, tudo no *candomblé* é símbolo ou imagem. A adaptação às novidades ocidentais, ao tipo de construção ou, como neste caso, a cerâmica europeia, não impedem o respeito pelas normas míticas que asseguram o valor religioso dos objetos utilizados. E este reflexo do divino, em funcionamento aqui, tornamos a encontrá-lo nos menores e nos maiores detalhes, nos utensílios do culto, nos instrumentos de música, na construção da *ilé-oriá*. A cabaça dupla continua a ser representação de Obatalá, ainda quando as duas metades são substituídas por uma espécie de sopeira com tampa. Em Cuba, a mesma metamorfose tem lugar, e do mesmo modo⁴⁶.

Todavia, a cabaça reaparece como imagem do mundo num instrumento de música que já descrevi brevemente noutro trabalho⁴⁷, e que só é utilizado nas cerimônias fúnebres. Este instrumento é encontrado também em Cuba, onde foi particularmente bem estudado por Fernando Ortiz⁴⁸. Ora, basta comparar este instrumento musical com a imagem do mundo, tal qual Maupoil a desenhou em sua *Geomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, ou com o desenho de Dennet⁴⁹, para perceber a identidade entre o instrumento, a concepção do mundo e a dupla cabaça de Obatalá. O que pode parecer curioso é que a cabaça de Obatalá, deus da criação, seja utilizada num rito fúnebre. Mas, pode-se perguntar se o *axexé* não seria também uma cria-

(45) NINA RODRIGUES, *Os africanos...*, pág. 326. O texto anterior ao qual faz alusão nesta passagem se encontra em *O animismo...* pág. 39.

(46) L. CABRERA, *o. c.*, pág. 448. A. A. nota, todavia, que a cabaça é encontrada em certos santuários afastados, ou em certos casos particulares: "Orula guarda seus oddus num *guirro*, Osaim seu segredo, os deuses seus búzios" (pág. 441).

(47) R. BASTIDE, "O ritual angola do *axexé*", *o. c.*, pág. 91, e desenhos pág. 90.

(48) F. ORTIZ, *Los instrumentos de la música afro-cubana*, III, pág. 160 a 183. F. ORTIZ não deixa de fazer a comparação com a cabaça de Obatalá-Odudua (pág. 166); mas aproxima-a da concepção do mundo dos Congo (pág. 168 e desenho pág. 171), o que é, efetivamente, válido (o instrumento foi visto por nós numa cerimônia banto), e da prancha de Ifa (o que não pudemos fazer, pois ela desapareceu na Bahia). Pareceu-nos de maior utilidade compará-la com um desenho de Maupoil; a representação do mundo dos dalfomeanos está mais próxima da dos Ioruba do que da dos Congo; e a de Dennet, que é a representação dos Ioruba, mas que é menos completa.

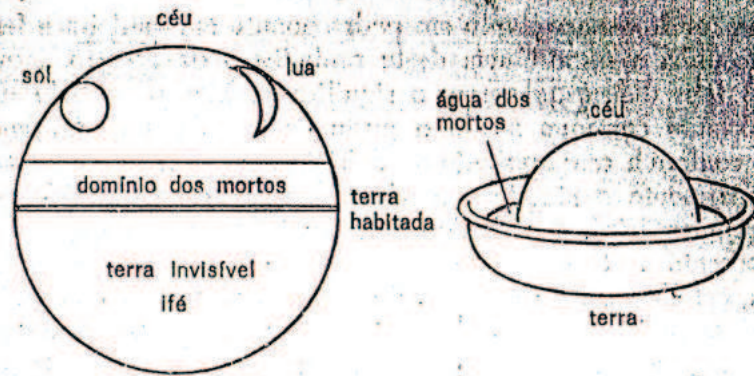
ção, a criação do Egum, do mesmo modo que a iniciação, como vimos, é considerada como uma criação — e por isso mesmo posta sob o signo de Oxalá; além disso, outra razão mais simples ainda seria lembrar que a água que cerca por todos os lados a superfície da terra habitada e a separa do céu na linha do horizonte, é considerada moradia dos mortos.

O que nos interessa, porém, é o fato de céu e terra se tocarem, reunidos colados pelos bordos das duas cuias; efetuam uma união matrimonial, e a mesma representação do mundo pode ser feita por intermédio dos órgãos da reprodução. Os santuários africanos, muitas vezes não têm teto, é o céu que lhes forma a abóbada, mas compreendem, entre outros elementos arquitetônicos, os postes; estes são chamados pelo povo de bastão de Oranyam, e, pelos sacerdotes, *Opa Oranyan*, isto é, pênis de Oranyam⁵⁰. O caráter sexual do poste está muito bem marcado pelo primeiro termo das duas expressões, o segundo podendo naturalmente variar de acordo com as divindades.

O *candomblé* perdeu a forma circular, aceitou a forma quadrangular das habitações do Brasil, e seu teto não é mais uma abóbada. Na minha opinião, não deixa de ser a imagem do universo, porém, reunindo céu e terra, o poste não é outra coisa senão o sexo que liga as duas metades da cuia e que realiza a união entre a parte de cima e a de baixo. As filhas-de-santo rodopiam em torno dele dançando e assim percorrem o caminho que liga os quatro pontos cardeais. Pois estes pontos se situam em relação ao eixo central, nesta representação do mundo. Temos, assim, duas vias: a vertical, que une o *axé* da terra ao céu dos *Orixá*, e a horizontal que liga os pontos cardeais e que tem a forma circular, mantendo de certo modo, numa casa quadrangular, a linha peculiar aos bordos da cuia. A intersecção dos dois planos, ou mais exatamente da linha vertical e do plano horizontal, deveria ser o local sagrado por excelência; é verdade que nada permite que o afirmemos com relação a

(49) B. MAUPOIL, *o. c.*, pág. 62; R. D. DENNET, *Nigerian Studies*, pág. 150.

(50) R. E. DENNET, *o. c.* págs. 22-27. Na verdade, no decorrer de uma viagem recente à África, pudemos nos convencer de que esse bastão de Oranyam não tem forma fálica, mas representa uma defesa de elefante. Seria preciso reestudar a questão, talvez em ligação com os costumes do Bénin sobre o culto dos mortos (não é preciso lembrar que os psicanalistas relacionam elefante e membro viril).



Bahia, mas o é incontestavelmente tanto no Haiti quanto em Trinidad, pois é o local das oferendas ou dos *vevês*. A ligação entre o eixo do mundo e os quatro pontos cardeais não aparece somente na construção do *candomblé*, mas ainda em certo número de objetos litúrgicos. Encontra-se nas coleções do Instituto Histórico da Bahia um "trono de Xangô" que pode ser comparado com os do rei Apai-Togo descritos por Frobenius, ou com o trono do deus Schankpanna⁵¹. Este "trono de Xangô" é composto de uma prancha ligeiramente curva e de uma base que repousa no solo; entre ambas e reunindo-as, existe no centro uma coluna grossa e oca, tendo nos cantos quatro colunas mais esbeltas.

Nos *peji* são também encontrados, além das pedras, certos instrumentos de ferro que tomam o nome de "ferros" ou "lanças" dos *Orixá*. Ora, algumas dessas lanças reproduzem a mesma imagem do mundo que estamos estudando: vareta central e, em torno, quatro outras recurvadas para designar os quatro pontos cardeais. E até mesmo, numa dos casos, esta lança de *Orixá* toma o aspecto da "árvore da vida", semelhante à estudada por René Guenon, com o tronco central que faz comunicar o mundo da criação com o mundo sobrenatural, tendo, no alto e embaixo, ramos divergentes que simbolizam a ideia de que as "manifestações" de baixo não são mais do que o reflexo das "manifestações" no alto⁵². A abundância destas repre-

(51) Fotografia do trono de Xangô (P. VERGER) em O. TAVARES, "A escultura afro-brasileira...", *o. c.*, que um erro tipográfico fez designar falsamente como pilão de Xangô. Desenho da cadeira do rei Apai-Togo e do banco de Schankpanna em FROBENIUS, *o. c.*, pág. 152 (figuras 126 e 128).

(52) O. ALVARENGA, *o. c.*, pranchas 25, 26, 27. Cf. RENÉ GUENON, "L'arbre de vie", *Etudes traditionnelles*, 1939, págs. 230-38.

representações do espaço, tanto em pedra quanto em madeira e ferro, testemunha a importância deste simbolismo da criação, mesmo se os fiéis dele esqueceram o significado. Mas o símbolo mais importante continua sendo o poste central da sala de dança. Pois confere a este aposento do edifício um papel que ultrapassa singularmente o simples espetáculo coreográfico. Quando nele dançam os *Orixá*, através do corpo das filhas-de-santo possuídas, o aposento se torna a própria imagem do mundo. O solo é a terra, o teto é o céu; entre as duas divindades, os *Orixá* imitam com sua mímica a vida dos elementos da natureza, a tempestade que se desencadeia (*Iansã*), o zigzague do relâmpago (*Xangô*), o murmúrio dos regatos (*Oxum*), as vagas do oceano (*Iemanjá*), e também as ações dos homens que vivem no mundo — caçadores (*Oxosse*), ferreiros (*Ogum*), ou a passagem das doenças epidêmicas (*Omolu*); o salão de dança é então o microcosmo, ou também, o mundo reconstituído em sua realidade mística, que é sua verdadeira realidade. E este mundo não se destrói porque está sendo perpetuamente criado de novo por uma união sexual que não cessa nunca, simbolizada pelo poste central. Se nossa interpretação for exata, vê-se que esta sala desempenha função capital no conjunto da *ilé-orixá*; o templo é algo mais do que um pedaço da África transportado para o outro lado do oceano, é algo mais do que um local consagrado por nele terem sido enterrados os *axé*; copiando a união do céu e da terra, ele auxilia o mundo criado a perdurar, encerrando nas duas cuias o desdobramento harmonioso das forças da natureza, juntamente com a estrutura e as funções da sociedade. Se os quatro pontos cardeais não são aí encontrados sob a forma de colunas, como no trono de *Xangô*, ou sob a forma da lanças do *Orixá*, existem todavia sob o forma dos quatro ângulos do aposento; no início da cerimônia, por ocasião do *padê de Exu*, a oferenda feita a esta divindade, que governa os caminhos, que é o regulador do espaço, é apresentada sucessivamente aos quatro cantos da sala, como imagens que são do norte, do sul, do leste e do oeste. Só depois poderão descer os *Orixá*, a partir do momento em que os quatro pontos cardeais tenham sido consagrados pelo gesto sacerdotal, isto é, a partir do momento em que o espaço simbólico se transformou em espaço religioso.

Se o espaço dos *candomblés* nos conduz, assim, a uma geografia religiosa, do mesmo modo o estudo do tempo nos leva ao calendário das festas. Cada mês, cada dia e talvez cada hora

têm suas qualidades específicas, suas virtudes especiais, que os distinguem, separando os momentos e impedindo-os de se confundirem na impersonalidade, na homogeneidade do calendário dos astrônomos⁵³.

Mas o estudo do tempo é mais complicado do que o do espaço. Pois o calendário africano se chocava com o calendário católico, que o branco impunha ao negro escravo. Para poder dançar impunemente a gesta divina, este último via-se obrigado a celebrar seus ritos diante de um altar católico que lhe servia de máscara ou de alibi. O senhor encarava-o então com divertida indulgência, pensando que o escravo celebrava a fé cristã segundo seus costumes de selvagem. Foi assim, para melhor enganar sua vigilância e a do capelão do engenho, que cada divindade *ioruba* se ligou a um santo, e que as festas africanas se transportaram para os dias em que se comemoram estes santos. O calendário africano se inseriu no calendário português, ou se adaptou a ele. Assim, não via o branco nada de mal no que faziam os negros de sua propriedade, e estes podiam manter sem nenhum risco as cerimônias ancestrais. Temos, então, um primeiro calendário, que é o calendário ordinário mas africanizado, e que pode ser resumido do seguinte modo:

20 de janeiro	dia de S. Sebastião .	festa de Obaluaê (Omulu)
2 de fevereiro	dia da Purificação ..	festa de Oxum e Iemanjá
23 de abril	dia de S. Jorge	festa de Oxosse
13 de junho	dia de Sto. Antônio .	festa de Ogum
24 de junho	dia de S. João Batista	festa de Xangô-Afonjá
29 de junho	dia de S. Pedro e S. Paulo	festa de Orixalá
26 de julho	dia de Sta. Ana	festa de Nanã
24 de agosto	dia de S. Bartolomeu	festa de Oxumaré
27 de setembro	dia de S. Cosme e Da- mião	festa dos Gêmeos (Ibeji)
30 de setembro	dia de S. Jerônimo .	festa de Xangô
2 de novembro	dias dos mortos	festa dos Egum
4 de dezembro	dia de Sta. Bárbara .	festa de Iansã
8 de dezembro	dia da Imaculada Con- ceição	festa de Oxum ou de Iemanjá

(53) H. HUBERT e M. MAUSS, "Mélanges d'histoire des religions" (Alcan, 1909): *Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie.*

Este calendário não deve nos reter por mais tempo, pois se aplica antes aos iorubá de Pernambuco do que aos da Bahia. Encontramo-lo também nesta última cidade, mas de preferência nos *candomblés* banto, mais permeáveis a todas as influências que vêm do meio externo⁵⁴.

(54) Nos *Estudos afro-brasileiros* (P. CAVALCANTI, "As seitas africanas no Recife", págs. 254-55), encontram-se dois desses calendários: o do Centro Africano S. Sebastião (6 de janeiro, adoração dos Reis do Oriente - 20 de janeiro, festa de S. Sebastião - 26 de janeiro, aniversário da seita - 2 de fevereiro, Purificação da Virgem - 22 de março, nascimento de Oxum - 21 de abril, aniversário da morte do antepassado - 9 de abril, festa dos africanos - 13 de maio, libertação dos escravos - 31 de maio, adoração de Oxum (mês de Maria) - 13 de junho, festa de Ogum - 24 de junho, festa de Xangô - 29 de junho, adoração de Orixalá - 21 de julho, festa oferecida aos filhos da casa - 31 de julho, Santana Emanjar - 15 de agosto, Assunção - 27 de agosto, aniversário do Ogã da casa - 7 de setembro, Festa Nacional - 20 de setembro, aniversário do nascimento do pai do Babalorixá - 27 de setembro, aniversário de Orixabeji - 30 de setembro, aniversário de Xangô - 5 de outubro, morte do pai do Babalorixá da casa - 2 de outubro, Anjos da Guarda - 16 de novembro, N. Sra. do Bom Socorro - 8 de dezembro, festa de Oxum - 13 de dezembro, festa de Sta. Luzia - 24 de dezembro, nascimento do filho Orixalá - 4 de dezembro, festa de Iansã - 31 de dezembro, entrada do Ano Novo).

O do Centro Africano S. Jorge (20 de janeiro, Obaluaíê, S. Sebastião - 22 de abril, Oxum, Maria Madalena - 28 de abril, Ogum, Oxosse, São Jorge - 24 de junho, Ogum, S. João - 29 de julho, Ogum, S. João - 29 de julho, Nanã, Santa Ana - 24 de agosto, Exu, S. Bartolomeu - 27 de setembro, Beije, S. Cosme e Damião - 8 de dezembro, Iemanjá, N. Sra. da Imaculada Conceição - 1 de janeiro, Orixalá, Padre Eterno).

CONÇALVES FERNANDES, em *Xangôs do Nordeste*, nos dá também muitos calendários. Por ex., à pág. 90, o do terreiro de Apolinário (20 de janeiro, Abaluaci - março, Páscoa - maio, Iemanjá - junho, Xangô - julho, Santa Ana - agosto, inhame - setembro, S. Cosme e Damião - outubro, Bagiuri - novembro, Odé - dezembro, Natal). Mas encontramos neste calendário principalmente o testemunho da resistência que os elementos africanos opuseram a uma cristianização mais profunda de seu cerimonial (págs. 30-37).

O Serviço de Higiene Mental pretendeu restringir os dias de festa a 18, isto é: festa dos Reis Magos; 5, 6 e 7 de janeiro - festa de S. João, 23, 24 e 25 de junho - festa de Santa Ana, 27, 28 e 29 de julho - festa do Inhame, 20, 21 e 22 de outubro - festa da Imaculada Conceição, 7, 8 e 9 de dezembro - festas de Natal, 24, 25 e 26 de dezembro. Imediatamente houve protestos. O *babalorixá* Oscar disse aos jornalistas: "Ficou cortada a data principal de minha casa, 20 de janeiro. Também eliminaram os dias 26 de janeiro, 5 de outubro e 4 de dezembro, que não podemos deixar de festejar". Foi preciso reunir todos os *babalorixá* e um entendimento pôde ser finalmente alcançado com o seguinte critério: o número de festas não ultrapassaria 18, mas cada qual ficava livre de colocá-las como quisesse no decorrer do ano.

A segunda observação a ser feita é que, sendo os *candomblés* autônomos, haverá tantos tempos sagrados quanto terreiros. Cada um abre-se uma vez por ano para celebrar todos os *Orixá*. Nas seitas *quétu*, *ijexá* ou *nagô* da Bahia, estamos pois muito longe do calendário católico; as divindades se destacaram de seus equivalentes cristãs para serem adoradas num mesmo ciclo, restrito, de rituais. Todavia, tal ciclo não corresponde exatamente ao africano porque estamos do outro lado do equador e o calendário agrícola sofre, assim, uma reviravolta. As grandes festas da Nigéria se concentram no começo da estação das chuvas, nos meses de maio e junho⁵⁵. Na maior parte dos *candomblés*, elas são transferidas para setembro-dezembro. Como se vê, esta mudança nada mais era do que uma fidelidade suplementar, pois se maio e junho constituem o começo do verão na África Ocidental, setembro-dezembro são igualmente o começo do verão subequatorial. No entanto, lembramos ainda uma vez que cada terreiro escolhe a data de suas próprias festas e o que acabamos de dizer para setembro-dezembro não vale senão para a maioria dos *candomblés* de origem iorubá, e não para todos.

O Gantois celebra suas festas em fim de setembro. Nina Rodrigues deixou-nos a descrição de como se passavam em sua época:

"O terreiro do Gantois faz a sua grande festa anual em fins de setembro, a começar de um sábado, e de ordinário a prolonga por um mês... Sábado à noite começam os preparativos; domingo pela madrugada vão as filhas-de-santo buscar a água sagrada em grande romaria a uma fonte próxima... Esta água é destinada à lavagem de santos e a encher os potes e quartinhas do *peji*. Para a tarde a afluência da população ao terreiro é enorme... muitos milhares de pessoas... Feito domingo à tarde ou à noite o sacrifício propiciatório a *Exu*, começam as festas sagradas com a seguinte distribuição: segunda-feira, consagrada a *Exu*; terça-feira, a *Oxumarê*; quarta-feira, a *Xangô*; quinta-feira, a *Oxosse*; sexta-feira, a *Obatalá* ou *Orixalá*; sábado, a *Oxuguinã*; domingo, a todos os santos ou *Orixás*. Respectivamente nos dias correspondentes da semana seguinte se repetem as festas com outros sacrifícios, mudança de comida e de água de santo. No entanto, em alguns destes dias se podem festejar ao mesmo tempo vários santos, que as mais das vezes não são senão nomes diferentes ou invocações diversas do mesmo persona-

(55) PARRINDER, o. c., pág. 106 e pág. 135.

gem divino... No Gantois, o *candomblé* termina sempre por uma missa mandada dizer ao Senhor do Bonfim, na última sexta-feira, e com um almoço final no domingo seguinte”⁵⁶.

As festas do Gantois continuam ainda idênticas ao que Nina Rodrigues descrevia, mas — a menos de erro do autor em questão — não duram senão 15 dias, no fim de setembro. A primeira cerimônia, à qual voltaremos mais tarde, é a da lavagem, que marca o início da estação sagrada. A última, dita de *baiani*, celebra-se o mais próximo possível do dia 30 de setembro, dia de S. Jerônimo, um dos equivalentes católicos de Xangô; é uma cerimônia de encerramento, em que os fiéis trazem na cabeça o capacete *baiani*⁵⁷ e visitam as diversas partes do *candomblé* para lhe dizer adeus e marcar assim que “as funções obrigatórias do ano estão terminadas”⁵⁸.

Se passarmos do Gantois a outros santuários, as coisas mudam. Num *candomblé* de Ogum, as festas duram da segunda semana de setembro à primeira de dezembro e não têm lugar senão no domingo. O primeiro domingo para Oxalá, o segundo para Oxaguiã, os três seguintes para Ogum (que é o santo do *babalorixá* deste local); os outros domingos são dedicados respectivamente a Xangô, Oxum, Oxosse, Iemanjá e Iansã; o domingo e a segunda-feira seguintes são de Omolu; o 12.º domingo e sua segunda-feira, para todas as divindades das águas; o *candomblé* termina por uma refeição em comum oferecida a Ogum. Na casa de Oxumarê, as festas se desenrolam também domingo após domingo, mas no decorrer do mês de janeiro e no início de fevereiro. Estes vários exemplos são suficientes para mostrar as modificações do tempo sagrado, quando se passa de um terreiro para outro. As festas anuais podem deixar de ter lugar,

(56) NINA RODRIGUES, *Animismo...*, págs. 157-61.

(57) GONÇALVES FERNANDES, *o. c.*, pág. 59, fala do *Orixá* fêmea *Baianenin*, que seria uma descendente de Xangô. Em Cuba, *Baiani* é a irmã de Xangô (LYDIA CABRERA, *o. c.*, pág. 240). JACQUES RAYMUNDO, *o. c.*, pág. 149, escreve: “Baiani, qualquer objeto pertencente a Xangô, especialmente o ídolo que lhe é próprio... vem do ioruba: *bayanni*, objeto ou ídolo venerado pelos fiéis do deus do relâmpago”. Na realidade, trata-se de capacetes feitos de couro de diversas cores, ornados de búzios e tendo nas extremidades guizos (CÂMARA CASCUDO, *o. c.*, pág. 78). Ver, para melhor elucidação a respeito, P. VERGER, *Notes sur le culte des Orisas e Vodum*, págs. 325-26.

(58) A melhor descrição que temos desta cerimônia é a que foi dada por MANUEL QUERINO, *o. c.*, págs. 91-92.

se o *candomblé* está de luto; nesse caso, permanece fechado por um ano. Quando da minha primeira visita à Bahia, o Gantois não dava nenhuma, pois tinha perdido um dos *ogãs* mais estimados da seita; na última visita, era a casa de Oxumarê que fechara as portas pela morte da *ialorixá* que a dirigira com muita autoridade e dedicação. O luto é o único impedimento para as festas; em quaisquer outras circunstâncias, têm elas lugar e sempre com enorme afluência de fiéis. Mas, se nos *candomblés* tradicionais da Bahia o culto dos *Orixá* se reduz a um ciclo de festas de duas a quatro semanas mais ou menos, isto não quer dizer que o santuário não se abra para celebrar outras cerimônias públicas ou privadas, durante o resto do ano. Ricos e piedosos membros da seita oferecem algumas vezes um sacrifício e uma dança no dia em que se comemora sua divindade pessoal, convidando para tal os amigos. Além das cerimônias com datas fixas, existem também cerimônias extraordinárias; por exemplo, se um terreiro está se encarregando da iniciação de algumas jovens, uma parte do ritual de iniciação, como vimos, dá lugar a festas brilhantes e muito concorridas: o *orunkô* entre outras, e o *panam*. Se um membro da confraria morre, celebra-se um *axexê*, etc.

Deste modo, as grandes festas anuais somente se destacam, num fundo temporal religioso, como a época da mais alta consagração. Todos os dias do ano formam uma trama de momentos diferenciados, qualitativamente heterogêneos. E teremos nós o direito de confundir este calendário africano com o calendário gregoriano? À primeira vista, poderia parecer que sim, pois o primeiro dia do ano é marcado por uma festa especial, o *a-i-ê*, isto é, a “festa de todos”, destinada a pedir às divindades a felicidade dos fiéis e a prosperidade agrícola. Mas embora elementos místicos se introduzam no *a-i-ê*, trata-se antes de festa profana do que de festa religiosa, destinada mais a cimentar os laços sociais entre os membros da mesma seita do que a abrir o calendário africano⁵⁹. O ano do *candomblé* não se identifica com o ano legal. Não vai de 1.º de janeiro a 31 de dezembro; vai do fim de agosto ao começo do mês de agosto seguinte; ou da primeira sexta-feira de setembro ao fim de agosto do ano seguinte, conforme os terreiros. Manuel Querino não se enganava, quando escrevia: “É o início das festas do feiticismo”. A cerimônia que abre o ano religioso era designada antigamente

(59) MANUEL QUERINO, *o. c.*, págs. 52-53.

ou pelo nome de "inhamo novo" — o que a liga ao ciclo das festas agrícolas da África — ou então pelo nome de "água de Oxalá" —, o que a liga ao ciclo das adorações divinas. Um título duplo como este indica bem a multiplicidade de funções implicadas no ritual; para maior comodidade da exposição, somos obrigados a separá-las, sem esquecer, no entanto, que estão inextricavelmente unidas.

Na África, ninguém pode comer os frutos da nova colheita sem que tenham sido realizados sacrifícios às divindades e aos antepassados; é somente depois que o sacerdote tocou no primeiro prato de inhames que os fiéis podem dele comer sem perigo⁶⁰. Este rito da oferenda das primícias e de "desconsagração" dos alimentos também se realiza na cerimônia brasileira: nesta o repasto em comum desempenha efetivamente importante papel: "Logo em seguida sacrificam um caprino, que é cozido juntamente com o inhamo, não sendo permitido o azeite-de-dendê, que é substituído pelo limo da *Costa* (trata-se provavelmente da *manteiga de karité*). Retirada do fogo, a refeição é distribuída pelas pessoas presentes, que depois se retiram"⁶¹. Mas este repasto não é senão um momento da cerimônia, que se situa entre a lavagem dos objetos do *peji* e a dança final à noite. A renovação da vegetação, simbolizada pela ingestão dos primeiros inhames, é acompanhada por uma renovação infinitamente mais importante, a renovação das forças sagradas⁶².

Pois as forças sagradas podem se esgotar, se não forem criadas de novo ou pelo menos periodicamente renovadas. Chegamos assim à segunda função da festa. Trata-se da representação de um mito de Oxalá, que Pierre Verger e eu demos em duas versões muito semelhantes uma da outra⁶³:

Oxolufã, isto é, Oxalá o velho, vivia no reino de seu filho Oxaguã, ou Oxalá o jovem; mas havia muito tempo que não via seu outro filho, Xangô, e sentia o coração apertado. Não

(60) PARRINDER, *o. c.*, págs. 149-50.

(61) MANUEL QUERINO, *o. c.*, pág. 55.

(62) Cf. PARRINDER, *o. c.*, pág. 149: "O costume dos Axanti com relação ao inhamo (*odivira*) consiste numa purificação e numa renovação anuais. "Em Abomei, antigamente, realizava-se uma purificação anual e ritual para o rei, na época da festa do inhamo", (pág. 150). Nenhuma referência para os Ioruba.

(63) Primeira versão em 1945: R. BASTIDE, *Imagens...*, págs. 117-19. Segunda versão, mais completa, de VERGER em 1954: *Dieux d'Afrique*, pág. 176. Versão análoga à de Cuba, mas sem que saibamos se aí o mito deu lugar a alguma festa especial (L. CABRERA, *o. c.*, págs. 490-91).

queria morrer sem tê-lo abraçado uma última vez; decidiu-se então a fazer a viagem necessária. Mas, naturalmente, consultou primeiro o *babalaô* para saber se sua empresa se apresentava sob aspecto favorável; o *babalaô* aconselhou-o a não partir, pois arriscava morrer. Oxolufã regressou muito triste à sua casa, mas o desejo de rever Xangô foi mais forte; voltou novamente à casa do *babalorixá* para perguntar se não poderia com um sacrifício anular o destino perigoso. Diante da insistência, e depois de lhe ter repetido que a viagem comportaria muitos perigos, o adivinho assegurou que poderia, no entanto, evitar a morte, sob a condição de nunca recusar a ninguém o menor serviço durante a viagem, e de nunca se queixar. No caminho, Oxolufã encontrou três vezes Exu que lhe pediu sucessivamente para ajudá-lo a carregar na cabeça uma barrica de azeite-de-dendê, uma carga de carvão e outra de óleo de amêndoas; as três vezes, derramou Exu o conteúdo sobre o velho, mas este último, sem se queixar, lavou-se e continuou prestando os serviços pedidos. Penetrando, finalmente, no reino de Xangô, avistou o cavalo deste último que tinha escapulado, e capturou-o para devolvê-lo ao proprietário; mas os servidores encarregados de reaver o corcel em fuga, pensaram que Oxolufã era um ladrão de cavalos; caíram sobre ele, quebraram-lhe braços e pernas a pauladas, atirando-o finalmente numa prisão.

Nela permaneceu sete anos. Todavia Xangô, em seu trono, sentia indefinível tristeza. As mulheres de seu reino tornaram-se estéreis, as roças não produziram mais colheitas... Consultado um *babalaô*, este revelou que todas as desgraças provinham do fato de um inocente estar sofrendo injustamente na prisão. Xangô ordenou que os prisioneiros comparecessem diante dele; reconheceu seu pai. Enviou então os escravos, vestidos de branco e sem falar em sinal de tristeza, até à fonte vizinha para lavar Oxolufã. Depois, como este tinha os braços e as pernas quebrados, ofereceu-lhe um arrimo, Aira, que o transportou, carregando-o o mais das vezes ao colo ou às costas, até palácio de Oxaguã. Este último, muito preocupado pela ausência do pai, manifestou sua alegria celebrando o regresso com um grande banquete.

O ritual da água de Oxalá não faz outra coisa senão seguir o mito: os *axé* desta divindade são retirados do *peji* e ficam sete dias noutra cabana — é a viagem de Oxolufã em busca do filho Xangô. Na manhã do sétimo dia, as filhas-de-santo, vestidas de branco, levando na cabeça os jarros litúrgicos, sem falar

nem cantar vão em seu passo macio e balanceado — como outrora as gregas das Panatenéias — buscar na fonte sagrada a água que servirá para a lavagem das pedras. Um véu branco, o *ala*, cobre-lhes os corpos hieráticos, e o próprio céu, como se quisesse participar da festa, é todo uma brancura difusa, luminosa. É o que se chama lavagem de Oxolufã. No entanto, não são apenas os *axé* de Oxalá que serão assim purificados; a água lustral regará todas as pedras, todos os objetos rituais e é por isso que dissemos que esta cerimônia marca bem o início do ano africano. Todas as máculas que os homens pecadores deixaram nas coisas sagradas estão doravante apagadas. Uma vida nova pode recomeçar. Segunda procissão simboliza o regresso de Oxolufã ao palácio de seu outro filho Oxaguiã; traz de volta as pedras de Oxalá da cabana provisória onde tinham sido colocadas para o *peji* do terreiro. Ao contrário da primeira silenciosa que se realizara ao romper da aurora esta segunda procissão é acompanhada de cantos alegres:

Pêre quêtê
pêre quêtê
lua, ônianbadô
pêre quêtê baba.

Uma semana depois tem lugar a cerimônia do pilão, que comemora o banquete oferecido por Oxoguiã a seu velho pai. A sala de dança está toda enfeitada de bandeirolas brancas que se agitam penduradas do teto; os muros estão pintados com inúmeros pilões, e é no “pilão de Xangô” que será triturada a branca farinha de milho que constituirá a base do repasto. Neste ponto, a cerimônia da água se reúne à dos inhames novos, e a mudança do ano místico se une ao ciclo da vida vegetal.

A terceira função da “água de Oxalá” é a purificação dos membros da seita. Purificação que talvez ao mesmo tempo seja um rito de fecundação: açoitar os vegetais. Munida de pequeno ramo ou de um pedaço de cipó, a *ialorixá* bate nas costas dos membros da seita. Esta *disciplina* tem por efeito trazer o perdão das ações más praticadas no decorrer do ano⁶⁴. Frazer insistiu pertinazmente sobre o caráter de fecundação de ritos análogos; e devemos notar, a favor de sua teoria, que esta flagelação simbólica tem lugar no momento da festa dos inhames novos, no momento em que a natureza oferece todos os seus

(64) MANUEL QUERINO, *o. c.*, pág. 55.

frutos⁶⁵. Pensamos, todavia, que a cerimônia tem antes como fim prolongar a purificação dos homens. Manuel Querino não incorre em erro quando a interpreta como uma espécie de “resgate” ou de “perdão dos pecados”, realizada no momento em que se abre o ano novo africano.

A “água de Oxalá” nos aparece, pois, com seu tríplice caráter de festa agrária, de abertura do tempo sagrado, e finalmente de purificação da comunidade: com efeito, o tempo sagrado é igualmente o do ritmo da vegetação e o do ritmo social. Natureza, sobrenatural e social formam a uma única e idêntica realidade.

Depois desta purificação anual, o ritmo das grandes festas pode começar, as iniciações podem se desenrolar, os filhos-de-santo podem desempenhar suas obrigações para com o “donô da cabeça”. Todavia, esta continuidade mística que une a água de Oxalá do ano anterior à água de Oxalá do ano seguinte, é rompida em certo momento por um período profano. Um período de expulsão dos *Orixá*, que se acredita terem voltado para a África, e que se estende do Carnaval ao fim da Semana Santa. É evidente que este período de “descensagração” do *candomblé*, ou de sua “desafricanização”, tem origem nos constrangimentos da escravidão. Os senhores não permitiam aos negros dançar no decorrer da Semana Santa; todo o mundo devia então ostentar tristeza e os escravos, bem contra a vontade, foram obrigados a obedecer às ordens recebidas.

Os *candomblés* fecham, pois, as portas durante a Semana Santa; mas o fechamento é precedido por uma cerimônia especial, o *lorogum*⁶⁶ — expulsão provisória dos *Orixá*. O catolicismo, todavia, não faz mais do que fornecer a data do *lorogum*, e não sua função. Efetivamente, o tempo sagrado se compõe sempre de períodos de caos e de recriação do mundo, de destruição da ordem normal e de restabelecimento da harmonia perdida⁶⁷. Há momentos de confusão; e justamente Carnaval e

(65) FRAZER, *Le rameau d'or*, II, livro II, cap. 3.

(66) M. J. HERSKOVITS, *Pesquisas etnológicas na Bahia*, pág. 15 (em RENATO ALMEIDA, “O Lorogum num candomblé baiano”, *Estado da Bahia*, 24-abril-1954, será encontrada uma descrição assaz longa desta festa, caracterizada por danças guerreiras). A mesma cerimônia outrora no Rio: JOÃO DO RIO, *o. c.*, pág. 15.

(67) ROGER CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, insiste nesta dualidade, dando-lhe, no entanto, um sentido diferente do que lhe damos aqui. Um de nossos antigos, de regresso do Daomé, declarou-nos que a expulsão dos deuses (embora não tenha sido descrita) existe também na África, no momento da passagem de uma estação para outra.

Semana Santa oferecem esta imagem da confusão que irrompe no mundo. Durante o Carnaval, os homens se vestem de mulher e as mulheres de homem, as classes sociais se misturam no frenesi dos três dias e três noites de dança ininterrupta, todos os tabus de contato e de mistura que asseguram a perpetuação do cosmos são violados. Normalmente, está a natureza dividida em certo número de compartimentos estanques, de domínios separados que devem permanecer separados, sem comunicar entre si, para que as coisas não recaiam na desordem primitiva; o Carnaval destrói esta compartimentação do real, fazendo tudo participar de tudo⁶⁸. A Semana Santa, por seu turno, destrói aos olhos do cristão os próprios fundamentos da hierarquia cósmica; esta hierarquia supõe que as coisas só subsistem pela irradiação das forças divinas; ora, justamente matando o Cristo, o homem revolta-se contra tal estratificação e, destruindo o *logos* que assegurava a racionalidade do real, corre assim o risco de tornar a atirar a terra na noite do caos primitivo.

O africano da Bahia pode muito bem aceitar estas datas do calendário ocidental, pois também tem necessidade, todos os anos, de fazer o mundo passar pela noite do caos antes de restabelecer ritualmente a ordem e a harmonia. O *lorogum* é considerado como a partida dos *Orixá* para a guerra; as rivalidades latentes entre as divindades, mas até então contidas, vão daí por diante rebentar livremente, desencadeando lutas violentas, Xangô contra Ogum⁶⁹, Xangô contra Ossaim⁷⁰, Ogum contra Odé⁷¹, Oxum e Iansã contra seu marido comum...⁷² Para compreender bem o significado desta cerimônia, é preciso, pois, confrontá-la com a da água de Oxalá. Os diversos compartimentos do real, que se prendem cada qual a uma divindade distinta, se destroem na luta dos deuses que não é senão outra imagem do caos, em lugar de formarem agrupamentos complementares e ordenados. Por sua vez a água de Oxalá, isto é, do maior de todos os *Orixá*, daquele que reina no céu e que, em

(68) R. BASTIDE, "O homem disfarçado em mulher", *Rumo*, I, págs. 17-22.

(69) Mito em O. ALVARENGA, *Xangô*, págs. 7 e 101. Mito análogo em Cuba: L. CABRERA, *o. c.*, págs. 221-35.

(70) Mito em R. RIBEIRO, *o. c.*, págs. 94-95.

(71) Mito em R. RIBEIRO, *o. c.*, págs. 49-50.

(72) Mito em R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 50; O. ALVARENGA, *o. c.*, pág. 5 e *Catálogo...*, pág. 145.

suma, substituiu Olorum quando este último se aposentou⁷³ — a água de Oxalá, pois, lavando indistintamente todos os fetiches do *candomblé*, penetrando-os por conseguinte com a mesma força unificadora e purificante, restabelece a ordem desaparecida entre os diversos domínios do real que recobram sua complementaridade e, também, seu funcionamento harmonioso, em benefício de todos os mortais.

Quer isso dizer que o *candomblé* não aparece no Carnaval? Longe disso; mas não aparece então como instituição religiosa. Existe na Bahia uma expressão que se ouve de vez em quando e que chamou muito minha atenção, a de "*candomblé de brincadeira*". O termo é equívoco, parece designar uma caricatura da festa religiosa, uma comédia irreverente representada com as coisas sagradas. Não é nada disso. Os "*candomblé de brincadeira*" não são simples divertimentos, podem ter uma função séria. Vejamos, com efeito, onde os encontrei. Em primeiro lugar, entre os pescadores de Itapoã. Antes de começar a estação da pesca, pedem a Iemanjá, senhora do Oceano, que lhes seja ravorável, que lhes encha as redes de xaréu, oferecendo-lhe presentes e celebrando então "*candomblés de brincadeira*":

Dê-me licença, ai
dê-me licença, ai
ãlo de Iemanjá — i
ãlo de Iemanjá — i

Como se vê, o que se realiza não deixa de ser algo de sério, uma vez que se trata de pedir à senhora do Oceano permissão para entrar no seu domínio⁷⁴. Encontra-se ainda a expressão "*candomblé de brincadeira*" no *afoxé*⁷⁵. A maior parte dos *afoxés* são de nação banto, mas conheço pelo menos um

(73) Sobre Olorum e sua substituição por Oxalá, ver PARRINDER, *o. c.*, págs. 42-44; FROBENIUS, *Mythologie de l'Atlantide*, pág. 174. Para o Brasil, NINA RODRIGUES, *Animismo...*, pág. 39; A. RAMOS, *O negro brasileiro*, págs. 41-42, etc.

(74) R. BASTIDE, *o. c.*, págs. 228-33.

(75) NINA RODRIGUES, *Os Africanos...*, págs. 270-71 (o termo de *afoxé* não é utilizado, mas a descrição parece realmente indicar que se trata de um *afoxé*); A. RAMOS, *O negro...*, págs. 241 e 244 (cântico de Oxalá ouvido num *afoxé*); E. CARNEIRO, *o. c.*, págs. 115-16. Mas a descrição mais completa que temos de um *afoxé* é a de CLÁUDIO TURTI TAVARES, com fotos de P. VERGER: "Afoxé, ritmo bárbaro da Bahia", *O Cruzeiro*, 29-maio-1948, págs. 57, 62, 66 e 74.

que é nagô. Consiste, em resumo, na chegada da confraria até as ruas barulhentas da cidade, agora não mais sob a forma de um conjunto de sacerdotes e de fiéis, mas antes sob o aspecto de uma corte real, com o rei, a rainha, os príncipes, os guardas, as damas de honra. Ora, este desfile da corte no meio da alegria exuberante do Carnaval é precedido por um *padê* de Exu e por uma série de cânticos em honra de todos os *Orixá* do panteão africano, cada qual por sua vez. Ainda aqui, trata-se de um "candomblé de brincadeira". Todavia, também aqui a função primeira era séria. Com efeito, o mais célebre destes *afoxés* era o de Otum, Oba da África, no Gantois. Os dois termos de Oba, rei, e de Otum, chefe da direita, indicam muito bem que primitivamente tal procissão era a visita que o soberano fazia a seu povo no momento em que este se divertia, e então o *candomblé* que o precedia não era senão o símbolo da festa religiosa realizada antes da festa profana. Pura reminiscência africana.

Mas que significa a expressão "candomblé de brincadeira"? Simplesmente que se trata de um *candomblé* sem transe e sem possessão das filhas-de-santo pelos respectivos *Orixá*. Como me dizia uma rainha de *Maracatu* (o *Maracatu* é o paralelo pernambucano do *afoxé* da Bahia⁷⁶): "Os Santos não podem descer, pois os tambores que empregamos não "comeram". Trata-se dos *ilus*, e não dos três tambores "batizados" das cerimônias religiosas. O *lorogum* afugentou os *Orixá*; porém se daí por diante não é possível mais nenhuma possessão, pode-se ainda assim celebrar um *candomblé* inteiramente idêntico ao verdadeiro, salvo esta ausência absoluta de transe — *candomblé* assinalado pelo emprego de instrumentos de música profanos. Os pescadores de que falei atrás não possuem tambores que beberam o sangue dos animais sacrificados; suas danças não podem também ser acompanhadas de transes. O termo de "*candomblé* de brincadeira" não tem outro significado. Não se trata de uma brincadeira, nem de uma falta de respeito, nem de um sinal de ceticismo religioso; trata-se, ao contrário, de uma homenagem, mas de uma homenagem na qual os homens permanecem sós, sem receber a visita divina.

(76) Existem numerosas descrições do *Maracatu*; as de Ascenso Ferreira são as mais saborosas. A respeito do caráter religioso africano do *maracatu*, ver R. BASTIDE, *Imagens...*, págs. 177-85 (como o livro foi escrito num período de perseguições religiosas, não insisti no entanto na descrição do *Xangô* que precedia a descida até a cidade). Ver também ONEYDA ALVARENGA, *Música popular brasileira*, págs. 105-12.

O *candomblé* pode, pois, continuar a funcionar mesmo "fechado", mas então tem a forma de reminiscência das antigas cortes reais, e não de uma instituição religiosa⁷⁷. Todavia, ainda assim o *afoxé* não é admitido pelas seitas mais tradicionais, pelos terreiros mais antigos, que lhe atribuem como que um odor de sacrilégio⁷⁸.

Assim, o ano nos aparece menos como uma sucessão de meses do que como uma duração formada por momentos heterogêneos, cortados por um período de caos, e começando por uma recriação do mundo. O que acabamos de afirmar para o ano, vale também para a semana. Os dias de que se compõe não são apenas uma seqüência de horas marcadas pelos relógios de parede ou pelos relógios-pulseira (tão ao gosto de nossos afro-brasileiros); cada um dos dias está em correspondência com uma ou várias divindades da mesma natureza, o que lhe dá colo-

(77) Além da festa religiosa, existem ainda elementos comuns entre o *afoxé* e o *maracatu*: é a função de corte real e a participação no Carnaval, que realmente mereceriam ser discutidos. Uma das damas de honra do *maracatu* leva uma bonequinha chamada *Calunga*, que foi muito bem estudada por MÁRIO DE ANDRADE ("A calunga dos maracatus", *Estudos afro-brasileiros*, págs. 39-47). Do mesmo modo, o filho do Rei, no *afoxé*, leva uma bonequinha chamada *Babalôtim*. Ora, sabe-se que entre os Banto, *Calunga* é a deusa do mar e dos cemitérios; e C. T. TAVARES escreve a respeito (o. c., pág. 62): "Babalôtim possui um fetiche e um altar ao lado do *peji* de Omolu... Ela representa uma negra nagô... no rosto, ostenta a tatuagem dos Nagô, três traços profundos e paralelos... Babalôtim é objeto de cerimônias religiosas e de finalidade mística no *afoxé* Congo da África. Fui informado de que representa os *Ibeji*" (isto é, os gêmeos sagrados). Poder-se-ia, pois, dizer que a corte real, ao descer para o meio do povo, lhe traz ao mesmo tempo uma divindade a fim de que a multidão a adore, ou a fim de consagrar a festa profana. Esta descrição concordaria com nossa tese, mas somente em parte, pois o *candomblé* é um "candomblé de brincadeira". Acreditamos, pois, na necessidade de procurar outra explicação. Mário de Andrade mostra que um dos sentidos de *Calunga*, entre o povo de Angola, é o de "bastão, insígnia do poder real, com uma figura humana esculpida numa das extremidades (o. c., págs. 41-42).

Pensamos então que o *babalôtim* é, também, uma insígnia real que, num *candomblé* banto, isto é, muito corrompido, é identificado com uma das divindades análogas dos Nagô, os *ibeji* ou gêmeos sagrados. Em suma, o rei desce até a festa, não como um ídolo, mas fazendo com que um membro da corte traga a insígnia representativa de seu poder político.

(78) Um dos artigos do Regulamento da União das Seitas Afro-Brasileiras prevê a expulsão da União de todo *candomblé* que toma parte no Carnaval. Inútil dizer que esta União, que não tem nenhum poder executivo fora de algumas seitas tradicionais que ela agrupou, nunca pôde extirpar o *afoxé* dos costumes baianos.

ração religiosa especial, diferenciando-o misticamente daquele que o precede e daquele que o segue. As correspondências podem variar de uma cidade para outra; as relações entre esta e aquela divindade, entre este e aquele dia não são exatamente as mesmas na Bahia, no Recife e em Porto Alegre, sem falar do Rio de Janeiro⁷⁹. Mas as variações não são de surpreender pois também as encontramos na África. A distribuição dos *Aroun-Osé* não é igual em Ibadan e em Ifé⁸⁰.

A ordem que vamos dar a seguir corresponde, em geral, nos *candomblés* da Bahia, ao *xiré*, isto é, à ordem em que são cantados os cânticos e executadas as danças no decorrer das festas públicas, e também algumas vezes, como no caso do Ganfois, à ordem dos rituais de celebração das divindades durante as grandes festas anuais:

- a 2.^a feira é consagrada a Exu e a Omolu
- a 3.^a feira é consagrada a Anamburucu e Oxumarê
- a 4.^a feira, a Xangô e Iansã
- a 5.^a feira, a Oxosse e a Ogum
- a 6.^a feira, a Oxalá (Obatalá)
- o sábado a Iemanjá e a Oxum
- o domingo, finalmente, é o dia de "todos os Orixá"⁸¹.

É compreensível que Exu inicie a semana, pois é o deus das "aberturas": assim como está à porta do *candomblé* para

(79) Compare-se os dias da semana da Bahia (citados no texto) com os de Porto Alegre:

- 2.^a feira — Bara (Exu) — Odê — Ossanhe (Ossaim) — Otum;
- 3.^a feira — Xangô e Oia (Iansã);
- 4.^a feira — Xapanã (Omolu) e Oba;
- 5.^a feira — Ogum;
- 6.^a — Iemanjá e Odê (o filho que ela traz ao colo);
- sábado — Oxum;
- domingo — Oxalá (informação pessoal).

A semana do Recife não se distingue muito da de Salvador, com exceção da mudança de Xangô e sua mulher, da 4.^a para a 5.^a feira, sendo a 4.^a feira o dia dos *ibeji*. Mas há variações também de seita para seita (ver R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 113). Para Cuba, ver L. CADREIRA, *o. c.*, pág. 91.

(80) FROBENIUS *o. c.*, págs. 126-27; R. E. DENNET, *o. c.*, págs. 76-78. Frobenius e Dennet se enganam, todavia, atribuindo cinco dias à semana ioruba, que só tem 4, como a semana fon. O erro provém de dizerem os Ioruba "o 5.^o dia" quando falam do primeiro dia da semana seguinte, exatamente como dizemos "daqui a oito dias", embora nossa semana não tenha senão 7 dias.

(81) Cf. A. RAMOS, *o. c.*, pág. 74.

vigiar a entrada, guarda também a entrada do templo. Como dissemos, Exu, como intermediário entre as divindades e os humanos, reclama o primeiro sacrifício; deve forçosamente também se encontrar aqui em primeiro lugar. Mas por que lhe ajuntaram Omulu? São possíveis duas interpretações, que aliás não se contradizem uma à outra. Exu é o rapaz que não presta, que gosta de pregar peças, de vagabundear o dia inteiro⁸²; tornou-se um dos auxiliares dos feiticeiros, dos mágicos e, por isso, é temido. Omulu é o deus da variola, das doenças da pele, das epidemias que com tanta frequência dizimaram escravos no Brasil, e por isso é igualmente uma divindade perigosa que é preciso amansar logo no início da semana. Pois estes dois deuses, na verdade, só são cruéis para aqueles que não lhes rendem a homenagem devida. São ambos, ao contrário, favoráveis se lhes forem ofertados os alimentos ou os sacrifícios que reclamam de seus fiéis. Não é sem razão que E. Carneiro chama Omulu de "médico dos pobres"; de protetor dos negros humildes da Bahia⁸³. Mas a esta primeira razão pode juntar-se ainda outra. Exu e Omulu são duas divindades da terra; Frobenius insistiu muito na ligação entre Exu-Legba e o espaço, e é desnecessário voltar a ela aqui⁸⁴; por seu lado, Le Hérisse descobriu que *Sakpata-Omulu* é, mais ainda do que apenas a divindade da variola⁸⁵, o "fetiche do solo", para empregar sua própria expressão, ou, para empregar a dos africanos, o "rei da terra"⁸⁶. A variola não é senão o castigo enviado por Omulu a todos que o desdenham ou deixam de adorá-lo, não constituindo sua característica fundamental. Em resumo, a segunda feira é consagrada, portanto, ao culto dos deuses da terra.

Depois de ter captado a boa vontade de Exu e Omulu, ordena o respeito que se comece pelas divindades mais antigas.

(82) É o "trickster" dos anglo-saxões. Cf. FROBENIUS, *o. c.*, págs. 234-42; VERGER, *Dieux d'Afrique*, pág. 183.

(83) E. CARNEIRO, *Negros bantus*, págs. 85-91: "Ele espalha a bexiga, a devastação e a peste, mas deixa de lado, na sua faina destruidora, os filhos do continente africano. Ele protege, com o seu grande corpo dolorido, a saúde das criaturas de Olorum. . ."

(84) FROBENIUS, *o. c.*, cap. IX: Legba é o nome daomeano de Exu na Bahia.

(85) O nome de *Sakpata* não é desconhecido no Brasil, onde existe sob a forma de Xapanã; mas é um nome "tabu", que pode acarretar doenças da pele a quem o pronuncia. Eis porque, na conversação, o termo é substituído pelo de Omulu.

(86) LE HÉRISSE, *L'ancien royaume du Dahomey*, pág. 128. Cf. HERSKOVITS, *Dahomey, an ancient west Africa Kingdom*, cap. XXVII.

Reconhecemos aqui um traço africano, ligado às classes de idade e à diferença dos sexos. A 3.^a feira é o dia de Anamburucu, ou Nanamburucu, ou mais simplesmente e mais afetuosamente ainda Nanã, que é considerada na Bahia a mais velha das divindades das águas, a "vovó" ao mesmo tempo querida e venerada⁸⁷. Oxumarê ou Oxumaré é também uma divindade das águas, pois, representa o arco-íris, e a função do arco-íris é levar até o céu a água dos lagos ou do mar e com ela alimentar as nuvens. Não diremos, porém, que a terça-feira é o dia das águas como a segunda-feira é o dia da terra; reservaremos tal designação para o sábado. Qual é, pois, a verdadeira ligação entre Nanã e Oxumarê? Ainda aqui há duas interpretações possíveis. As vovós-velhas são sempre boas para os netinhos; estes podem pedir o que quiserem, na certeza de serem atendidos. Por outro lado, Oxumarê é um intermediário entre o céu e a terra, que une por meio de seu longo véu multicolor; portanto, sendo favorável, pode muito mais depressa levar as orações dos fiéis aos deuses lá de cima⁸⁸. O segundo dia, se esta interpretação for fundada, seria pois o dia dos intercessores. Mas existe ainda outra causa de ligação entre aquelas duas divindades, que é talvez a mais importante (os negros atuais da Bahia desconhecem as razões em que seus pais fundamentaram as correspondências, o que nos obrigou também a interpretá-las, em lugar de unicamente recolhermos as informações): Nanã e Oxumaré são originários da região que a gente da Bahia designa sob o nome de *Gege Mahi*, são divindades daomeanas incorporadas ao panteão ioruba (mas já incorporadas na África). A terça-feira seria, portanto, o dia da homenagem Nagô ao país gege.

A terça-feira, ao contrário, não oferece nenhuma dificuldade. É consagrada ao deus do raio, Xangô, e à sua mulher principal, Iansã, que preside à tempestade, à chuva torrencial, aos vendavais. Embora Xangô possua duas outras esposas, Oba e Oxum, é natural vê-lo figurar aqui com aquela de suas mulheres que o auxilia no trabalho de "lançador de raios". Um mito conta-nos que Xangô possuía certa "magia", lançava fogo pela boca; mas Iansã roubou-a e, daí por diante, também se tornou capaz de fazê-lo⁸⁹; e se não lança fogo pela boca, pelo menos

(87) A. RAMOS, *o. c.*, pág. 48 e, em rodapé, a nota correspondente.

(88) P. VERGER, *Orixás*, pág. 10.

(89) FROBENIUS, *Histoire de la civilisation africaine*, págs. 239-40. No Rio de Janeiro, é Oxum que toma o lugar de Iansã e rouba a "magia" do deus (OGOSSE NABEJI, *Xangô*, II, pág. 13).

"traça no ar círculos cintilantes" com sua espada, imitando o raio:

Xangô e Iansã "saíram juntos para a terra dos Malê. Ali chegados, acharam tudo no mesmo. Eles continuam rezando seus rosários e nem ligaram a Xangô. Ele então mandou que Iansã lhe guardasse as costas e interpelou os Malê. Eles ficaram assim, sem se explicar direito. Xangô então descarregou o corisco... enquanto Iansã arrastava a sua espada e raspando o ar com ela fazia o relâmpago. Os Malê, que não conheciam o relâmpago, ficaram com medo e caíram no chão fazendo reverência a Xangô... Aí o chefe dos Malê cantou: "E oba emode emole loce" — reconhecendo a chefia de Xangô e é com esse canto que se abre o culto dos Malê"⁹⁰.

A quarta-feira é, pois, o dia consagrado à adoração do fogo.

A quinta-feira também não oferece maiores dificuldades. As duas divindades que lhe correspondem são, com efeito, Oxosse, que é o patrono dos caçadores, e Ogum, que é o dos ferreiros. Por outro lado, estão duplamente ligados um ao outro, em primeiro lugar porque são irmãos⁹¹, e em segundo lugar porque são o que chamamos de "divindades do ar livre". A quinta-feira é, pois, ao mesmo tempo, o dia dos deuses cujas pedras se encontram fora do *peji* da casa, e o dia da homenagem dos grupos de artesãos ou de castas àqueles que presidem às suas atividades sociais.

Segundo a opinião do próprios membros dos *candomblés* mais tradicionais, é a religião católica que explica a ligação entre Oxalá e a sexta-feira. Oxalá é o filho do grande deus Olorum; seu equivalente católico é Jesus Cristo, e Jesus Cristo morreu numa sexta-feira. Os africanos de Porto Alegre festejam-no, ao contrário, no domingo, e todavia me deram razão análoga: o domingo é o dia da missa. Nos dois casos, a situação de Oxalá durante a semana é determinada por sua equivalência com Cristo. Portanto, para a Bahia, a sexta-feira é o dia do culto do céu.

Sábado é o dia da água, em forma dupla: de água salgada com Iemanjá e de água doce com Oxum. A gente da Bahia as reúne facilmente num mesmo culto. É assim que a festa da Purificação, que é consagrada a Oxum, é também a do presente de Iemanjá, pelo menos num dos *candomblés* derivado do chamado "Língua de Vaca"; entre os cânticos recolhidos no decorrer

(90) R. RIBEIRO, *o. c.*, págs. 50-51.

(91) Mito: R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 49.

da oferenda à deusa do mar, notei também um que é de adoração à deusa da água doce:

Iê — iê — queê — êêêêê
ê iê — é minha xau êêê
onde mora iê — iêêê
ora iê é Oxum.⁹²

Finalmente, o domingo reúne numa mesma adoração todos os *Orixá*, os que foram celebrados no decorrer da semana e aqueles que nela não encontraram lugar.

No interior de um mesmo dia, há pois como que uma harmonia entre as divindades que reúne. Mas encontraremos também uma ordem lógica se daí passarmos à sucessão dos dias da semana? Os escravos que vieram para o Brasil estavam habituados à semana de quatro dias e, devendo se adaptar à semana de sete dias, redistribuíram seus deuses de modo diferente. É claro que tal não se deu sem confusões, o que explica as variações encontradas de cidade para cidade. Poder-se-ia seguir uma ordem genealógica, e encontramos efetivamente fragmentos dela: a quarta-feira liga marido e mulher, Xangô e Iansã; a quinta-feira, dois irmãos, Oxosse e Ogum. Mas Nanã é a mãe de Omulu e encontra-se colocada depois de seu filho. Oxalá é o pai de Iemanjá, que o segue imediatamente na semana; contudo, todos os filhos de Iemanjá se situam muito antes dela. A ordem da adoração não segue, pois, a dos casamentos, dos nascimentos e das fraternidades divinas⁹³.

Poder-se-ia supor que a importância é dada aos quatro elementos, que efetivamente se encontram em nossa classificação:

a terra (segunda-feira)
o fogo (quarta-feira)
o ar (sexta-feira)
a água (sábado),

aos quais se juntaria a sociedade dos homens (quinta-feira), cortando os quatro elementos em dois casais ou pares divinos, como se a sociedade humana se encontrasse em sua intersecção. Mas ainda aqui deparamo-nos com uma objeção que torna esta

(92) R. BASTIDE, *Imagens...*, pág. 124.

(93) Ordem genealógica em NINA RODRIGUES, *Africanos...*, págs. 330-31.

interpretação difícil de sustentar, e é que o primeiro par está separado em dois pela terça-feira, na qual se presta homenagem a uma divindade da água e ao deus que transporta a água da terra até o céu.

Uma terceira possibilidade seria considerar que a ordem de distribuição dos *Orixá* obedece a um plano progressivo, que nos levaria pouco a pouco do homem suplicante ao deus que abençoa, e parece mesmo que, em certa medida, aqueles que organizaram o calendário das festas teriam pensado nisso. A divisão seria então em duas séries de três dias, separadas muito naturalmente por um dia de transição:

Três dias para as relações entre os homens e os deuses, isto é:

* segunda-feira, consagrada às divindades que iniciam o tempo;

* terça-feira, consagrada às divindades que intercedem pelos vivos;

* quarta-feira, àquelas que punem os homens quando não se desempenham de seus deveres religiosos, apesar das intercessões (na Bahia como na África, efetivamente, a morte pelo raio é considerada castigo e punição de más ações⁽⁹⁴⁾).

O fim da semana seria consagrado às divindades cujo caminho nos foi aberto por Exu, até os quais Oxumarê levou nossas orações, e que não aturam nossa falta de fé ou nossa infidelidade: deuses do céu, do mar, dos rios, conjunto dos *Orixá*. A quinta-feira forma realmente uma transição entre dois grupos, pois reúne divindades ligadas aos homens que, na terra, rezam, celebram cultos, organizados em clãs de caçadores ou castas de ferreiros. Mas ainda assim há qualquer coisa que nos atralha neste tipo de organização, o último grupo, das divindades das águas, aparece depois do das divindades do céu; Oxalá estaria muito mais no seu lugar no sábado, para que a graduação fosse mais marcada. Das divindades sociológicas passar-se-ia para as das águas, que ainda tocam a sociedade na medida em que a Bahia é cidade de marinheiros e de pescadores⁽⁹⁵⁾; depois para as do céu, mais elevadas de todas e que, no do-

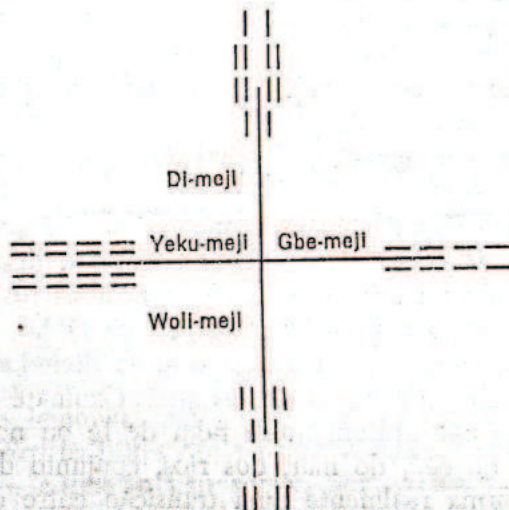
(94) Para a África, ver FROBENIUS, *Mythologie...*, págs. 181-82. Para o Brasil, Xangô é considerado o deus da justiça (OGOSSE NABEJI, o. c., pág. 11).

(95) Esta importância dos marinheiros ou dos pescadores nos cultos africanos foi indicada com o preciso relevo no romance de JORGE AMADO, *Mar Morto*, 2.^a ed., São Paulo, s. d.

mingo, presidiriam à reunião de todos os *Orixá*. Sente-se que a influência do catolicismo ambiente trouxe aqui um elemento de perturbação, pois, sem aquela única mudança, esta ordem seria uma ordem lógica.

Na África, os quatro dias da semana se ligam aos quatro pontos cardeais:

- o primeiro a leste, onde habita Exu;
- o segundo ao norte, onde habita Ogum;
- o terceiro a oeste, onde habita Xangô;
- o quarto ao sul, onde habita Oxalá⁹⁶.



E a ordem de sua distribuição é a mesma das filhas-de-santo dançando em torno do poste sagrado.

Ora, encontramos justamente na Bahia a ordem africana, com algumas complicações, como nos mostra o exemplo do *candomblé de Opô Afonjá*:

- a 2.^a feira é o dia de Exu (e de Omolu);
- a 3.^a feira é o dia de Ogum (de Nanamburuku e de Oxumarê);
- a 4.^a feira é o dia de Xangô (e de sua mulher Iansã, que também lhe é associada na região ioruba);
- a 5.^a feira é o dia de Oxosse;
- a 6.^a feira é o dia de Oxalá;
- o sábado é o dia de Iemanjá e de Oxum⁹⁷.

(96) FRODENIUS, o. c., pág. 257.

(97) P. VERGER, *Orixás*, págs. 7, 8, 10, 11, 12 e 13.

A distribuição dos *Orixá* segundo os dias da semana, com exceção da quinta-feira e do sábado que constituem os dias suplementares da semana ocidental, segue exatamente a distribuição dos deuses africanos: Exu, Ogum, Xangô, Obatalá. Não seria, pois, o acaso dos acontecimentos, mas um plano teológico que teria inspirado os afro-brasileiros.

Seja como for, o que para nós é importante é que cada dia tem sua coloração religiosa para definir o tempo sagrado, acarretando uma diversidade correspondente, a dos rituais privados⁹⁸.

Os estudos antigos sobre os *candomblés* ficaram hipnotizados pelas grandes festas públicas; ora, estas deixam escapar o que parece realmente essencial, a profundidade da influência que a religião africana exerce sobre seus membros. Que se diria de uma descrição do catolicismo que se contentasse em narrar todos os pormenores da missa, deixando na sombra os comportamentos cotidianos dos fiéis? O culto individual ou doméstico ocupa, entre os africanos da Bahia, lugar infinitamente maior do que o culto público. Começa-se agora a compreendê-lo, ao que parece, e os livros mais recentes trazem já certo número de dados sobre o assunto, ainda muito incompletos e não muito aprofundados⁹⁹.

Cada filha-de-santo tem o seu *Orixá*, o qual está ligado a um dia da semana; nesse dia, deve ela prestar-lhe culto particular. Além de se abster de qualquer relação sexual, renovará a água ou as oferendas de seu *peji* doméstico. Pois toda filha-de-santo possui, num canto de sua casa, o altar consagrado à divindade de sua cabeça¹⁰⁰. Assim, a sucessão dos dias está marcada por

(98) Um de nossos informantes, filho de um terreiro "gege" de Porto Alegre, afirmou-nos que, assim como havia um ciclo de sete dias, existia também um outro correspondente de sete anos: o primeiro colocado sob o signo de Exu; o segundo, sob o de Xangô; o terceiro, sob o de Xapanã, e assim por diante (na ordem que transcrevemos na nota 80). Mas como esta informação não foi nunca confirmada pelos outros terreiros de Porto Alegre, nem — o que nos importa mais neste trabalho — nas diversas seitas nagô ou gege da Bahia, não a levaremos em consideração.

(99) Queremos aludir aos livros de E. CARNEIRO e principalmente, de R. RIBEIRO. Desde 1945, chamei a atenção dos estudiosos para esse aspecto, e reclamei pesquisas locais.

(100) P. VERGER teve a amabilidade de enviar, há alguns anos, uma série de fotografias do *peji* particular de S..., ou mais exatamente, de seus múltiplos *peji*, pois esta filha de Exu tinha, em seu *peji* exterior, quatro Exu-ogum, isto é, quatro Exu de ferro (Exu sete espadas, Legba

*
*
toda uma série de "obrigações", como se diz na Bahia, por tabus e gestos sacramentais mas que, em cada dia se renova, estão a cargo de pessoas diferentes. Eis a cidade diante de nós, com suas vielas que se despenham morro abaixo, casas pintadas de vermelho-sangue, amarelo-dourado, azul-rei, pátios barulhentos formigando de crianças seminuas; pode-se assegurar que a qualquer momento numa dessas ruas, numa dessas casas, no fundo de um desses pátios, uma filha-de-santo está em vias de cumprir seus deveres religiosos; cada dia é uma que o faz, de acordo com o *Orixá* que possui. Podem se conhecer umas às outras, podem se ignorar; podem habitar no mesmo bairro ou em bairros diferentes: seus gestos não deixam de ser complementares. Pois necessitamos que todas as divindades nos sejam favoráveis e, para tanto, é preciso que cada santo tenha seu rebanho diligente de filhos que, no dia consagrado e para o bem comum de todos os descendentes de africanos, desempenhe exatamente os deveres do culto privado. Talvez nossa tentativa de querer encontrar uma ordem de distribuição dos *Orixá* ao longo dos dias da semana seja um pouco ridícula. Pois o que conta é unicamente isto, esta complementaridade de gestos e de "obrigações" pessoais para o bem comum, a fim de que o conjunto de deuses fique satisfeito com os fiéis e lhes agradeça, enviando-lhes sua bênção. A ordem das adorações tem pequena importância; o que importa é que todos os deuses recebam, no fim de contas, o que lhes é devido. Eis porque cada dia certo número de *iaô*, de *ogã* e também de *babalaô*, etc., celebram seus *Orixá*, o *Orixá* correspondente àquele dia, de tal modo que cada qual faça suas oferendas numa data fixa, constituindo a semana, toda ela, uma única e mesma adoração.

Mas além dos *peji* individuais há, no *peji* do *candomblé*, pedras que durante o *bori* ou a iniciação foram postas em relação com os membros da seita ou foram "feitas" ao mesmo tempo que eles. Por sua vez estas pedras, a fim de não perderem seu poder de encarnação, devem receber alimentos determinados. Uma série de cerimônias privadas tem lugar também no interior do *candomblé*, que poderia se estender como as

baba Buyá, Elegbara, Exu Mulambambo), mas, sob o limiar da porta de entrada de sua casa, tinha também Vira, mulher de Exu. Exu Pavana estava atrás da porta e, na própria casa, enterrados no solo, tinha: Exu Intoto, Tibiriri come-fogo, Exu Tamanquinho e Exu Ligeirinho. Todas as segundas-feiras, devia cuidar de cada um deles (pelo menos daqueles que eram do exterior da casa).

outras ao longo da semana, mas que tende a se concentrar num dia determinado, geralmente a sexta-feira, em que se renovam as oferendas do *peji*. É a cerimônia de *ossé* quando se trata de oferendas para *Oxalá*, *Ogum*, etc. — e de *amalá* quando se trata de oferecer a *Xangô* seu prato preferido de *quiabos*¹⁰¹. Neste caso de concentração dos cultos privados num só dia, ou mais exatamente, num quarto de dia (de dezoito às vinte e uma horas), têm lugar: 1) consulta aos búzios para saber qual a filha-de-santo — filha de *Iemanjá*, filha de *Oxosse*, etc. — que deve ser encarregada de atirar fora as oferendas antigas, que os deuses já comeram; 2) segunda consulta para saber em que lugar devem ser jogadas: no mar, no meio de um caminho, no mato, etc.; 3) preparação das novas oferendas; 4) deposição das novas oferendas diante das pedras divinas, onde ficarão uma semana, até o *ossé* ou *amalá* seguintes. Não é tudo: uma vez por ano, escolhendo-se, bem entendido, o dia do *Orixá* que é o "dono da cabeça", deve-se oferecer à divindade um sacrifício sangrento no interior do *candomblé*, pois o sangue, muito mais do que o alimento, é o princípio da vida, e as divindades não podem passar sem ele.

A importância das obrigações, assim como sua quantidade, varia, bem entendido, com o lugar que o fiel ocupa na seita. As filhas-de-santo têm mais deveres, por exemplo, do que os

(10) Utilizamos aqui dados ainda inéditos de Luiz Saia, informações que colheu no Recife; mas completam certos dados nossos da Bahia. Quiabo: *Hibiscus excelentus*, malvácea (NARCISO SOARES DA CUNHA, *De von Martius aos ervanários da Bahia*, pág. 49).

O termo *ossé* (*ose* em ioruba) designa a semana ou o dia feriado. Não se deve confundir-lo com *oché* (*ose*) que designa o alimento. Existe na Bahia um mito especial para explicar a cerimônia dos *ossé* pelos *oché*. "Obatalá envia seus súditos através do mundo para ver qual seria o mais inteligentes. Partem os *Orixá* com as mais belas roupagens, as insígnias reais. *Oché*, porém, que era muito pobre, não tinha senão um saco velho. Os deuses foram bem recebidos por toda a parte, festins magníficos lhes foram oferecidos, mas a *Oché* não se dava senão os restos dos repastos, a cabeça, os pés, a ponta das asas. Roía o que podia, na soleira da porta que não se abria para ele, e metia os ossos no saco. Na volta, os *Orixá* relatam a Obatalá o que se passara. — Vocês foram todos bem recebidos e bem festejados, segundo afirmam; quero crê-lo, mas que provas me trazem? — Somente *Oché* podia afiançar a veracidade do que se narrava, abrindo seu saco cheio de ossos. Obatalá deu então seu lugar a *Oché*: — Será você o meu sucessor, todos os *Orixá* ficarão submetidos a você. — Daí por diante, no momento dos sacrifícios, para que estes sejam aceitos pelas divindades, a cabeça e os ossos devem ser apresentados" também. (VERGEN cita este mito em "Première cérémonie d'initiation", o. c.).

ogã. Uma filha de Xangô que conheço ia todas as terça-feiras ao santuário passar a noite e preparar, na quarta-feira de manhã, os alimentos de sua divindade. Na primeira quarta-feira de cada mês, se desincumbia de uma "obrigação" maior e, no dia 29 de junho, finalmente, oferecia um sacrifício. Os *oba* não vão ao santuário toda a semana mas somente uma vez por mês, e além do mais, oferecem o sacrifício anual. Finalmente, os *ogã* não têm que oferecer senão o sacrifício anual; nos dias de seus santos, fazem as oferendas no interior das próprias casas.

Pode haver também, além destas cerimônias obrigatórias, "obrigações extraordinárias", por exemplo quando se faz promessa a uma divindade para obter uma graça ou quando se quer agradecer-lhe a graça concedida. Nos dois casos, a obrigação dura o dia inteiro, com sacrifício feito de manhãzinha e danças rituais à noite. Além disso, os amigos que acompanham a pessoa que oferece o sacrifício não podem se retirar, têm de ficar no *candomblé* até terminada a festa.

Como se vê, a duração¹⁰² é uma continuidade temporal, na qual todos os momentos têm valor místico; mas sobre este fundo contínuo, embora heterogêneo, destacam-se momentos de maior consagração. A duração religiosa contínua é formada pela multiplicidade dos cultos individuais que se sucedem dia após dia. Os momentos de consagração mais pronunciada, que se destacam nesta continuidade, são os cultos privados das sextas-feiras, por exemplo, feitos no *candomblé*, no interior do *peji* comum; depois ainda as festas privadas dos aniversários dos membros das seitas, que oferecem sacrifícios sangrentos às suas pedras, festas que podem se suceder de mês em mês, e finalmente, em terceiro lugar, as grandes cerimônias anuais da seita, que são públicas e marcam o ponto mais alto deste *continuum*, com a representação dramática constituída pelas danças exóticas.

Vem-nos a tentação de definir o *candomblé* como uma sociedade de auxílio mútuo. Cada filha-de-santo tem obrigações unicamente para com o seu *Orixá* mas não desempenha somente para si mesma, e sim também para as filhas que pertencem a outras divindades, contando, naturalmente, com a reciprocidade do favor. Espera, com efeito, que também as outras se desempenhem de suas obrigações respectivas durante os outros dias da semana, para que o benefício destes gestos, nos quais não toma parte, se derrame sobre o santuário. A socie-

(102) Em francês, o termo é "durée". (Nota da trad.)

dade se organiza, pois, à imagem do tempo, do mesmo modo que o santuário, como vimos, é a imagem do cosmos. A continuidade religiosa é formada pela complementaridade dos ritos cotidianos e sucessivos, pela heterogeneidade destes momentos do tempo numa unidade superior que os une para formar um só todo. Do mesmo modo, a comunhão social repousa, em última análise, nesta diversidade das funções litúrgicas, cada filha-de-santo trabalhando para as outras, como as outras trabalham para ela. Resulta que nenhuma pode dispensar as companheiras. A solidariedade mística deriva da divisão do trabalho religioso. E é preciso acrescentar que a distinção célebre de Georges Gurvitch, entre comunidade e comunhão, esses dois graus de solidariedade¹⁰³, corresponde — em nossa categoria do tempo sagrado — aos momentos de mais baixa ou de mais intensa consagração. A comunidade se realiza na complementaridade dos gestos individuais; acompanha a continuidade dos dias semana e é um efeito desta continuidade. A comunhão tem lugar na unificação de todos os êxtases particulares, de todas as filhas possuídas por seus *Orixá*, no decorrer da cerimônia anual pública, isto é, no momento da mais alta consagração do tempo. Mas os conceitos sociológicos sempre se reduzem a conceitos religiosos. O social é fruto do místico ou, como indica M. Griaule, a organização material reflete a organização espiritual¹⁰⁴.

(103) G. GURVITCH, *La vocation actuelle de la sociologie* — págs. 139-53.

(104) Com fundamentos míticos diferentes, nota-se efetivamente o parentesco das idéias que defendemos aqui, com as de M. GRIAULE: o tempo como imagem do mundo (*Dieu d'eau*, págs. 121-40). Cf. também págs. 198-99 e pág. 227: "na fachada dos santuários de Binou, diz Ogotemméli, vêem-se as pinturas brancas do sol, da lua, das estrelas, dos homens, dos animais, do material. Estas pinturas são permanentes. Elas ajudam constantemente o mundo a continuar". É exatamente a conclusão que tiramos do nosso estudo sobre o poste central — a sociedade como imagem, senão do tempo, pelo menos de um momento do tempo (*ibid.*, págs. 63-81; assim como os caps. xxx e xxxi).

A ESTRUTURA DO MUNDO

Se existem sacerdotes diferentes desempenhando funções que não coincidem, embora complementares, e todas inteiramente necessárias, é forçosamente porque o mundo se divide em certo número de compartimentos, cada espécie de sacerdote presidindo a um ou outro desses domínios. A conclusão de nosso capítulo precedente era de que o social nunca era senão o reflexo do eterno. A sociedade sacerdotal não faz exceção à regra. Tudo isto nos dita, então, o método a seguir. Para compreender a concepção do mundo, formulada pelos descendentes de africanos na Bahia, é preciso partir do estudo do sacerdócio.

Infelizmente, como notamos em nosso primeiro capítulo, os diferentes autores só se têm interessado pela hierarquia que vai do *babalorixá*, ou da *ialorixá*, até às *iaô*, aos *ogã* e às *ékédi*, no que concerne ao sacerdócio do *candomblé*. Alude-se ainda a outra espécie de sacerdotes, os *babalaô*, mas sem insistir no papel que desempenham, na sua importância, no lugar que ocupam num conjunto estrutural particularmente coerente¹. Não há dúvida de que este modo de ver corresponde a fatos históricos seguros: os *babalaô*, que na África ocupam o primeiro lugar na classificação sacerdotal, diante da opinião pública perderam este lugar preponderante. O brilho das grandes festas anuais, a dramaturgia das possessões extáticas, a beleza dos ritmos dos tambores cortando as noites com suas músicas "barba-

(1) Num artigo escrito em colaboração com P. VERGER ("Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador", *Revista do Museu Paulista*, VII, págs. 357-80), resumimos em três páginas tudo o que fora escrito sobre a questão (págs. 357-59), que era muito pouco. Mais tarde, R. RIBEIRO, para o Recife, deu uma descrição das "práticas divinatórias" que ocorrem naquela cidade (o. c., págs. 84-97).

ras" chamam muito mais a atenção dos indivíduos do que os gestos, por assim dizer clandestinos, do *babalaô* trabalhando em salas fechadas, sem acompanhamento de instrumentos de música, de cânticos ou de danças, rodeados somente por algumas pessoas. Um Martiniano do Bonfim pôde, em certo momento, desempenhar papel de prestígio devido à sua viagem à África, devido à sua ciência e cultura, tanto profana quanto africana²; mas depois da morte dele, os *babalaô* parecem desaparecer do cenário. De fato, houve verdadeira guerra entre os *babalorixá* e os *babalaô*, lutando para saber quem atingiria o mais alto *status* social, e é evidente que o conflito se liquidou historicamente com a vitória dos primeiros. Mas, como sempre, a estrutura é mais forte do que a história. Se existam *babalaô*, era porque este grupo sacerdotal correspondia a uma função determinada, e tal função ainda continua a ser obrigatoriamente desempenhada, aconteça o que acontecer. Como veremos, o que se passou na realidade, e por razões que teremos de perscrutar, não foi tanto o desaparecimento de um grupo de sacerdotes e sim o fato de uma forma de adivinhação ter sido substituída por outra. Ou tender a ser substituída. O búzio venceu o colar de Ifá, salvo nova ofensiva e regresso sempre possíveis. Ao contrário do que se diz³, não foi o *babalorixá* que venceu o *babalaô*.

Quando iniciamos nossos estudos sobre o mundo dos *candomblés*, orientamos logo de saída a pesquisa para o lado dos *babalaô*, pois tinham sido negligenciados pelos etnógrafos que nos tinham precedido. A princípio, foi simples curiosidade de africanista que não quer refazer o que já foi feito, e bem feito, antes dele, mas que deseja desbravar terrenos virgens. Mas a colheita de dados ia transformar a própria imagem que formávamos do mundo dos *candomblés*. Em primeiro lugar, notamos que a luta entre *babalorixá* e *babalaô* ainda não estava terminada; os *babalaô*, pelo contrário, tinham o sentimento de sua superioridade: "O *babalorixá* não se ocupa senão de um único *candomblé*, o *babalaô* tem a seu cargo vários *candomblés*, e em todos eles nada pode ser feito sem que o *babalaô* tenha sido consultado". O mesmo informante me dizia também: "Formamos uma maçonaria, há trinta e três graus de *babalaô*, de um a trinta e três; sim, digo-lhe que nossa religião é realmente uma maçonaria"⁴. Nada afirmo sobre este número 33, que

(2) JORGE AMADO, "Elogio de um chefe de seita", *O Negro no Brasil*, págs. 325-28.

(3) E. CARNEIRO, *Candomblé da Bahia*, págs. 101-04.

nunca pude verificar. Mas o que descobri mais tarde é que este *babalaô* era na realidade um colhedor de ervas. Por outro lado, os artigos de Frikel ligavam o culto dos mortos a uma das funções dos *babalaô*⁵. Não há dúvida de que é preciso não confiar muito, nem nos informantes de Frikel, nem nas interpretações a que ele chega, baseado em falsas informações. Mas a respeito tivemos pelo menos confirmação indireta de tal ligação em velhos artigos de jornal, que contavam uma busca de polícia na casa dos mortos da ilha de Itaparica e a prisão de seu proprietário, chamado *Alabá*⁶. Ora, esta designação é dada na África ao primeiro *babalaô* de Ifá e "quando *Alabá* deixou esta vida, foi substituído. Todos os sucessores tiveram o título de *Alabá*"⁷.

Não tínhamos, porém, senão um ponto de partida. A medida que a pesquisa prosseguia, descobríamos diversos *Alabá*, um como divindade (citado por João do Rio); outro como o segundo filho, depois do nascimento dos Gêmeos (citado por E. Carneiro) e é possível, por conseguinte, que os termos variem de acordo com a acentuação que tiveram. Por isso não podíamos confundir numa única "maçonaria" todos os sacerdotes existentes fora do *candomblé*. P. Verger nos escreveu a esse respeito: "Existe *Alágba*, que significa um velho, termo de respeito muitas vezes dado ao *Babalawo*". Desse modo, prosseguindo nas pesquisas, acabamos achando que a função tríplice: adivinhação, colheita de ervas, culto dos antepassados, acarretava não apenas um, mas três sacerdócios, que se acrescentam ao sacerdócio do *babalorixá*. Falando do ritual de iniciação, dizia efetivamente um de nossos informantes: "Antes de co-

(4) A respeito de hierarquia de *babalaô* entre os Ioruba, ver A. RAMOS, *Antropologia brasileira*, I, n.º 345 (segundo ELLIS); B. MAUPOIL, *o. c.*, págs. 141-43; DENNET, *Nigerian Studies*, cap. xv, pág. 152; FROBENIUS, *Mythologie de l'Atlantide*, págs. 250-52, etc. Muitos dos sacerdotes tinham o nome citado no plural, e por isso não podemos saber se ao todo chegaríamos ao número 33. No Rio, a mesma idéia de uma confraria hierarquizada de *babalaô* é encontrada (João do Rio, *o. c.*, pág. 15). Em Cuba, existe a hierarquia (*Egguio*, *Babalaô*, *Ohio*) e mesmo a idéia da superioridade dos *babalaô* sobre os *babalorixá* e *ialorixá* (L. CABRERA, "Eggué", *Rev. Bimestre Cubana*, LX, págs. 54-55).

(5) FRIKEL, "Die Seelenlehre des gège und der Nagô", *Santo António*, XIX-XX, págs. 208-09.

(6) E. CARNEIRO, *o. c.*, pág. 105. O nome de *alabá* se encontra também no Rio no culto dos mortos (João do Rio, *As religiões do Rio*, pág. 48).

(7) B. MAUPOIL, *o. c.*, págs. 35-38.

meçar a iniciação, é preciso consultar Ifá para saber qual o santo a que se pertence, e esta é a função do *babalaô*. Então a filha-de-santo entra no *candomblé* e é o *babalorixá* que a "faz". Mas, para fazê-la, precisa lavar-lhe a cabeça com as folhas da divindade, e é o *babalosaim* o encarregado da colheita, sendo também necessária a permissão dos antepassados, que é pedida pelo *babaogê*. E ajuntava mais: "O *babalorixá* necessita do *babalaô*, do *babalosaim* e do *babaogê*; nada pode fazer sem eles. O *babalorixá* não é senão o chefe de um terreiro e de um grupo de filhas-de-santo". Tais palavras confirmavam as primeiras informações recolhidas. Elas traçavam o esquema sacerdotal dos africanos da Bahia, que ultrapassa os limites dos terreiros enquanto santuários autônomos. No entanto, nada nos dizem sobre a questão de constituírem as três espécies de sacerdotes, os que se ocupam da adivinhação, das folhas e dos Egum, uma só e mesma sociedade, uma "maçonaria" hierarquizada, composta de estratos de funções superpostas. Teria o *babalosaim* que conhecemos (e que já morreu) sido levado a se inserir na hierarquia dos *babalaô* impelido pelo desejo de ficar acima dos *babalorixá*, procurando assim, na luta dos sacerdotes pelo status social mais alto, se apoiar no conjunto de todos os sacerdócios existentes fora dos terreiros, seguindo o ditame de que a união faz a força? Ou sua afirmação corresponderia a uma realidade sociológica? Efetivamente, os *babalaô* da África têm a seu lado assistentes encarregados da colheita das "folhas" indispensáveis aos sacrifícios de Ifá e que entram, por isso, para o seu grupo sacerdotal⁸. Não estamos atualmente em estado de responder a esta questão. Mas, formem ou não os outros sacerdotes existentes, além dos *badalorixá*, uma única "maçonaria", não deixa de ser verdade que na Bahia, do ponto de vista funcional, há quatro espécies de sacerdócios:

os *babalorixá* (ou *ialorixá*) que presidem ao culto dos *Orixá*;
os *babalaô* propriamente ditos, que presidem ao culto de Ifá;
os *babalosaim* que presidem ao culto de Osaim, a "dona" das folhas;
os *babaogê* que presidem ao culto dos Egum.

(8) *Ibid.*, pág. 116: "Seu papel particular consistia em assegurar o culto de seu Fa pessoal, em consultar para a família e mesmo, se tiverem tal poder para a aglomeração que o cerca, em recolher as inúmeras folhas que curam..." E na pág. 374: "Os grandes Bokonô têm ao seu lado vários *Kpamegá* que se encarregam de recolhê-las e de estudar-lhes as propriedades". A mesma ligação existe em Cuba: "El secreto de este gran

Tal sacerdócio quádruplo corresponde a uma estrutura quádrupla do mundo — deuses, homens, natureza, mortos. O objeto deste capítulo é analisar a estrutura em questão, partindo de sua imagem simbólica, isto é, dos sacerdotes que presidem a cada uma destas quatro secções do cosmos.

1 — Os babalaô

Podem os *Orixá* de duas maneiras tornar conhecida dos homens sua vontade, ou pela possessão dos fiéis — e então lhes revelam o futuro no decorrer de seus transes — ou por meio de nozes, de búzios ou de outros processos de adivinhação. Poderíamos chamar estas duas maneiras de adivinhação subjetiva e adivinhação objetiva. A primeira não é possível senão através da celebração de um ritual especial que tem lugar durante o período de iniciação das *iaô*, ou logo em seguida à sua conclusão, e que tem o nome de “ritual de dar a palavra”⁹. Infelizmente, não temos nenhuma indicação sobre o modo pelo qual o dom de profecia em estado de transe é dado aos “cavalos de santo”. Poderíamos citar muitas histórias em que tal dom se manifesta: *ialorixá* prevenida da perseguição da polícia e a quem se recomenda que esconda os objetos do culto; *babalorixá* que adivinha que a polícia vai entrar em seu terreiro e que recebe conselhos sobre o que deverá fazer então; *ialorixá* que é posta a par de um futuro movimento revolucionário, que se desencadeará na região, o que lhe permite guardar provisões para não sofrer fome em tal ocasião..., etc.¹⁰ Esta adivinhação subjetiva concerne, bem entendido, aos membros do *candomblé* e nada tem que ver com os *babalaô*, os quais, ao contrário dos *babalorixá* e das *ialorixá*, não podem jamais “cair no santo”, isto é, cair em estado de transe.

Mas os *Orixá* só aparecem pessoalmente em casos muito graves. A cada instante, no entanto é necessário saber o que desejam. E não se pode consultar constantemente o *babalaô*, principalmente quando se tem urgência de uma resposta. Existe, pois, um processo de adivinhação no interior dos *candomblé*,

orisha (Osaim) concierne al babalawo” (L. CABRERA, *El Monte*, pág. 100).

(9) R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 68.

(10) Já narramos algumas dessas historietas em trabalhos precedentes: R. BASTIDE, *Imagens...*, pág. 167. Outras estão ainda inéditas.

e nas páginas precedentes já vimos sua utilização pelo *babalorixá* ou um de seus assistentes, por exemplo no *obori*: é o processo que utiliza as nozes de cola (*obi*, *oubi* ou *orobô*), divididas em quatro pedaços. Depois de consagrada a sala e realizadas orações, jogam-se os quatro pedaços no chão.

Se os quatro pedaços caem com a parte interna dirigida para cima, os deuses respondem “sim” à pergunta que lhes foi feita (*Alafia*);

se não há senão três fragmentos com a parte interna dirigida para cima, a resposta é “não” (*Etawa*);

se dois pedaços têm as partes internas voltadas para cima e os dois outros não, a resposta é favorável (*Ejiala Ketu*);

se um só fragmento tem a parte interna voltada para cima, a resposta é desfavorável (*Okanran*);

finalmente, se todos os pedaços têm as partes internas voltadas para baixo, a resposta é desastrosa (*Oyaku*).

Em caso de resposta negativa, repete-se o exercício três vezes. Pode acontecer que, com a promessa de sacrifício apropriado, o deus se acalme e acabe por aceitar o que primeiramente tinha recusado. Esta técnica de tirar a sorte é peculiar, pois, aos membros do *candomblé*; não interessa ao *babalaô*; mas também não pode dar grande quantidade de indicações. Os *Orixá* respondem somente por um “sim” ou “não”, sem acrescentar nenhuma outra “palavra”¹¹.

(11) R. BASTIDE e P. VERGER: “Contribuição...”, *o. c.*, pág. 362. São chamados “abertos” aqueles que têm a parte interna para cima, “fechados” os outros. O processo existe naturalmente no Recife com nomes semelhantes para as cinco possibilidades: *alafin-ar*, *tau-ar*, *meji* (que significa metade em ioruba, único termo realmente diferente dos da Bahia, mas assaz lógico), *osaran*, *eku* (R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 87). O processo é originário da África, onde se complica porque dois dos pedaços do *obi* são masculinos e os outros dois femininos, o que dá lugar a 10 possibilidades em lugar de cinco: 1 pedaço masculino aberto (*idara*, *iyará*): salvação, triunfo — 1 pedaço feminino aberto (*aje*): riqueza, dinheiro — 1 masculino aberto e 1 feminino aberto (*ejire*): amizade — dois masculinos abertos (*ako-oran*): crime, disputa, dificuldades (é o nosso *okanran*) — dois femininos abertos (*yeye-oran* ou *tabi ailagbara*): fraqueza — dois masculinos abertos e um feminino aberto (*akita*): sucesso depois de dificuldades — 1 masculino aberto, dois femininos abertos (*obita*): neutro — dois masculinos abertos, dois femininos abertos (*ofuntabi alafia*): bem-estar geral (é o nosso *alafia*) — nenhum aberto (*odi idimo*): impedimentos — quando caem em desordem uns por cima dos outros: confirmação da jogada precedente (Donald EPEGA, *The Mystery of the Yoruba Gods*).

babalaô de nossa época, para evitar carga que se tornou pesada demais para seus ombros, preferem não trabalhar senão com o *edilogum*.

Sobre o culto de Ifá paira, pois, ameaça de desaparecimento, embora subsista ainda na Bahia.

Mas, trabalhem os *babalaô* com Ifá ou com Exu, devem obedecer em suas jogadas a certo número de regras que nos resta agora definir. Primeiramente, a consulta não pode se realizar em qualquer lugar. Tornamos a encontrar aqui o espaço sagrado, com, o qual já nós tínhamos deparado no *candomblé*. Toda casa de *babalaô* contém, afora os aposentos da habitação, um quarto especial no qual Ifá ou Exu são interrogados. Não é tudo; neste cômodo já consagrado por sua função e muitas vezes pela sua ornamentação, há um lugar que apresenta como que um grau mais alto de santificação, é a mesa sobre a qual são atirados o colar ou os búzios. Pode ser uma pequena bandeja de palha trançada, bem chata, com os bordos ligeiramente revirados, ou então uma grande mesa formando um círculo constituído pelos colares dos deuses (o primeiro, o mais exterior, de Xangô, o segundo de Oxalá, o terceiro de Ogum e quarto, o mais interior, composto de todas as cores para todos os outros *Orixá*): o *opelê* ou os búzios devem cair no interior deste círculo "encantado".

Encontramos igualmente na consulta a lei de participação que tanto nos chamara a atenção em capítulo anterior. Para que Ifá ou Exu possam responder, é preciso que uma participação seja previamente efetuada entre o colar, os búzios e o consultante de um lado, e o mundo sobrenatural de outro. Eis porque cada consulta obedece ao seguinte esquema¹⁹:

1) o *babalaô* começa por fazer oração em língua africana, para pedir a Ifá ou Exu que tenha a bondade de responder às perguntas que lhe serão feitas;

2) o consulente toma na mão esquerda um búzio que não esteja quebrado, ou dois búzios colados um ao outro pela base: o *akoueo*, e na mão direita uma pedrinha, o *adjikoni*. Se a pedri-

(19) Dois exemplos de consulta são, no entanto, descritos de modo concreto em nosso trabalho feito em colaboração com PIERRE VERGER: a sessão de *opelê* na casa de Boji, na Bahia (págs. 368-74), a sessão de *edilogum* na casa do *babalaô* VIDAL (págs. 374-78). Para que a comparação fosse possível, escolhemos o caso de um consulente que perguntava que nome tinha o santo de sua cabeça.

na responde: sim, o resultado é positivo, *ibo lotum*; se o búzio duplo responde: não, o resultado é negativo, *ibo losi*;

3) antes de começar, o *babalaô* coloca os búzios em participação com o consulente, tocando ou com os búzios, ou com o colar; sucessivamente a testa deste último que é a sede do *ori* ou espírito, o coração que é o centro da personalidade, e as duas mãos que seguram os búzios ou a pedra, pois estes devem responder de acordo com a vontade de Ifá ou de Exu;

4) o *babalaô* conversa em voz baixa com seu colar ou com seus búzios;

5) a consulta começa. O *babalaô* formula uma questão, depois atira o *opelê*. Retomemos o exemplos dado anteriormente. Imaginemos que a parte direita do colar, ao cair, apresente uma metade de Irete, e a parte esquerda uma metade de Irosun (uma vez que o *odu* é sempre lido da direita para a esquerda). Neste caso, Irosun ganha por ser o mais velho dos filhos de Ifá. O *babalaô* faz o consulente abrir a mão correspondente, a mão esquerda. Se contém a pedrinha, a resposta à questão formulada é afirmativa; se é o búzio duplo, a resposta é negativa. É claro que a cada questão proferida o consulente junta as mãos e as sacode, de modo a fazer búzio e pedrinha mudarem de posição. Mas não é o acaso que leva a pedrinha ora para a mão direita, ora para a mão esquerda, como não é por acaso que o colar recai no espaço sagrado apresentando esta ou aquela metade de noz sobre a face côncava ou convexa. A dupla participação do consulente com o *opelê* e, através da oração, do *opelê* com Ifá, faz com que o modo de deixar cair as metades de noz, ou a posição da pedrinha obedeçam à vontade do dono do destino. Acontece algumas vezes que, apesar de tudo, a resposta permanece ambígua; neste caso, lança-se uma segunda e mesmo uma terceira jogada²⁰. A maneira de proceder do *babalaô* com o *edilogum* é semelhante.

Mas por que certas respostas podem ser ambíguas? É que a resposta do *odu* é dada pelo conjunto de mitos, de lendas ou

(20) Certo informante deu excelente exemplo de uma dessas dificuldades. Imaginemos que alguém consulte o *babalaô* para saber o nome de seu *Orixá*. Esta consulta tem lugar num dia da semana. Ora, muitas vezes o santo, desejoso de falar ao *babalaô*, aparece no dia da semana que lhe é consagrado (demos atrás esta distribuição dos *Orixá* em cada dia da semana). A confusão é, assim, possível; acredita-se que o *Orixá* que saiu é o do consulente, enquanto era o do dia da consulta. De onde a necessidade de formular três vezes a pergunta antes de fazer qualquer afirmação.

de historietas a ele referentes, sendo preciso interpretá-las de acordo com o sentido da pergunta formulada. Ora, um engano é possível nas interpretações; a obrigação do *babalaô* é, pois, pedir sempre uma ou duas confirmações, de modo a estar seguro de que não se enganou. Sua responsabilidade de adivinho está em jogo, e ele tem consciência dos deveres de seu cargo. Compreende-se, também, porque se diz algumas vezes que não é suficiente ter boa memória para ser bom *babalaô*, pois outra qualidade, a intuição, se exige dele também. Esta intuição, ele a demonstra na leitura do *odu*, no modo pelo qual tira uma conclusão dos mitos, conclusão aplicável ao caso particular que tem de resolver.

2 — O babalosaim

O *babalaô* trabalha ou para os indivíduos, em caso de doença, de casamento, de viagens, etc., ou para a coletividade: os búzios são lançados a cada dia que começa, e a vida do *candoblé*, no transcurso das 24 horas que se seguem, será inteiramente determinada pelo *odu* que saiu²¹. Assim é ele muitas vezes levado a aconselhar ou, melhor ainda, a ordenar aos assistentes banhos de folhas, remédios vegetais, isto é, passa do culto de Ifá para o culto de Ossaim. Como diz Lydia Cabrera, o *babalaô* “no esta seguro” sem seu Exu e sem seu Ossaim²². Aliás, uma das lendas africanas que acompanham os *odu* ensina que o *axé* se fez conhecer a Ifá e lhe explicou como proceder com as ervas para tornar seus atos eficazes²³.

No entanto, *babalorixá* e *ialorixá*, por sua vez, não podem dispensar às ervas sagradas. Vimos já a importância dos banhos de folhas no ritual de iniciação. Estes, conforme o *Orixá* a que se pertence, são tomados dentro ou fora de casa, uma vez que existem *Orixá* do “ar livre” e *Orixá* que vivem no *peji* interior do santuário²⁴. O batismo dos tambores, a oferenda de alimen-

(21) R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 114.

(22) L. CABRERA, *o. c.*, pág. 96.

(23) MAUPOIL, *o. c.*, pág. 617. É talvez por esta razão que Ellis compara Ifá com Ossaim (*The Yoruba speaking peoples*, pág. 290).

(24) CLOUZOT, *o. c.*, pág. 146.

(25) Cf. F. ORTIZ para Cuba: *Los instrumentos...*, I, pág. 306 e III, pág. 42.

tos que lhes é feita uma vez por ano, requerem igualmente o preparo de um banho ou lavagem especial de folhas maceradas²⁵. E até as *iaô*, em sua existência cotidiana, são obrigadas a recorrer à virtude das ervas; uma vez por semana, no dia consagrado ao “dono da cabeça”, tomam um banho em cuja composição entram folhas especiais pertencentes ao respectivo *Orixá*, o *banho de amasin*, isto é, de purificação²⁶.

Tudo nos leva, pois, à mesma conclusão: de que é primordial a importância das “ervas” na vida dos africanos do Brasil. E poderíamos repetir, para a Bahia, o que Frobenius diz dos Ioruba da África: “É unicamente de Osseni (o nosso Ossaim) que emana a força mágica que vivifica os homens e os deuses”²⁷. Frobenius, todavia, interpreta o sacerdote de Ossaim como um feiticeiro e é exato que também na América o conhecimento das ervas — aquelas que envenenam, aquelas que despertam o amor nos corações rebeldes — teve como resultado a ligação do culto de Ossaim com a feitiçaria. Tanto mais que na luta dos escravos contra os senhores brancos, o veneno era instrumento facilmente empregado; além disso, as negras, querendo melhorar seu *status* social tornando-se concubinas dos brancos, utilizavam também filtros de amor. Os próprios senhores de engenho e fazendeiros, no declinar da existência, esgotados pelos excessos amorosos de sua desenfreada poligamia, pediam muitas vezes aos negros de suas roças, que conheciam o segredo das ervas, afrodisíacos que lhes despertassem os sentidos. Isto posto, não deixa de ser verdade que a virtude das ervas não é virtude mágica e sim força de natureza religiosa e que o *babalosaim*, mesmo se nalgumas circunstâncias tende para a feitiçaria, não é feiticeiro, é sacerdote, e é como sacerdote que vamos estudá-lo.

Todos os autores que, pouco ou muito, se ocuparam com o culto de Ossaim, estão de acordo em reconhecer sua importância. Artur Ramos observa, por exemplo, que na África os sacerdotes desta divindade fazem parte da primeira categoria sacerdotal, ao lado dos *babalaô*, bem acima dos sacerdotes dos outros *Orixá*²⁸. Manuel Vectorino dos Santos, na conferência que fez no

(26) Informações pessoais.

(27) FROBENIUS, *Mythologie...*, pág. 139.

(28) A. RAMOS, *Antropologia brasileira*, I, pág. 345.

Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, onde falou em nome dos membros dos *candomblé*, declarou: "todas as ervas são mágicas", querendo dizer com isto que todas elas têm uma virtude cujo conhecimento é indispensável na conduta dos *candomblés*²⁹. Quando Clouzot firma um pacto com um *babalorixá* a fim de poder assistir às cerimônias de iniciação, deve em contraposição "não procurar desvendar o segredo das ervas"³⁰. E já citei várias vezes a frase de um de meus informantes: "Todo o segredo do *candomblé* reside em suas ervas"³¹. Se algumas divindades, como Xangô de Ouro, não descem mais hoje, é porque as ervas que lhes permitiam se encarnar na cabeça dos fiéis não são mais encontradas.

Dispomos, infelizmente, de poucas informações a respeito, justamente porque estamos tocando no "segredo" do *candomblé*; os sacerdotes se calam quando a questão é abordada. Faltam-nos informações circunstanciadas até sobre o que é "público" no culto de Ossaim, pois os africanistas, não sei por que razão, nunca mostraram muito interesse pela curiosa figura desse deus. E quando falam a seu respeito, os textos, além de muito curtos, contêm erros que os tornam inteiramente inutilizáveis. Artur Ramos, por exemplo, apresenta numa das fotografias a insígnia de Ossaim (um ferro com um dos lados pontudo para poder ser fincado na terra, e que traz na outra ponta um passarinho cercado de sete ramos) como sendo a de Exu, levado a esse engano sem dúvida pela designação de Exu como "Exu dos sete caminhos"³². Manuel Querino aproxima Ossaim, que escreve "Ossohe", de um espírito ameríndio, o Caipora, porque tanto um como o outro não têm senão uma perna³³. Nada há a reparar se se trata apenas de simples comparação entre duas mitologias; mas se Manuel Querino quer dar a entender que os negros adotaram o mito do Caipora, então o erro é mani-

(29) M. VICTORINO DOS SANTOS, "O mundo religioso do negro da Bahia", *O negro no Brasil*, pág. 345.

(30) CLOUZOT, *o. c.*, pág. 184.

(31) R. BASTIDE, *Imagens...*, pág. 54 em nota; "O segredo das ervas", *Caderno da Bahia*, 5 (1950), págs. 1-2; "Medicina e magia nos candomblés", *Boletim bibliográfico*, xvi, págs. 24-28.

(32) A. RAMOS — "Arte negra no Brasil", *Cultura*, 2, figura VIII, comentário pág. 207.

(33) MANUEL QUERINO, *o. c.*, pág. 48.—Sobre o Caipora, ver L. DA CÂMARA CASCUDO, *Geografia dos mitos brasileiros*, págs. 129-38.

festos³⁴. Ou mais exatamente, a indentificação das duas divindades pernetas não tem lugar senão nos *candomblés* banto³⁵, é desconhecida nos *candomblés* ioruba³⁶. Compreende-se certamente que os não-iniciados possam confundir duas divindades que apresentam certo número de caracteres comuns. Mas se Ossaim não tem senão uma perna, não é devido a uma corrupção e assimilação com o Caipora; é simplesmente porque incorreu um dia na cólera de Xangô e, no decorrer da luta, perdeu uma perna (em Cuba, além disso, perdeu também um olho e um braço). Os autores que citam Ossaim interpretam-no como o deus da medicina³⁷; não é errado, mas a medicina não constitui senão um dos atributos desta divindade. Como já dissemos, ele preside a todos os rituais em que o emprego das ervas é indispensável — iniciação, banhos de purificação, etc. — e portanto seria melhor encará-lo como o dono das ervas e das plantas, a divindade da vegetação, antes do que da medicina.

Como Ifá, Ossaim também não se encarna. Seu sacerdote, *babalossaim* ou *olosaim*, da mesma forma que o *babalaô*, não conhece o transe; é antes de tudo aquele que se encarrega da colheita das ervas. Mas as ervas não são colhidas em qualquer lugar e de qualquer jeito, e este é ainda um dos elementos que distingue o *babalossaim* do simples curandeiro. Manuel Querino faz rápida referência a este ritual da colheita quando fala nas cerimônias de iniciação: "Uma pessoa entendida e de confiança", escreve ele (na realidade, trata-se do nosso *babalossaim*), "que esteja limpa de corpo" (isto é, que não entretive relações sexuais na noite anterior), "se dirige ao local levando *oubi* e pimenta da Costa na boca, mastiga-os e assim triturados, atira-os sobre a vegetação do campo; depois, dança, canta e coloca no

(34) A. RAMOS, *O negro brasileiro*, págs. 158-59, e L. DA CÂMARA CASCUDO, *Dicionário do folclore brasileiro*, pág. 455, interpretam Querino desta maneira.

(35) E. CARNEIRO, *Negros Bantus*, pág. 107, cita o Caipora como uma das divindades adoradas pelos Banto da Bahia. R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 127: os caboclos estão ligados aos reinos de Odé, Iroco, Ossaim e Oxosse, isto é, aos reinos da vegetação (Iroco, Ossaim), e da caça (Odé, Oxosse).

(36) Devemos dizer, porém, que uma *ialorixá* de Porto Alegre, da nação oba, identificava também Ossaim e o Caipora; mas era evidente que agia assim por patriotismo, para mostrar a um estrangeiro o caráter nacional de pelo menos certos deuses africanos.

(37) A. RAMOS, segundo F. ORTIZ, *Los negros brujos*, pág. 143.

chão qualquer quantia em dinheiro"³⁸. A descrição permanece válida, mas precisa ser complementada.

Em primeiro lugar, as plantas encontradas no mato podem existir no quintal da casa, ou no jardim, mas assim domesticadas não apresentam valor algum. É preciso ir buscá-las no mato mesmo. Há oposição entre o mundo da cultura, de um lado, e o mundo selvagem, do outro. Ossaim não se aventura nos lugares em que o homem cultivou a terra e construiu casas, nos lugares em que disciplinou a natureza. É o deus do mato, e não das plantas cultivadas³⁹.

Em segundo lugar, o *babalosaim* penetra no reino de Ossaim mastigando um *obi* (e talvez também pimenta); chegando ao seu domínio, volta-se sucessivamente para cada um dos quatro pontos cardeais e cospe nestas quatro direções o *obi* mastigado. Delimita assim, de certo modo, o espaço sagrado em que vai evoluir.

Penetrando no mato, começa a cantar e não deixará de cantar enquanto não tiver saído; mesmo ao cortar um ramo de árvore, um cipó, ao arrancar ervas ou desenterrar uma planta, não pode interromper o canto. Pois, como veremos, embora Ossaim reine sobre todas as ervas, isto não impede que estas se classifiquem em categorias e que as diversas categorias estejam ligadas aos diferentes *Orixá*. Conseguimos recolher num terreiro do Recife alguns desses cantos especiais, chamados "cantos para tirar os *axé* da floresta".

Todos obedecem a uma forma simples e monótona; são compostos de dois versos que indicam a divindade ligada à planta que se vai colher, seguidos de um terceiro verso sempre idêntico: tratarei (ou tirarei) o meu *axé*. Para as plantas de Ogum, por exemplo:

Axé di Ogum níká
di Ogum paná
eu arei meu axé.

(38) M. QUERINO, *o. c.*, pág. 69.

(39) A mesma idéia existe no catimbó, religião de origem indígena: L. DA CÂMARA CASCUO, "Notas sobre o catimbó", *Novos estudos afro-brasileiros*, pág. 88. Para a Bahia, cf. CLOUZOT, *o. c.*: "É preciso sempre que as ervas sejam selvagens e colhidas no mato".

e para as de Omulu:

Axé di Omolu omam
di Omulu obetam
eu arei meu axé... etc.⁴⁰

Não é somente num lugar determinado, consagrado — o mato selvagem — que as ervas devem ser colhidas. É preciso ainda colhê-las em horas determinadas. Com efeito, cada uma delas só pode ser colhida em certos dias ou certas noites, em certas horas do dia ou da noite. Algumas devem ser colhidas de madrugada, quando o sol começa a branquear o horizonte; outras devem ser arrancadas à meia-noite. Muitas devem ser colhidas na lua nova, enquanto outras só têm virtude se procuradas na lua cheia, e algumas delas em noites sem lua. E, do mesmo modo que os *Orixá* têm, cada um, um dia da semana, parece que há igualmente dias determinados para a colheita desta ou daquela planta; mas esse ponto não ficou bem esclarecido em minhas palestras com os *babalosaim*.

Finalmente, é preciso pedir a permissão de Ossaim para a colheita, e pagá-lo. Eis por que são deixadas junto à planta cortada algumas moedinhas ou um pedaço de fumo de corda⁴¹. Para cortar o ramo, o cipó, o galho enfolhado, é utilizada uma faca especial, o *obé*. Ainda aqui encontramos certos enganos nas informações publicadas. Barbosa Rodrigues designa a faca de Ossaim com o nome de *abebé*, em lugar de *obé*. O *abebé* é um leque com o qual as divindades da água — Iemanjá ou Oxum — gostam de se divertir, e nunca uma faca⁴².

(40) ONEYDA ALVARENGA, *Melodias registradas por meios não-mecânicos*, págs. 362-66, e comentários págs. 360-62. Notar que, segundo o informante Antônio Romão, "não se tira o axé de Obá" e que "Exu não possui tais cantos. Quando alguém vai colher a folha de carrapateira, canta:

Exu quem qué,
Alá tôpa".

Mas é preciso desconfiar destas informações, pois Antônio Romão também afirma que "se pode tirar o axé do mato em qualquer dia. Pois em qualquer dia os filhos-de-santo podem ficar doentes e ter necessidade do axé; então vai no mato, colhe o axé, faz uma infusão e bebe-a". O que está em contradição com os dados que recolhi na Bahia.

(41) A respeito do ritual da colheita em Cuba, ver L. CABRERA, *o. c.*, págs. 106, 113 e 117.

(42) J. BARBOSA RODRIGUES: "Poranduba Amazonense ou Kochiyuaraporandub", *Anais Bibl. Nac. do Rio de Janeiro*, cix, pág. 4.

O *babalosaim* não se limita a colher as ervas, encarrega-se ainda de seu preparo. No entanto, enquanto dispomos para Cuba ou Haiti de boas descrições de como são confeccionados os "pacotes"⁴³, no Brasil nada sabemos a respeito. A única informação que possuímos é de que os cânticos dos *axé* também são entoados no interior dos santuários, que as filhas-de-santo entoam o cântico da planta e da divindade correspondentes, à qual pertencem; por exemplo, as filhas de Ogum cantam o cântico do *axé* de Ogum, as de Iemanjá o do *axé* de Iemanjá, etc.; e o coro de todas as filhas-de-santo reunidas responde em uníssono: *Axé biu axé meu axé mio*⁴⁴. Estas informações parecem indicar que o preparo das plantas dá lugar no Brasil, como nas outras partes da América negra, a cerimônias especiais. Mas não sabemos nem mesmo se esta preparação se faz ou não no *peji* especial de Ossaim, pois Ossaim é "santo do ar livre". A planta de *candomblé* que apresentamos mostra bem para a Bahia este *peji* separado dos outros, em pleno campo. No Recife e em Porto Alegre, Ossaim (ou Ossanhe) me foi sempre indicado como uma das três principais divindades obrigatoriamente adoradas fora da casa principal; as outras duas são Exu (ou Bara) e Oxosse (ou Odé). Um de nossos informantes sublinhava que, para preparar os banhos e as lavagens, é preciso que a erva esteja *viva*. Eis por que, juntava, a dos ervanários não pode servir, ela perdeu a força... vendem-na "seca". É preciso também esfregá-la, espremê-la, triturá-la com as mãos, e não com um pilão ou outro instrumento; é preciso quebrá-la viva entre os dedos vivos.

Naturalmente, também, a preparação varia com a função que as plantas devem desempenhar. Já dissemos que para o ritual da iniciação são necessárias 21 espécies de ervas e que, para cada espécie, é preciso empregar 16 folhas. Este número de 16 pode ser insuficiente para dar lugar ao êxtase; duplicam-no então, ou triplicam-no, mas trata-se sempre de um múltiplo de 16. Outras vezes, ao contrário, o êxtase é por demais violento; utilizam-se então outras espécies de folhas, encarregadas de atenuar a virtude das precedentes, de suavizar a selvageria do *Orixá*, desencadeada no corpo de seu cavalo. Para a fabricação das pedras, dos

(43) Sobre a preparação dos "pacotes" (Haiti), ou "Osaim" (Cuba), ver L. CABRERA, "Eggue", o. c., págs. 110-11; L. MAXIMILIEN, *Le vodou haïtien*, págs. 183-89.

(44) O. ALVARENGA, o. c., pág. 360.

ferros, para a lavagem das contas, etc., só se empregam as folhas do santo que deve se encarnar na pedra, no ferro, ou que devem fazer participar o colar à força da mesma divindade; por exemplo, se é uma pedra de Xangô que se quer "fazer", ou se se lava o colar de contas vermelhas e brancas de um filho de Xangô, só serão utilizadas as ervas ligadas a Xangô, isto é, o puitoco, a manjerona, a nega-mina, etc., e nunca as que pertencem a Oxalá, como a "neve-branca", ou as que pertencem a Oxum, como o orepepê. Pode ser também que, como em Cuba, o número de plantas varie com a divindade, 5 para Oxum, 7 para Iemanjá, 8 para Obatalá, etc.⁴⁵ Finalmente, se o *babalosaim* foi chamado para cuidar de um doente com suas "ervas", empregará outras espécies vegetais diferentes das que utiliza nos banhos de *amasi* ou na lavagem da cabeça. Os folcloristas brasileiros se interessaram muito pela medicina popular e publicaram diversos livros contendo listas de plantas medicinais; a cidade da Bahia não foi esquecida⁴⁶. Mas (salvo Luís da Câmara Cascudo e Gonçalves Fernandes para o catimbó), que escapa ao objetivo de nosso trabalho, dadas suas origens ameríndias), todos partiram das informações dadas pelos ervanários e outros comerciantes. É muito possível que algumas dessas plantas medicinais sejam conhecidas dos *babalosaim*; é mesmo verossímil que os sacerdotes de Ossaim forneçam ao mercado da Bahia plantas que vão colher no mato e cuja virtude e modo de emprego conhecem (tisanas, pomadas, cataplasmas, etc.). Mas mesmo no caso de se confundirem as plantas dos ervanários e as dos *Olosaim*, as duas formas de medicina não se identificam; a primeira é empírica, a segunda é religiosa.

Que folhas são essas?

Um *babalosaim* da Bahia que se tomou de amizade por mim e que queria me transformar em aprendiz, iniciara o aprendizado mas a morte devia levá-lo pouco depois. Procurei, é claro, completar a lista obtida, mas ao acaso, com dificuldade

(45) L. CABRERA, o. c., pág. 109.

(46) Para a Bahia: N. SOARES DA CUNHA, *De von Martius aos ervanários da Bahia* (Bahia, 1941). JOSÉ LIMA, *A festa de Egum* (Bahia, 1952), págs. 17-33. Para Pernambuco: GONÇALVES FERNANDES, *O folclore mágico do Nordeste* (Rio, 1938), págs. 55-63. Para o Ceará: EDUARDO CAMPOS, *Medicina popular* (Fortaleza, 1951), etc. Para a utilização das ervas no catimbó ver, além do livro já citado de Gonçalves Fernandes, LUÍS DA CÂMARA CASCU DO, *Meleagro* (Rio, 1951), págs. 83-91.

sempre e em terreiros ou cidades diferentes⁴⁷. Voltaremos mais adiante a algumas destas plantas; por enquanto, contentamo-nos em oferecer a lista por ordem alfabética:

Alecrim, em suas três formas: alecrim-de-caboclo (*Baccharis sylvestris*, Linné), alecrim-do-campo (*Lantana micropylla*, Martius), e alecrim-do-tabuleiro (*Polygala paniculata*, L.), usado nos banhos de iniciação. Nos banhos de *amasi* dos filhos de Oxalá, usado sem distinção de espécie.

Alevante — ver Bradamundo.

Alfapaquinha, ?, serve para os banhos de *amasi* dos filhos de Oxum. Segundo outros informantes, serve também para lavar as pedras de Oxosse.

Algodão, planta consagrada a Oxalá, tanto na Bahia quanto no Recife. Do mesmo modo em Cuba⁴⁸. Serve para os banhos lustrais dos filhos desse santo;

Arioró, ?, em Porto Alegre, planta consagrada a Exu, terreiros oio.

Aroeira (*Schinus aroeira*, Vellozo). Planta consagrada a Ogum. Utilizada também contra o reumatismo, o artrismo, a sífilis.

Bambus, consagrados aos Egum na Bahia. As casas dos mortos são algumas vezes feitas de bambus⁴⁹.

Bananeira (*Musa paradisica*?), suas folhas são utilizadas na fabricação dos Exu em Porto Alegre. Em Cuba, a bananeira-plátano é uma árvore de Xangô.⁵⁰

Bradamundo (*Amonum cardamon*, Linné). O mesmo que Alevante. Planta consagrada a Xangô e a sua mulher Iansã na Bahia. Consagrada a Exu em Porto Alegre. Indicações terapêuticas: estranguria. Utilizada para aromatizar os banhos de *amasi*.

(47) Completamos as informações que pudemos recolher na Bahia e em Porto Alegre com as informações dadas por ONEYDA ALVARENGA para o Recife, *Codólogo*, pág. 186, e *Melodias*, pág. 361. Num artigo ainda inédito de P. VERGER sobre o *olori*, este autor cita 10 das ervas (ewe) utilizadas no citado cerimonial (do total de 16), mas não obteve senão os nomes africanos, que podem se adaptar a plantas diferentes da África: ewe abata, ewe bata, ewe koko, ewe freri, ewe abâ, ewe apa oka, ewe uji joko, teteregü, pereguê, odudü. Não pudemos nos servir desta lista. Para a África, ver a título comparativo A. CHEVALIER, "Les plantes magiques cultivées par les noirs d'Afrique", *Journ. Soc. des Africanistes*, pág. 7, 1937.

(48) L. CABRERA, *o. c.*, págs. 306-19.

(49) E. FRUKEL, "Die Seelenlehre", *o. c.*, pág. 205.

(50) L. CABRERA, *o. c.*, págs. 527-31.

Béts-chetroso (*Piper eucalyptifolium*, Rudge). Pertence a Xangô e a sua mulher Iansã. Indicações terapêuticas: sudorífero, estimulante, febrífugo.

Bredo-de-santo-antônio ou **pega-pinto** (*Boerhavia hirsuta*, Wedd.). Pertence a Oxosse. Indicações terapêuticas: anasarca, febres intermitentes.

Caicara (Croton, Euphorbiacea). Planta consagrada a Oxosse. Indicações terapêuticas: dermatoses.

Cajarana, P, planta consagrada a Ogum, no Recife.

Cahela-de-velho (*Miconia albicans*, Trin.). Planta consagrada a Omolu. Indicações terapêuticas: perturbações digestivas.

Carrapateira (óleo de) (*Carica papaya* *). Em Recife principalmente, fabrica-se este óleo com as sementes do mamoeiro para "fixar" Exu ou para regar o seu fetiche⁵¹. Do ponto de vista terapêutico, serve para a cura das adenites. Com estas sementes, são fabricados na Bahia uma espécie de rosários que fazem secar o leite das mulheres ou desaparecer os papos.

Casadinha, Susp. Mikania, composta. Planta consagrada a Omolu e também chamada vulgarmente Omolu. Indicações terapêuticas: perturbações estomacais.

Caruru, feito com quiabos (*Hibiscus esculentus*). Nome africano: *Fetri*. Embora o caruru seja o prato preferido de Xangô, em Porto Alegre é relacionado com Exu. Propriedades terapêuticas: emoliente, laxante.

Cipreste (*Cupressis pyramidalis*). Consagrado a Nanã, que devido à sua avançada idade, tem relações com a morte⁵². Consagrado aos mortos em Cuba. Propriedades terapêuticas: antiblenorrágico.

Dormideta, esta flor vermelha é consagrada a Iansã, no Recife.

Erva-santa (*Peltodon ricano*?). Consagrada a Iansã, no Recife.

(51) Informação pessoal. Segundo outros, também é utilizado o azeite-de-dendê.

(*) Por confusão dos nomes algo semelhantes ("mamão", "mamona") ou por informação deficiente, o Autor incorreu aqui num engano. A "carrapateira" (*Ricinus communis*), vulgarmente conhecida por mamona, é uma euforbiácea, e o "mamoeiro" (*Carica papaya*) é uma cariáceia. (Nota da Editora.)

(52) R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 47: "Naná, a mãe de Abaluaê, é uma deusa da água e tem relação com a Morte... O que a terra dá, ela também come". Notei que nas cerimônias mortuárias religiosas dos negros da Amazônia, os únicos cânticos entoados são para Iansã que venceu a morte, Egum — e não Ogum, como já foi escrito — e a Nanamburucu (O. ALVARENGA, *Babassuê*, pág. 22). Cântico funerário para Nanã, *ibid.*, pág. 123. Idem no Recife: cântico para Nanã numa cerimônia funerária (VICENTE LIMA, *Xangô*, pág. 40). A respeito dos ciprestes, em Cuba, ver L. CABRERA, *o. c.*, págs. 374-78.

Espada-de-ogum (*Sansevieria ceylanica*, Willd.) Função religiosa: banhos de *amasi* dos filhos de Ogum. Parece ser utilizada também nos banhos de iniciação. Função terapêutica: diurética.

Folha-da-costa, também chamada, às vezes, *salão* (*Bryophyllum peltatum*). Nome africano: *odudü*. Banhos de *amasi* dos filhos de Oxum. Segundo outros, também para os filhos de Oxosse. Utilizada para a lavagem da cabeça no ritual de "dar de comer à cabeça".

Folha-de-fogo, chamada algumas vezes também *folha-de-Iansã* (*Susp. Tournefortia*, *Borraginea*). Banhos de *amasi* dos filhos de Iansã. Consagrada também a Xangô. Indicações terapêuticas: febrífugo.

Flor-da-fortuna, ?, erva de Exu em Porto Alegre.

Gameleira (*Ficus doliaria*, Mart.). É a árvore adorada sob o nome de Iroco. No Recife, é relacionada com Nanã. Todavia, as folhas da figueira comum são utilizadas na preparação dos Exu em Porto Alegre. Acredita-se que estas folhas produzam verrugas ou pústulas.

Guiné (*Petiveria tetrandia*, Gomes). Utilizada no ritual de iniciação, para lavar as futuras *iaô*. As raízes servem para fazer amuletos ou exorcismos.

Malmequer (*Weddella paludosa*), Consagrada a Oxum no Recife. Indicações terapêuticas: cicatrizante, antisséptica, contra hemorragias.

Manacá (*Brunfelsia hopeana*, Hooker), solanácea. Consagrada a Nanã em Recife. Depurativo, antilúético, contra os reumatismos.

Manjerição (*Ocimum basilicum*, L. Labiées). Utilizado nos banhos de purificação dos filhos de Oxalá. Indicações terapêuticas: febrífugo, estimulante, contra as cefaléias.

Manjerona (*Origanum majorana*). Consagrada a Xangô para os banhos de *amasi* de seus filhos. Indicações terapêuticas: cicatrizante, estimulante, muito usada na cura de feridas.

Nega-mina, ?, para os banhos de *amasi* dos filhos de Xangô.

Neve-branca, ?, para os banhos de *amasi* dos filhos de Oxalá.

Orepepê, ?, para os banhos de *amasi* dos filhos de Oxum.

Palma-d'oxalá. É evidente que a palmeira, devido à sua beleza e utilidade, não podia ser consagrada senão ao maior dos deuses. Suas palmas são empregadas nos banhos de *amasi* dos filhos de Oxalá.

Puttoco, ?, utilizado nos banhos lustrais dos filhos de Xangô.

Tapete-de-oxalá (*Peltodon sp.*, labiácea). Planta consagrada ao culto de Oxalá, como seu nome indica. Indicações terapêuticas: cefaléias, má digestão.

Uepepê, ?, entra na composição dos banhos de folhas nos rituais de iniciação.

Urtiga (*Urtica urens*). Consagrada a Omolú. Indicações terapêuticas: diurético, afecções renais, dermatoses.

Velame (*Croton*, talvez *campestris*, euforbiácea). Pertence a Omolú. Um cântico recolhido por Edison Carneiro nos terreiros bantus diz respeito a esta planta:

Era um velho muito velho,
morava numa casa de palha.
Na aldeia dele ele tinha
velame e sanga
e sanga e velame
no melungué.

E o A. acrescenta: "Informam-me os negros que *sanga*, *velame* e *melungué* são, respectivamente, as duas primeiras, plantas medicinais, a última, o *velame* misturado com mel"⁵³. Indicações terapêuticas: depurativo.

Olho-de-santa-luzia (*Croton antisiphiliticum*). Planta que dá florzinhas azuis consagradas a Iemanjá. Indicações terapêuticas: oftalmia.

3 — A sociedade dos Egum

Durante muito tempo acreditou-se que o culto dos antepassados tinha desaparecido no Brasil, uma vez que a escravidão destruiu as estruturas familiares tradicionais. Nina Rodrigues declara que somente os negros que tinham vivido na África e tinham sido trazidos como escravos guardavam a lembrança de que as almas "formavam uma maçonaria em que as mulheres não podiam tomar parte e em que a alma aparecia e passeava pela cidade muito à sua vontade — declaração feita no primeiro livro que apareceu sobre os *candomblés*⁵⁴ —, mas somente muito mais tarde foi reconhecida a sua sobrevivência na Bahia: "Em alguns destes *candomblés* funerários encontra-se ainda o *Egungum*, grotesca aparição da alma do finado. Não passa de uma farsa combinada entre os *cheres* e diretores de *candomblé* e pessoa de confiança que, vestida de longas roupas brancas, vem responder a invocações que em momento oportuno lhe são feitas. Nada mais curioso do que a ingênua credulidade dos circunstantes. Alguns me garantiram ter visto o morto comparecer à festa, em geral à noite, mas por vezes

(53) E. CARNEIRO, *Negros bantus*, pág. 89.

(54) NINA RODRIGUES, *Animismo...*, pág. 156.

em pleno dia, comer, dançar e retirar-se como veio. É do mesmo gênero a aparição de *Orô*, que, entre nós, só existe nos terrenos mais afastados⁵⁵. A descrição de Manuel Querino é ainda menos definida: "Na véspera da missa de ano, à noite, o africano *medium* que não exercia outra função na seita colocava no chão uma bacia com água e a folha correspondente ao santo do morto, pronunciava algumas palavras cabalísticas que eram repetidas pelas pessoas presentes. Com um pequeno cipó batia três vezes no chão, o que equivale a invocar o espírito do morto. Acudindo ao chamamento, o *medium* perguntava se o espírito fora chamado por Deus ou enviado por alguém⁵⁶. Depois da resposta, o espírito fazia revelações, dava consultas e conselhos, ditava ordens para serem cumpridas"⁵⁷.

Mas ninguém procurou levar mais longe estas observações. No entanto, mesmo um estudo breve do mundo do *candomblé* deveria ter chamado a atenção para a importância dos Egum. Pois não existia nos terreiros mais antigos, ao lado da "casa dos Orixá", uma "casa dos mortos"? E o *padê de Exu* não era, ao mesmo tempo, um *padê dos mortos*? Quer dizer que toda cerimônia começa obrigatoriamente por uma saudação a Exu, que exige as primeiras homenagens, e logo em seguida por outra aos antepassados:

Egum	Aiyê	Ishibo	órun	Yojuba	rê
Mortos	Mundo	Forte?	céu	eu me inclino	(diante) de vós

que é, mais ou menos, a fórmula empregada na África pelo próprio Egum, quando aparece, envergando sua tanga, a saudai um dos Grandês, um personagem importante, encostando no chão o seu espanta-mosca:

Ishibo Aiyê Yojuba Ré.⁵⁸

A consulta ao *babalaô* não constitui senão uma das obrigações do casamento; mas, no momento do nascimento, é necessário

(55) NINA RODRIGUES, *Africanos...*, pág. 352. Como se sabe, o *Orô* não é propriamente uma aparição, mas um barulho. É a voz dos antepassados, figurada pela berra-boi. Não temos conhecimento, na Bahia de hoje, de uma sociedade *Orô*; no entanto, ela pareceu existir sempre no Recife (R. RIBEIRO, o. c., pág. 58).

(56) Isto é, se a morte tinha sido natural ou provocada por um malefício.

(57) M. QUERINO, o. c., pág. 105.

(58) Carta de P. VERGER.

consultá-lo para conhecer o *odu* do recém-nascido. No casamento, porém, não basta saber se Ifá está de acordo; é preciso também verificar se os próprios antepassados aceitam aquelas núpcias. Segundo me disseram, em certas seitas chega-se a levar oferendas ao túmulo familiar⁵⁹. Nalguns terreiros, nos dias em que são sacrificados animais de quatro patas, cantam-se no início da festa cânticos dirigidos aos fundadores do *candomblé*, e assim o culto dos antepassados passa da família para a seita; mas trata-se sempre da homenagem que se rende aos mortos. O P. Brasil sustenta igualmente que, quando alguém está doente, deve fazer um sacrifício aos mortos e nos mesmos já vimos, no primeiro capítulo, que a iniciação compreende um sacrifício aos Egum.

Todos estes fatos e outros, mais deveriam ter levado os etnógrafos a se interessar mais particularmente pelos Egum. Se não o fizeram, é porque a pesquisa se apresenta como particularmente difícil. Efectivamente, quanto mais avançamos em nosso estudo da hierarquia sacerdotal, mais nos chocamos contra a lei do segredo. O culto dos Egum pertence, na Bahia a *Sociedade dos Egum*, e esta sociedade, aqui como na Arrija, é uma sociedade secreta. De duas uma, ou interrogasse exteriormente alguns dos membros, que não dão senão poucas informações e logo se refugiam no silêncio⁶⁰ ou então penetra-se na sociedade, mas fica-se prisioneiro da lei do segredo. A morte é a condenação de todos os que violam os mistérios dos Egum⁶¹. De modo que até o momento não possuímos senão informações fragmentárias; uma descrição de cerimônia pública no Rio de

(59) Cf. M. J. HERSKOVITS, "The Negro in Bahia, Brazil", *Amer. Sociol. Rev.*, viii, (1943).

(60) É até proibido cantar os cânticos dos Egum fora das cerimônias fúnebres. Pois estes cantos suscitariam a chegada dos mortos, num momento em que nenhuma proteção contra eles fora tomada, o que é muito perigoso. (R. RIBEIRO, o. c., pág. 83.)

(61) JOÃO DO RIO, o. c., pág. 44, que depois de ter citado certo número de casos no Rio, continua: "Na Bahia, tais assassinatos são frequentes". Mas é preciso levar em conta os exageros jornalísticos e as lendas. Cf. na África: "Nenhuma parte do costume deve deixar ver o corpo do indivíduo; pois senão morreria, e com ele toda mulher que tivesse visto que se trata realmente de um homem e não de um espírito. Quem tocar num egūgun morre, segundo se acredita" (PARRINDER, o. c., pág. 157). De qualquer modo, pode verificar que o medo dos Egum é extraordinariamente forte, mesmo fora da seita, de tal modo que pouca gente se arriscaria a descobrir o segredo.

Janeiro antigo⁶², as informações nem sempre exatas fornecidas ao P.^e FRIKEL⁶³, e duas descrições de *axexé* com aparição de Egum⁶⁴.

Embora os Egum, como veremos daqui a pouco, intervenham algumas vezes no *axexé*, é preciso não confundir estas cerimônias funerárias com os ritos de homenagem aos mortos. O *axexé* tem por fim expulsar as almas; a sociedade dos Egum tem por missão, ao contrário, evocá-las. Isto é, as finalidades de ambas são antes opostas do que complementares.

Mas não terá esta sociedade outras funções? As grandes festas agrícolas nos países ioruba, a da plantação, a da desconsagração das primeiras colheitas, se fazem sempre com evocação dos Egum⁶⁵. Esta primeira função da bênção dos campos pelos antepassados e das oferendas das primícias aos mortos parece ter desaparecido na Bahia. Efetivamente, nesta cidade a grande festa dos Egum (*ogé-messe, ilé nhangá* ou *nibi egum anangua*) — que é uma cerimônia privada — tem lugar no dia 2 de novembro, dia dos mortos, por sincretismo com o catolicismo.

Do mesmo modo que os “diablitos” de Cuba⁶⁶, a sociedade dos Egums ia outrora às casas onde havia mortos ou moribundos⁶⁷. Mas esta função também desapareceu em nossos dias. As cerimônias não podem se realizar nas moradias particulares, e sim somente no interior dos *candomblés* ou na ilha de Itaparica. Restam apenas:

→ a evocação dos mortos, em circunstâncias diversas e tendo em vista fins bem determinados;

→ a fixação dos Egums em recipientes que são colocados na *ilé-saim* (cerimônia sem dúvida diferente, mas paralela à da fixação dos *Orixá* nas pedras do *peji*).

(62) JOÃO DO RIO, *o. c.*, págs. 43-52. Como esta descrição era a mais detalhada de todas, foi dela que parti em minha pesquisa; procurei saber se aquilo que era verdade para o Rio de Janeiro continuava a existir hoje na Bahia. Como eu “sabia”, não podiam me responder “não”, e por conseguinte pude verificar os elementos da pesquisa. No entanto, quando queria ir além, o informante notava que “eu não sabia mais”, e então deixava de falar.

(63) E. FRIKEL, *o. c.*, pág. 206.

(64) JOSÉ LIMA, *o. c.*, págs. 5-14; CLOUZOT, *o. c.*, págs. 103-07.

(65) PARRINDER, *o. c.*, pág. 144 e pág. 151; FROBENIUS, *Mythologie*, pág. 121.

(66) F. ORTIZ, *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, págs. 348-55.

(67) E. FRIKEL, *o. c.*, pág. 207, nota 11.

A evocação da alma do morto ou da morta pode ter lugar no decorrer do *axexé*, se se deseja saber as últimas vontades do defunto ou da defunta⁶⁸. Mas isto não em todas as nações. Há um provérbio africano que diz: “Oió têm o culto egum, Egbá tem o culto orô”⁶⁹. Não encontraremos pois, aparições de Egum — senão nas cerimônias funerárias das seitas descendentes de escravos *nagô*. Os Ijexá, que ainda mais que os outros negros temem os mortos, apressam-se em expulsá-los para longe do terreiro. As seitas jeje ou daomeanas ignoram igualmente esta evocação em seus *axexé*, tanto mais que nos países de origem não possuem sociedades Egundum. Com mais razão ainda os terreiros banto. Eis por que nas descrições das cerimônias mortuárias ijexá, jeje ou angola, que possuímos ou às quais assistimos, os Egum não apareciam⁷⁰. Aparecem, ao contrário, em *Opô-Afonjá*; mas os sacerdotes do santuário não podem realizar o ritual, o *candomblé* deve então apelar para um sacerdote especial, o da ilha de Itaparica, onde se encontra o centro da sociedade dos Egum. A cerimônia tem lugar ao ar livre, à noite, sob a fronde verde das árvores, e constitui o fim do *axexé* propriamente dito, isto é, tem lugar no 7.º ou 8.º dia. Começa pelo *padê de Exu*, a saudação à terra-mãe que as mulheres beijam e que os homens tocam com a mão, e continua com os cânticos dirigidos aos mortos, acompanhados pelos tambores. Os homens então se dirigem à *ilé-saim*, enquanto as mulheres ficam em seus lugares, pois é-lhes proibido penetrar na casa dos mortos. Terminadas as homenagens aos antepassados os homens retomam seus lugares perto das mulheres e então soam gritos ora roucos, ora estridentes, que partem da câmara secreta: são os mortos que se erguem do seu sono e que falam. Em seguida, contidos pelos sacerdotes, deixam os Egum a casa, apresentando-se sob duas formas: alguns estão

(68) Sobre este ponto, existe acordo com a África: PARRINDER, *o. c.*, pág. 135; FROBENIUS, *o. c.*, pág. 117; P. VERGER, *Dieux d'Afrique*, pág. 192; R. P. LE PORT, “Le culte des morts chez les Yoruba”, *Echo des Missions Africaines* de Lyon, avril et mai 1938 (a evocação tem lugar no 3.º e 9.º dias da cerimônia funerária).

(69) PARRINDER, *o. c.*, pág. 157.

(70) Ijexá (R. BASTIDE, “L'axexé”, *o. c.*); Jeje (EDMUNDO CORREIA LOPES, “Exéquias no Bôgum de Salvador”, *O Mundo Português*, 109, 1943, págs. 539-65; P. MÉTRAUX, “Axexé em casa de Emiliana”, citado por R. BASTIDE) — Angola (R. BASTIDE, “O ritual angola do *axexé*”, *o. c.*, págs. 88-97; CLOUZOT, *o. c.*, págs. 99-100, comete um engano: não existe jamais estado de possessão nas cerimônias funerárias do Brasil).

vestidos; materializados; são os Egum já "feitos", "fixados"; outros têm a forma de vaga nebulosa, são os mortos que ainda não foram "douttrinados"; segundo a expressão consagrada. Vejamos a narrativa de uma testemunha:

"Apareceu sob a forma duma nebulosa, por vezes se confundindo com as árvores, e, ao chegar ao local em que se encontrava o galo destinado à matança, foi diminuindo de volume até cair sobre a ave indefesa, ouvindo-se apenas o grito do galo que morria. E do mesmo modo como havia chegado, desapareceu. Neste galo, ninguém mais toca"⁷¹.

Estes mortos falam, às vezes, com vozes de falsete inteiramente típicas. As pessoas presentes em geral as reconhecem: é meu pai, dizem elas, é o irmão de fulano. E pedem-lhe ordens ou conselhos.

As grandes cerimônias de evocação se fazem na ilha de Itaparica, que é a sede da sociedade. Parece que é lá que se faz a evocação do sétimo ano depois da morte, em que a pessoa desaparecida, antes de deixar definitivamente a terra, faz as últimas recomendações. Se é uma *ialorixá*, por exemplo, é somente nesse momento que indica o nome de quem lhe deve suceder. Parece também que a cerimônia descrita ao P.^o Frikel por seus informantes pertence ao grande ritual da ilha de Itaparica. Eis por que a transcrevemos aqui, pois é a única conhecida até hoje:

Na sala, tudo foi preparado; as pessoas estão de um lado, o lado oposto é reservado aos egum. O *babasala*, isto é, aquele que chama e manipula os egum, tem na mão um bastão, o incha, e o coloca entre o lugar da assistência e o lugar dos egum, para que estes não possam abandonar o local que lhes é privativo. Então o Espírito aparece... é a aparição canta. Creiam-me. Não se trata de um homem fantasiado. Escutei-lhe a voz. Canta:

Iodê-ô arañ
olô dêô
babá jossanjuru

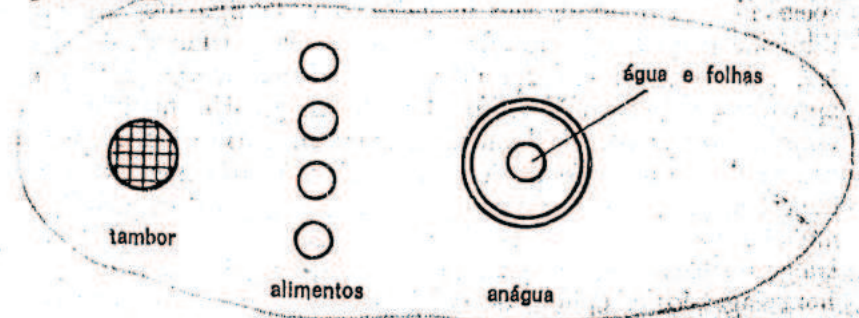
(cheguei, meu povo, etc.). Fabrica-se uma anágua (espécie de carcaça dura), e dentro põe-se água e folhas (verdadeira artel) Diante dela, colocam-se os pratos com a comida. Durante esse tempo, os tambores dos mortos são tocados como no *axexê*, a

(71) JOSÉ LIMA, o. c., pág. 82.

festa dos mortos. O tocador de tambor, porém, deve manter-se muito afastado da anágua... Então aparece o espírito e fala, mas fala em africano; move-se, é uma espécie de vento...

Dá-se também alimentos ao egum.

E Guajiru, o informante, faz o seguinte desenho que acompanha a narrativa⁷²:



Acrescentemos que estes Egum dos antepassados que aparecem em Itaparica, têm a forma de *babá* (pais) e trazendo nos mes, nagô e trajes especiais. Frikel dá alguns desses nomes: "Cada um dos Egum tem seu nome pessoal, diz Eduardo, mas todos trazem o título de babá — pai, por ex. babá què, egbè, babá obô-lá, babá alo-cotô... etc. Em suma, estes *babá* são os antepassados das linhagens, que já desapareceram. Em nossos cadernos, anotamos mais ou menos 20 desses pais. Mas existem muitos outros, toda uma legião"⁷³. Quanto ao traje, mais ou menos semelhante ao dos Egum da África, há dele uma fotografia em *Dieux d'Afrique* de P. Verger (fotografia n.º 158).

Entim, são os sacerdotes desta sociedade que estão encarregados de fixar os mortos em vasos de barro ou nos ferros que lhes servirão de última morada. Esta fixação se processaria da mesma maneira na África?⁷⁴ Nada sabemos a respeito. Mas os

(72) E. FRIKEL, o. c., pág. 206.

(73) E. FRIKEL, o. c., pág. 204.

(74) Carta de P. VERGER, de 26 de março de 1954: "Em Ketou, fui testemunha de uma cerimônia em que os 13 Egum de uma família, não identificados ainda, deviam ser fixados. Esta necessidade se impunha, pois o descontentamento com a negligência demonstrada por seus descendentes se tinha manifestado no incêndio da habitação principal da família. Os Egum da família, chamados Aré antes de sua identificação, são adorados numa câmara especial, Odolé. Os Egum anônimos, Ara Orum (gente do céu), são adorados em Igbale, e a sociedade Egum é disso encarregada. Houve danças durante 9 dias; os 13 mortos possuíram cada qual uma

vasos existem, colocados em cima de tábuas, em buracos da *ilé-saim*, ou simplesmente em cima do chão. E rende-se-lhes um culto, do mesmo modo que aos *Orixá*: alimentos lhes são oferecidos regados com o sangue dos animais sacrificados.

Os indivíduos encarregados de desempenhar o papel de Egum são, segundo a própria expressão deles, "iniciados" a sociedade em questão. Mas a iniciação é de tipo inteiramente diferente daquela que estudamos previamente, com o caso das *iad*. Não consiste em aprender um comportamento, mas em aprender um "segredo". Daí o nome de "maçonaria" tantas vezes empregado quando os homens conversam entre si a respeito dos Egum ou de Orô, a iniciação levando à posse de um saber esotérico. Todos os que conseguem responder às perguntas formuladas pelos chefes passam daí por diante a ser *oge*⁷⁵ *habooge* ou *babaloge*, se se acrescenta, em sinal de respeito, para homenageá-los, o epíteto de *babá*, pai. A expressão *orioge* também é encontrada, sem que eu possa adiantar se se estende ao conjunto dos membros da sociedade, ou se só vale para aqueles que ocupam as posições mais elevadas.

Pois esta sociedade é hierarquizada. Não garantimos que a lista dos cargos que passamos a dar siga exatamente a hierarquia, nem que seja completa. Mas, de modo geral, podemos distinguir dois grupos de atores: os que desempenham os papéis de Egum, encarnando os mortos, seja em forma de aparições, seja em forma de vozes (como ventríloquos), e os outros, mais importantes, que dirigem e controlam a multidão de fantasmas.

Artur Ramos, num de seus trabalhos de juventude, parece falar da ação de certos sacerdotes do primeiro grupo, quando

de suas descendentes e exprimiram, por seu intermédio, sua vontade e sua identidade". E carta de 16 de abril de 1954: "Depois, cessados os transe, os mortos ficam para todo o sempre abrigados nas fieiras de búzios, onde serão daí por diante reverenciados com maior etiqueta".

(75) A expressão existe também no Recife. R. RIBEIRO, falando dos apelidos dados aos membros dos Xangô de Recife, escreve (*o. c.*, pág. 124): "Nomes especiais como Alabá, para os feitos de Ifá, *Oje-bi* para aquele que nasceu "quando as almas já tinham voltado" (entre 2 e 3 de novembro) e que por isso mesmo está apto a se tornar um *ogé* ("aquele que tem o poder de invocar as almas"),..." No entanto, se no Recife a casa dos mortos se chama "Quarto de Balé", concluiu-se então que o culto dos Egum estava aí entre as mãos de um descendente do sacerdote de Iansã, pois *Balé* era o nome desse sacerdote (FROBENIUS, *o. c.*, pág. 128).

escreve que *Egun-ecutó* e *Echá-abicu* são respectivamente as representações masculina e feminina de forças desconhecidas — genésicas — de que o *babalab* (o feiticeiro) lança mão em suas práticas mágicas⁷⁶. Mas, mesmo se deixarmos de lado as identificações errôneas do texto, do *babalab* e do *orioge*, do *babalab* e do feiticeiro, das forças desconhecidas e das forças genésicas, em nenhum outro encontramos os termos *egun-ecutó* e *echá-abicu*. E A. Ramos bem o percebeu, pois em obras posteriores não retomou esta afirmação, tendo encontrado o significado verdadeiro numa de suas últimas pesquisas: quando uma mulher vê morrerem todos os seus filhos pequeninos, o primeiro é chamado *abicu*, e diz-se que é ele que vem buscar os outros, "comendo-os"⁷⁷. Como se vê, estamos longe da sociedade dos Egum.

Esta sociedade tem sua sede na ilha de Itaparica para que os mortos possam sair mais facilmente da água, a psicanálise nos familiarizou com esta ligação entre nascimento (ou renascimento) e água, entre mãe e ilha. O chefe da sociedade chama-se *alabá*, ou mais exatamente *alagbá*. Está armado de um bastão, e é o encarregado de invocar os mortos: depois, quando estão presentes, de dirigí-los em sua marcha, tateando, impedindo-os também de se misturar com os vivos que podem estar assistindo a cerimônia. Em suma, o bastão é ao mesmo tempo a agulha imantada que atrai o morto⁷⁸, que o dirige exatamente por onde o *alagbá* deseja que ele vá, que o conduz, pois um morto não enxerga, e o instrumento de corte entre dois mundos, e também o limite que separa dois domínios, a fronteira móvel entre fantasmas e assistentes⁷⁹.

O chefe está acompanhado pelo *alafi* ou *atafim* (a primeira expressão parece mais justa do que a segunda), que João do Rio denomina o "confidente" do *alagbá*. Sua função permanece obscura. Parece guardar a porta da *ilé-saim*, sendo de certo mo-

(76) A. RAMOS, "Os horizontes míticos do negro da Bahia", *Arquivos do Instituto Nina Rodrigues*, 1932.

(77) A. RAMOS, *Antropologia...*, pág. 349. Cf. L. CABRERA, *o. c.*, págs. 420-22.

(78) Emprestamos de FROBENIUS, *o. c.*, pág. 117, esta imagem da agulha imantada que parece descrever muito bem o que se passa.

(79) Uma vez que comparamos a primeira função do bastão à de uma agulha imantada, poderíamos também comparar a segunda função à da espada entre Tristão e Isolde, que impede as relações entre ambos. O 2.º sacerdote de nossa série parece ter existido no Recife sob o nome de *atafim* (R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 58).

do o porteiro dos mortos. Todavia, o termo de "confidente" parece sugerir que desempenha também outro papel. Os mortos falam em língua africana, é nessa língua que dão ordens ou conselhos. A existência de um tradutor é, pois, indispensável para pôr em bom português ordens e conselhos. Se esta não for uma das funções de *alagba*, como é o caso na África, onde o *alagba* traduz a voz dos Egum, poderia muito bem ser a função de nosso *alafi*. Mas, nesse ponto, não nos aventuramos a sair do terreno da hipótese.

O *alagba* é seguido pelo *amuxam* e pelo *ala-te-orum*; o primeiro traz um chicote e o segundo, um prato. Jacques Raymond, no seu dicionário de termos afro-brasileiros, dá boa definição do primeiro daqueles sacerdotes, que pode nos servir de ponto de partida: "personagem do culto de *Egungum*, a cuja guarda é confiada o chicote sagrado ou *ixã*. Do ior. *amushan*, aquele que traz ou utiliza o *ixã* (ior. *ishan*), o chicote listado de branco"⁸⁰. Como o *alagba* se serve do bastão, este sacerdote serve-se do chicote para conduzir o Egum, assim como para fazê-lo vir à terra, se ainda não apareceu; para tanto, fustiga a terra com o *ixã*. No caso, não se trata de um instrumento de música, de uma espécie de bastão para marcar o ritmo dos cânticos por meio de batidas surdas e espaçadas; trata-se de um puro instrumento de invocação. Fernando Ortiz, que descreve longamente o *ixã* utilizado pelas sociedades secretas de Cuba, compara-o ao *xaxará* ou *xaxaré* do Brasil, formado efetivamente, como o *ixã*, por certo número de varetas ligadas umas às outras, e que é a insígnia de Nanamburucu, assim como de Babaluaie-Omolu⁸¹. Mas a semelhança da forma não nos deve induzir em erro, apesar de a ligação entre Nanã e a morte ser real. Nanã dança com seu *xaxará* entre os braços, ninando-o com mãos trêmulas de mulher velha; o *xaxará* não é então senão o símbolo do pequeno Babaluaie que acaba de nascer e que sua mãe Nanã procura adormecer. Oneyda Alvarenga observa que os *xaxará* são da mesma família que os *paxoró* ou "vassouras"⁸².

(80) J. RAYMUNDO, *o. c.*, pág. 147. Trata-se na realidade, de uma vara flexível da qual parte da casca é retirada em forma de espiral, como na África.

(81) F. ORTIZ, *Los instrumentos...*, págs. 166-79, I. A respeito do *xaxará* e do *paxoró*, ver ONEYDA ALVARENGA, *Catálogo*, págs. 230-32 e págs. 218-19. Cf. o *pagugu* ou *igui-egun*, em F. ORTIZ, *o. c.*, pág. 159.

(82) De fato, os *xaxará*s são vassouras, mas não da mesma família que os *paxoró*, que são varas.

É este é com efeito o significado verdadeiro do *xaxará*; constitui a vassoura com que Omuly varre os humanos como folhas secas; é a imagem da epidemia que se desencadeia sobre uma região, destruindo tudo em sua passagem. O *ixã*, ao contrário, faz os mortos subirem das profundas da terra para, durante um instante, falar aos vivos. Quanto ao segundo de nossos dois personagens, o *ala-te-orum*, etimologicamente parece indicar um Egum mascarado, o *alua* designando a alma e as últimas sílabas do título lembrando o *olorum*, que na África é o nome da máscara, ou da madeira com que se fabrica a máscara dos mortos⁸³. Não sabemos o que representa o prato, pois João do Rio, que é o único a citar este sacerdote, não nos dá maiores indicações; tratar-se-á de um prato de comida oferecido aos Egum, ou seria talvez a meia-cabaça colocada sobre um prato cheio d'água, que é instrumento de música do *axexé* e que já estudamos em seu significado de imagem do mundo? Com efeito, sabemos que em certas sociedades secretas existe um sacerdote que avança na procissão ritual levando a meia-cabaça sobre um prato, batendo sobre ela com uma vareta para rimar musicalmente a marcha⁸⁴.

Os dois personagens de que vamos falar agora não aparecem senão secundariamente e na segunda parte das cerimônias da sociedade *Iansã* e *Eriusam*. No Rio de Janeiro, esta *Iansã* é chamada, ou era chamada outrora, *Egunin-Iansã* e em Cuba, é chamada *Morua Yuanse*⁸⁵. Vimos que os *Orixá* temem a morte, menos *Iansã* que realmente a venceu⁸⁶. Mas não se trata de qualquer *Iansã*. Com relação a esta divindade, encontramos o mesmo que já assinalamos a propósito do *Oxum*, como *apetevi* de *babaluaie*. Um informante indica a existência de 17 *Iansã*, sendo que uma delas apenas é a rainha dos cemitérios. Mas, devido ao segredo que cerca os mortos, não pôde ou não

(83) FROBENIUS, *o. c.*, pág. 118.

(84) Sabemos com efeito que em Cuba, em certas cerimônias, a meia-cabaça é batida por um *Iku-Achun*, isto é, pelo chicote que chamamos de *Ixã* (F. ORTIZ, *Los instrumentos*, III, pág. 172 e fig. 169).

(85) L. CABRERA, *o. c.*, pág. 207. (papel na sociedade secreta dos *Abakwas* ou *ñanigos*); F. ORTIZ, *Los bailes*, pág. 361. A *Morúa Yuanse* dança carregando um *erikúndo* formado de 4 maracás em cruz, que servem para dirigir os passos dos Egum (F. ORTIZ, *Los instrumentos*, II, pág. 102 e fig. 55).

(86) A mesma idéia existe em Cuba: L. CABRERA, *o. c.*, págs. 244-46; o primeiro mito citado é o de Xangô, que já apresentamos e que recolhemos na Bahia.

quis dar-nos o nome exato desta Iansã. Embora se trate de uma deusa, o personagem que desempenha seu papel na sociedade dos Egum é um homem. E seu papel é dançar ao som dos tambores especiais da confraria. Quanto ao *erusaim*, sua característica é trazer dupla máscara, uma na frente, outra atrás do rosto, como uma espécie de Jano africano⁸⁷. Também se trata de um dançarino, eis por que o juntamos ao precedente. São estes dois sacerdotes os encarregados da parte coreográfica das cerimônias secretas. Enquanto os que carregam as varas são chamados durante os *axexês* para controlar os mortos que podem de repente aparecer, nem a Iansã, nem o *erusaim* tomam parte nas cerimônias puramente funerárias⁸⁸.

4 — Os quatro compartimentos do cosmos

A oposição entre os quatro sacerdócios até agora estudados não é senão a consequência da divisão quádrupla do universo. É lícito inquirir se estas divisões são estanques, se nada nos permite passar de uma para a outra, fazendo-as participar ou pelo menos se refletirem umas nas outras. Até este momento, a oposição dos sacerdócios marca a oposição, a ruptura entre tais compartimentos. É que oposição! O culto dos *Orixá* não

(87) Os etnógrafos que estudaram os candomblés cometeram às vezes erros espantosos a propósito destes personagens. A. RAMOS, por exemplo (*O negro*, ... pág. 53), e João do Rio: ("O Natal dos africanos", *o. c.*) confundem Alabá com Elegbara, um dos nomes de Exu. Artur Ramos acrescenta, todavia, um ponto de interrogação. João do Rio, também, confunde o *Erusaim* com *Ousaim*, *Ossaim* (*o. c.*, pág. 44) e chega até a escrever, a respeito dos Egum, que "para imitar o grito do deus Ossaim, prendem às pernas bonecas de borracha que produzem assobios" (pág. 41). É evidente que o termo *saim* de *erusaim* deve ser aproximado do de *ilésaim*, e não do de *Ossaim*.

(88) Deixamos de lado um dos sacerdotes citados por João do Rio no Rio de Janeiro, que também se encontra na Bahia, mas a respeito do qual nada podemos dizer: o *opoce echi*. Talvez se possa relacionar este termo com o de *Oloko* de FROBENIUS, assistente de Alagba e também portador de um chicote. A respeito do papel feminino de Iansã desempenhado por um homem, pode-se fazer uma comparação com certos dados africanos sobre o culto dos Egum: "Existem casos em que certos fetiches não podem ser utilizados senão por homens, como no caso dos Egum dos Nagôs, que uma mulher poderia herdar de seu pai no caso de este não ter descendência masculina; mas neste caso, é um filho dela que Ifá designa para este cargo" (Carta de VERGER, de 22 de agosto de 1949).

é certamente privativo das mulheres, mas as filhas de santo são infinitamente mais numerosas do que os homens e podem mesmo atingir o grau mais elevado da hierarquia sacerdotal no interior do *candomblé*; as seitas mais tradicionais, como as *dissemos*, são dirigidas por *ialorixás* e não por *babalorixás*. Mas, ao contrário, o culto de Ifá, assim como o de Ossaim e dos Egum, são cultos de homens; se a mulher pode, em certas circunstâncias, consultar a sorte, só o pode fazer com os búzios e nunca através do *opelê*. Esta divisão sexual da tarefa religiosa é reflexo da divisão do mundo em duas partes, a dos deuses e a da criação. Tal diferenciação primeira se complica com uma segunda: o *babalaô*, o *Olosaim* e os *Oge* não podem cair em transe; nem Ifá, nem Ossaim, nem os Egum "descem"; embora possuam seus cânticos e por vezes suas danças, não têm "cavalos" que possam montar. O que prova bem que os *Orixá* habitam fora do mundo da criação, transcendendo natureza e sociedade; pois só podem nos visitar por meio da mediunidade da encarnação; o termo "baixar", que define o transe, é característico desta transcendência. É certo que aqueles deuses intervêm através das nozes de cola, mas então não "baixam", "falam". Enquanto as *iaô* desempenham o papel das divindades, o *babalaô* lê e traduz "palavras". Uma última diferença é a que distingue os Egum dos *Orixá*. A gente da Bahia diz dos primeiros que são "aparicões", e dos segundos que são "manifestações". Está aí toda a diferença entre o transe e a máscara. Na possessão divina, é o próprio rosto que se transforma em máscara, que se contrai em traços duros para figurar Ogum guerreiro, em traços de orgulho real para figurar Xangô, em traços cheios de volúpia sensual ou lúbrica para figurar Oxum. No caso dos mortos, o corpo fica escondido nas dobras de amplas vestes; é proibido, sob pena de morte, adivinhar o rosto; tocar no Egum; os antepassados são máscaras e a sociedade secreta é o primeiro teatro negro do Brasil. Como objeção poderia ser levantado o caso de Omulu; quando uma filha de santo é possuída por esta divindade, esconde a cabeça num grande capuz de palha que impede que lhe vejam o rosto; mas é porque sua face está então coberta de pústulas, corroída de lepra, não é agradável de ser vista pelos espectadores⁸⁹. Todavia, sob o capuz, a filha de Omulu está em transe enquanto

(89) Ver a fotografia de Omulu na Bahia em VERGER, *o. c.*, fotografia 104.

que, no seu disfarce, aquele que desempenha o papel de Egum não está; ele é efetivamente o morto que regressou, não está possuído por este. Em suma:

os sacerdotes dos *candomblés* encarnam os *Orixá*;
os sacerdotes de Ifá escutam as "palavras" dos *Orixá*;
os sacerdotes de Ossaim colhem as ervas dos *Orixá*;
e os sacerdotes dos Egum representam o exército dos mortos.

Ou ainda:

os *babalab* são os sacerdotes dos homens enquanto indivíduos e das coletividades sociais enquanto relações entre homens;

os *olosaim* são os sacerdotes da natureza viva — e se o termo de "vivo" não fosse tão importante, ficaríamos tentados em dizer que a distinção entre os dois sacerdócios equivale à que existe entre *res* e *personae*;

os *ogo* são os sacerdotes dos mortos;

os *babalarixá* ou *talorixá* são os sacerdotes dos deuses.

Costuma certo tipo de sociologia submergir a personalidade dos chamados "primitivos" dentro do todo social; insiste na homogeneidade das crenças e dos sentimentos, no conformismo dos gestos e das atitudes, nas similaridades psíquicas, como se as representações coletivas não se diferenciasssem, não se colorissem diferentemente conforme os seres que as vivem. No entanto, o que a divisão do trabalho vai desentranhar não é o indivíduo, mas o individualismo, coisa muito diferente. Todos os etnógrafos que viveram entre tribos as mais "primitivas" são concordes em reconhecer que seus membros distinguem as idiosincrasias pessoais. Poderíamos ir mesmo mais longe e descobrir mais ou menos por toda a parte uma primeira filosofia da individuação, que chegaria até a lembrar as disputas da Idade Média, pois trata-se realmente de saber, quase sempre, se o princípio da individuação é o espírito ou a matéria, o reflexo das diferenças míticas ou, como diz Maurice Leenhardt a propósito dos Canaca da Nova Caledônia, o fato de se possuir um corpo. Se quisermos descobrir a concepção afro-brasileira da pessoa humana, é ao *babalab* que devemos nos endereçar, pois é ele o sacerdote dos indivíduos, o sacerdote da pessoa humana enquanto pessoa.

Sabe-se que na África, quando nasce uma criança, tira-se o seu *odu* com duas nozes de cola. No entanto, somente chegando à idade adulta é que irá fazer seu *Ifá* pessoal, pois "os Antigos nos ensinaram que um indivíduo que não possui um *Fa* é um ser incompleto". Ora, esse *Ifá* não é senão um *odu* desenhado na terra, terra que em seguida é posta num saquinho branco ou numa cabaca e que, no momento da morte, ou será destruído, ou herdado, ou enterrado com o defunto⁹⁰. Este *odu*, do qual o *babalab* indicou previamente ao consulente o significado, os sacrifícios que requer, os tabus que obriga a respeitar, os provérbios que devem guiar a ação do seu possuidor, constitui de certo modo o destino resumido da pessoa em questão. E como todos os indivíduos têm o seu *odu*, mas o conjunto destes *odu* forma, apesar de tudo, uma lista fechada, compreende-se ao mesmo tempo por que cada pessoa é diferente, e ao mesmo tempo por que as diferenças não são ilimitadas, sendo possível uma classificação dos caracteres. Toda uma psicologia sistemática existe em germe no culto de Ifá.

No Brasil, porém, parece que pelo menos atualmente não se tira mais o *Ifá* pessoal. Temos mesmo a impressão de que se Martiniano foi se iniciar na África, esta iniciação não consistiu tanto em interrogar os sacerdotes de lá sobre a vida das divindades, mas em tirar seu *Ifá* pessoal, a fim de se tornar *babalab* na Bahia, pois em sua cidade natal não encontrara ninguém capaz de fazê-lo. Se o que se chama de "grande logo" na Nigéria, desapareceu no Brasil, restam todavia traços suficientes das idéias em que se baseava. Em primeiro lugar, a idéia de *Eleda*, isto é anjo da guarda. Dennet mostrou muito bem que *Eleda* não é um deus e sim o *Ifá* pessoal que se tirou⁹¹, e Trautmann define o *Fa* pessoal como sendo "o deus tutelar", "o protetor" do indivíduo⁹². Os africanos cristianizados, todavia, já o identificam com o anjo da guarda que vela sobre cada um de nós⁹³. Ora, este conceito de *Eleda* persiste entre os afro-brasileiros. O P.^o Brazil não o confunde com o *Orixá* que reside na cabeça de seus filhos; está, diz ele, situado entre os deuses

(90) A descrição mais minuciosa desta cerimônia é devida a MAUPOIL sob a forma *Fan: o. c.*, págs. 311-52.

(91) DENNET, *o. c.*, deve-se ler aqui todo o cap. VII.

(92) TRAUTMANN, *o. c.*, pág. 15.

(93) Th. MOULERE, "Le catéchisme expliqué: les anges", *La Recon. Afric.*, Cotonou, I (1927), pág. 7, citado por MAUPOIL, *o. c.*, pág. 319, nota 1.

e os homens, ocupa uma posição intermediária. Há, sem dúvida, nas seitas bândo, tendência para confundir *Eleda* com o *Orixá* particular de cada um, aquele de que se recebeu o nome no momento da iniciação. Mas as seitas mais tradicionais não fazem tal confusão, *Eleda* é realidade *sui generis*⁹⁴.

Em segundo lugar, se o adulto não desvenda mais seu *Ifá*, permanece o costume para os pais, no momento do nascimento, de irem consultar o *babalão*; o *odu* que sai nesse momento não apenas nomeia o *Orixá* a que pertencerá a criança, mas também dá certo número de indicações sobre o destino futuro do recém-nascido.

Enfim e principalmente, todos os meus informantes estavam de acordo em dizer que cada indivíduo tem o seu Exu. Ora, o grande jogo dos Iorubá não consiste unicamente em descobrir o *Ifá*, mas também em tirar o Exu individual pelo *babalão*: Exu de barro, regado de óleo de amêndoas, que será colocado num buraco diante da casa e que daí por diante protegerá seu possuidor. Por ocasião da morte deste, será destruído pela desconsagração, e para tal será regado com comidas tabu, cujo efeito naturalmente será lhe tirar todas as forças, de tal modo que não poderá mais servir a ninguém. Ora, temos a informação de que, mesmo fora de toda consulta a *Ifá*, certos africanos da Bahia pedem a sacerdotes de seu conhecimento que lhes fabriquem um Exu de barro para colocá-lo no chão de suas casas, a fim de que os proteja⁹⁵. Mas mesmo que o Exu pessoal não se materialize num Exu de barro, regado de ervas e de sangue, não deixamos, cada um de nós, de ter um Exu, um "deus tutelar" como diria Trautmann. Podemos mesmo ir mais longe. A passagem do *Ifá* individual para um Exu individual é o reflexo do outro fenômeno que já tínhamos assinalado: a substituição progressiva da adivinhação por meio do *opelê*, pela adivinhação com o *dilogum*; mudança que está em processo no mundo dos *babalão* da Bahia, vitória dos búzios sobre o colar de nozes de cola, substituição, em suma, das "palavras" de *Ifá* pelas "palavras" do Exu.

Por isso mesmo, o princípio de individuação vai tomar uma forma ligeiramente diferente. Mas antes de estudar esta forma,

(94) Ao lado da tendência para identificar o anjo da guarda com o *Orixá* individual, há tendência para reinterpretá-lo em termos católicos (R. RIBEIRO, *o. c.*, págs. 129-30).

(95) Tenho em meu arquivo a fotografia de um desses Exu pessoais feita por P. VERCER.

é preciso fazer uma observação prévia: se o *babalão* é obrigatoriamente um homem, as mulheres, como os homens, podem consultá-lo quando lança os búzios. E aqui novamente aparece uma exceção extraordinária, com relação ao que é de regra nos *candomblés*: a *Iya-basse* não pode cozinhar os pratos das divindades quando está menstruada; a *ixó* não poderá também ser possuída enquanto estiver neste estado e se alguma mulher menstruada penetra no santuário no decorrer da festa, imediatamente os tambores desarmam; finalmente, as iniciações não chegam ao grau supremo do *salomá* senão quando, segundo a expressão popular, tomaram-se homens, isto é, depois de uma longa pausa. No caso da adivinhação, ao contrário, a mulher pode consultar o *babalão* em qualquer momento e mesmo durante a menstruação não constitui impedimento. Não se pode dizer, porém, melhor o princípio da individuação em se tratando do princípio da encarnação — o domínio da personalidade por oposição ao domínio dos *Orixá*. Ora, noutros termos, o sangue catamenial pode constituir um estado perigoso para a pessoa em determinadas circunstâncias, por exemplo, em suas relações com os deuses; mas não impede que a pessoa permaneça uma pessoa, é um estado de perturbação para o indivíduo, mas deixa intacta a individualidade.

Pode-se consultar o *babalão* em cada dia da existência, ou apenas nos períodos de crise. Cada *odu* que sai tem seu significado: um designa a ameaça de doença, outro a morte que rodeia em torno, o terceiro um inimigo, o quarto uma traição, o quinto a pobreza; ou então, ao contrário, felicidade, riqueza, satisfação dos desejos mais caros... De tal modo que a existência não passa de uma sucessão de acontecimentos, felizes ou infelizes, ao sabor dos dias que se arrastam de um para outro ano. Em certa medida, podemos escapar ao destino realizando os sacrifícios recomendados. Mas o mito de Oxalá, que citamos a propósito da festa de abertura do ano religioso, prova que o destino não permite senão pequena margem escapatória: Oxalá evita a morte, mas não evita a fratura de seus membros nem os

(96) Um mito recolhido em Recife por RENÉ RIBEIRO explica e justifica esta exceção: "Quando Orumila (*Ifá*) fugia de seus inimigos caiu num poço. Ele ficou ali preso, sem poder sair e os inimigos vinham vindo, quando as mulheres (as divindades femininas) se juntaram, rasgaram as saias em tiras, fizeram uma corda e deram a ponta a ele para que subisse. Por isso, quando foi salvo, Orumila disse-lhes que elas podiam chamar por ele em toda ocasião que precisassem" (*o. c.*, pág. 64).

sete anos que passa gemendo numa prisão. Se várias pessoas consultam o *babalab* no mesmo dia, os *odu* que saem são diversos para cada uma, pois cada qual tem sua própria existência que não se confunde com a do vizinho. Diríamos, pois, que o que constitui o princípio de individuação nesta filosofia afro-baiana, é a história do indivíduo. E são essas histórias em justaposição, que se entrelaçam, que se correspondem, mas que permanecem sempre autônomas, que compõem a sociedade. Trama em que correm mil fios, cada fio tendo sua cor diferente.

Todavia, se o indivíduo é antes de tudo uma história, é também uma história que pode ser definida. E justamente a função do *babalab* é dar esta definição através da leitura dos búzios. Todos os acontecimentos possíveis se reduzem a certo número de casos típicos ou de conceitos — o acidente, a doença, o dinheiro, etc. — e o que individualiza a pessoa humana são as variações de todas as combinações possíveis de tais conceitos classificatórios entre si. As combinações mudam porque cada homem tem a sua história, ou melhor, porque ele é a sua história; tais combinações, porém, não passam de certas classes de acontecimentos, caracterizadas pelo número de búzios caídos sobre o lado aberto ou sobre o lado fechado. Cada uma das jogadas é ao mesmo tempo a "palavra" de um santo. Ora é Ogum que fala, ora Xangô, ora Oxosse, o que faz com que cada um dos acontecimentos-tipo que podem surgir na existência particular se ligue, pelo jogo e no jogo, a um *Orixá* determinado. Por exemplo, se quatro búzios caem sobre os lados abertos e doze sobre os lados fechados, é Xangô que fala e é ao mesmo tempo pobreza ou desastre. Se dez caem sobre os lados abertos e seis sobre os lados fechados, é Iansã que fala e então o espírito de um Egum persegue o vivente, tentando arrastá-lo consigo para o túmulo... De tal modo que tudo se passa como se os acontecimentos se distribuíssem entre as divindades como se cada uma dentre elas tivesse em partilha dos conceitos classificatórios, cujas combinações constituem as diversas existências particulares.

Chegamos assim às conclusões seguintes: há um primeiro domínio do cosmos, que é composto de homens, é o domínio da competência do *babalab* — cada homem se diferencia dos demais pelo conjunto de acontecimentos que para ele surgem, pelo seu "destino"; o princípio da individuação é a história da pessoa, história que não passa de uma combinação de "pala-

bras" significativas, pronunciadas pelos deuses; por isso mesmo não é irracional, pode sempre se definir através dos búzios. Os deuses se tornam assim o princípio de classificação dos acontecimentos: cada um governa um acontecimento-tipo.

Ao estudar a natureza, chegaremos a uma conclusão análoga. Também aí os *Orixá* nos aparecerão como um princípio de classificação do real.

Ossaim é a divindade do mato. E encontramos imediatamente a separação entre o primeiro domínio, aquele sobre o qual reina o *babalab*, e o segundo domínio, que depende do *Oloisaim*. Quando o homem aparece para domesticar a natureza, modificar a floresta em campo cultivado, fazer as ruas da cidade, *Ossaim* ali não mais se encontra. Não vive nem nas terras cultivadas, nem nas casas; como já dissemos, as plantas colhidas nos quintais das habitações, citadinas ou camponesas, no erário não têm nenhum valor. O reino de *Ossaim* começa onde acaba o reino dos homens. E é por isso que o homem, ao nele se aventurar, deve tomar certas precauções, obedecer a determinado ritual, colocar no solo uma oferenda apropriada.

Mas se *Ossaim* é o dono das ervas, se é a ele e só a ele que é preciso pedir a autorização necessária para colhe-las, se é só a ele que é preciso pagar tributo ao colhe-las — seja um pouco de tabaco, seja alguns niqueis — cada uma dessas folhas pertence ao mesmo tempo a um *Orixá* determinado. O mito de Cuba, que talvez se encontre também no Brasil mas que nunca ouvimos contar na Bahia, explica esta dupla dependência. Seja-nos permitido citá-lo, pois mesmo ignorado dos negros brasileiros não deixa de explicar admiravelmente a concepção que formulam a respeito das plantas:

"Terminada a criação, o Pai Eterno, antes de se retirar para o céu... repartiu o universo entre seus filhos; cada qual recebeu de suas mãos ou obteve por conta própria — 'por méritos reconhecidos' — o que lhe pertence ainda hoje: Olokun o mar, Aggayu as savanas, Oké as montanhas..., etc. *Ossaim* recebeu o segredo das ervas, o conhecimento de suas virtudes. As ervas eram exclusivamente suas e não as dava a ninguém até o dia em que Changô, queixando-se à sua mulher Oya, soberana dos ventos, de que só *Ossaim* conhecia o mistério de cada erva, encontrando-se os outros *Orishas* no mundo sem possuir uma só planta, esta abriu as pregas de suas vestes, agitou-as impetuosamente fazendo-as turbilhonar e fé-fé, um vento violento, começou a soprar. *Ossaim* guardava os segredos dos erva numa cabaça colhida de uma árvore; vendo que o vento a tinha

aberto e que as ervas se dispersavam, cantou: 'É eggüero, saúé éreo', mas não pôde impedir que todos os Orishas se apoderassem das folhas, reparando-as entre si. Estes deram nomes e uma virtude a cada uma das que tinham tomado. Assim, embora Ossaim seja a dona das ervas, cada divindade tem também as suas na montanha"⁹⁷.

O papel dos *Orixá* é, pois, estabelecer uma classificação das plantas no caos da natureza selvagem, de tal modo que permita o uso racional delas pelo *Ološaim*. Esta classificação é certamente muito diferente da de um Linneu, mas não deixa de ser uma tentativa de interpretação do mundo vegetal ao mesmo título que a daquele sábio. Obedece a outras regras, mas obedece a regras. Podemos distinguir duas utilizações das "ervas": a utilização religiosa, como por exemplo na lavagem da cabeça da *iaô*, e a utilização medicinal. No primeiro caso, a regra em ação é simbólica, no segundo caso a regra é participante.

As ervas estão ligadas a esta ou àquela divindade, de acordo com as analogias que podem apresentar para com ela. Por exemplo, a cor de Oxalá sendo o branco, o *tapete-de-oxalá*, cujas folhas são circundadas por uma espécie de pêlo branco, e o algodão, que no arrebentar das sementes deixa escapar a brancura imaculada de seus flocos, são atribuídos a Oxalá. A *folha-de-fogo*, que tem um colorido avermelhado, a *dormideira-vermelha* (mas somente a desta cor) são atribuídas a Xangô e a Iansã porque a cor destes dois santos é o vermelho. Existe também certo parentesco entre a cor das vestes, a das contas do colar e o das ervas de cada divindade. Outras vezes, porém, é a forma em lugar da cor que se leva em consideração; por exemplo, a *espada-de-ogum* tem a forma de uma faca, o Ogum é o deus de ferro, o rei da guerra, o padroeiro dos assassinos; a *casadinha* apresenta sobre as folhas uma espécie de montículos, como que verrugas que lhe dão o aspecto das pústulas cobrindo o corpo de Omolu, o santo da varíola. E se a urtiga é igualmente atribuída a esta divindade, é porque quem nela se esfrega apanha coceiras semelhantes às de diversas dermatoses⁹⁸.

(97) L. CABRERA, o. c., pág. 100.

(98) Esta ação das ervas sobre o corpo mereceria ser tomada em consideração. A água de Xangô com a qual me lavaram a cabeça produzia um calor que se difundia; era literalmente como se me "pussem fogo" à cabeça: ora, Xangô é o santo do fogo. É verossímil que, se em lugar de ser filho de Xangô, eu fosse filho de Oxalá, ter-me-iam lavado com água diferente, que produziria impressões de frescura, de doçura, de pureza.

O *olho-de-santa-luzia* pertence a Iemanjá porque parece na verdura dos campos, pedaços minúsculos do mar mirando o azul do céu. Noutros casos o que importa é o perfume, pois pode-se estabelecer correspondência entre os perfumes (os que saneiam a atmosfera, os acres, os voluptuosos) e o caráter das divindades (divindades de purificação — Oxalá; de luta — Ogum; da sensualidade — Oxum⁹⁹).

Note-se que o emprego religioso das plantas não tem nada em comum com seu emprego medicinal. O rosmaninho, por exemplo, pertence a Oxalá devido ao perfume purificador e não às propriedades terapêuticas, pois não há ligação alguma entre a tosse curada com infusões de rosmaninho e o deus do céu. Se a *espada-de-ogum* está ligada ao deus da guerra, é devido à sua forma e não por ser diurética. Eis por que os dados dos ervanários não podem nos servir para penetrar no mundo mental dos adeptos dos *candomblés*. Todavia, os *olosaim* não são chamados apenas para preparar os banhos das *iaô*, mas também para curar os doentes. Existe, então, uma classificação medicinal das ervas; mas, como veremos, ela obedece também a outras preocupações diferentes das dos ervanários.

Os *Orixá* estão ligados às várias partes do corpo humano. Existe uma anatomia mística, também, do mesmo modo que existe uma geografia mística do espaço. Esta anatomia vai responder à lei das correspondências; o microcosmo reflete o macrocosmo. Exu guarda as entradas, vigia as aberturas, é colocado no limiar da porta; comandará, pois, todas as doenças das vias bucais e das outras aberturas do corpo. Eis por que se ligará à *carrapateira*, cujos grãos servem para fabricar rosários destinados a fazer desaparecer os papos, ou cuja infusão é empregada contra as inflamações dos gânglios do pescoço. Ou ainda ao *caruru*, que é considerado desobstruente, laxativo. Xangô é divindade do fogo; pune, pois, aqueles que lhe querem mal mandando-lhes febre, e as ervas que lhe serão atribuídas serão tidas como folhas febrífugas: *folha-de-fogo*, *bétis-cheirosa*. Oxalá, considerado como abóbada celeste que cobre o mundo e também como

(99) Neste país em que o africano, não encontrando sempre as mesmas ervas que na África, teve de se adaptar à flora local, o sincretismo com o catolicismo pode igualmente se manifestar. É assim que o *brede-de-santo-antônio* pôde ser atribuído a Oxosse, porque embora Oxosse, em certos terreiros, esteja ligado geralmente a S. Jorge, é também posto em relação com Sto. Antônio (R. BASTIDE, *Estudos...*, I, pág. 19).

divindade suprema, corresponde à cabeça do homem; terá para si as plantas que combatem as cefaléias e outras doenças da cabeça: rosmaninho, basilisco. Omolu corresponde à pele e castiga os que lhe querem mal enviando-lhes todas as doenças que a ela atacam, ou que atacam superficialmente a carne: dermatoses, erisipela, variola, lepra. Como tais doenças começam muitas vezes a se manifestar por vômitos, terá sob sua guarda as plantas estomacais. Ou ainda, como as erupções cutâneas são interpretadas pelo povo como efeito do "sangue ruim" que quer sair, terá também sob sua jurisdição as diversas plantas depurativas, como o *velame*, Iemanjá e Oxum, divindades úmidas, comandam o ventre, e a última principalmente o baixo-ventre; castigam enviando cólicas, atacando as partes genitais; pelas mesmas razões govenarão — principalmente Oxum — as ervas anti-sépticas, desinflamatórias, como o *malmequer*.

A virtude medicinal das plantas silvestres não é, pois, ignorada e neste ponto a arte do *olosaim* encontra a do ervanário; ou a dos curandeiros brancos e caboclos que abundam no sertão do Brasil, ao mesmo tempo demasiado extensão e muito pouco povoado para que o médico possa nele facilmente se integrar. Mas, enquanto o curandeiro ou o ervanário se interessam unicamente pelas propriedades terapêuticas, o *olosaim* formula a respeito uma explicação, tornando-as um elemento da teoria dos *Orixá*. Introduce imediatamente a planta num sistema classificatório e de correspondências; entre uma divindade e uma parte do corpo humano, entre esta parte do corpo humano e a planta salvadora, finalmente entre esta planta e seu *Orixá* correspondente. De tal modo que se fecha o círculo. Este pode ser percorrido em dois sentidos; da planta para o *Orixá*, e é assim que ela encontra seu lugar no sistema; do *Orixá* para a planta, e é assim que se compreende a gênese de sua virtude medicinal. Pois o santo faz adoecer e cura; é todo-poderoso em relação à parte do corpo humano que lhe pertence; quando não lhe dispensam homenagens, pode desencadear sobre ele sua cólera; no entanto, se o devoto mostra arrependimento, concede a erva que cicatrizará a própria carne que feriu.

Como se vê, o mundo dos homens, o mundo da floresta constituem dois reinos diferentes; mas um e outro estão presos ao mundo das divindades. Há ligação entre os acontecimentos vividos, as plantas selvagens, os *Orixá* que estão no céu. Estes últimos constituem o princípio de classificação que engloba em suas malhas todo o real, através da concepção das dependências.

Nada tem de estranho este jogo de reflexos, uma vez que céu e terra são duas meias-cabaças, sendo a de baixo simétrica da de cima. O domínio dos mortos, ao contrário, é radicalmente diferente. Lembremos que vivem no círculo de água que, no local exato em que ambas as cabaças se unem, encerra-lhes os bordos. Se, em lugar de partirmos da imagem concreta do mundo, tomarmos por base sua imagem "falada", isto é, a cruz formada pelos quatro *odu* e desenhada no capítulo precedente, chegamos à mesma conclusão. O braço de baixo é o reflexo do de cima na superfície tranqüila da água, mas a linha vertical corta a linha horizonte em duas metades antagônicas: a do dia e a da obscuridade. Não há, mais aqui, imagem refletida, há direção em dois sentidos contrários.

É possível objetar que a morte figura entre os *odu*. Mas é preciso não confundir morte que é acontecimento, com mortos que são seres, desencarnados, sem dúvida, mas em todo o caso, seres. De tal modo, que a ligação entre o terceiro termo, o dos *babaloge*, e os outros dois, não se realiza senão pela intervenção de Iansã. Mas note-se que esta ligação é uma relação de luta: Iansã combate contra os Egum. E ela, porém, que sai vitoriosa da batalha, e assim a supremacia dos *Orixá* sobre o conjunto do cosmos, permanece apesar do risco assegurada, malgrado a heterogeneidade dos compartimentos, em que está repartido.

Na África, os *Orixá* são deuses de clãs; são considerados como antepassados que outrora viveram na terra e que foram divinizados depois da morte. Mas ao mesmo tempo constituem forças da natureza, fazem chover, reinam sobre a água doce, ou representam uma atividade sociológica bem determinada, a caça, a metalurgia; não são, pois, adorados apenas pelos descendentes, membros do clã, mas ainda por todos os que necessitam de seu apoio — camponeses que desejam boas colheitas, pescadores, ferreiros¹⁰⁰. Estes dois caracteres não são contraditórios. Seria lícito imaginar, seguindo a linha de pensamento de Mauss¹⁰¹, por exemplo, a sociedade primitiva como formada por certo número de clãs, cada clã possuindo função ritual bem especializada que seria exercida a bem do interesse geral, do interesse do conjunto da tribo. Um clã estaria encarregado dos ritos de chuva, outro dos ritos da fecundidade animal, outro do apaziguamento do mar... Isto explicaria como e porquê os

(100) FROBENIUS, o. c., págs. 122-33.

(101) M. MAUSS, o. c., pág. 151.

antepassados míticos dos diversos clãs, depois de terem sido os donos das "magias"¹⁰² que agiam sobre as forças da natureza, acabavam por simbolizar estas próprias forças. A religião entraria na lei das trocas, dos dons e dos contradons; ver-se-ia envolvida nesta complementaridade de serviços, e a unidade da etnia teria por base a divisão do trabalho religioso. Todavia, há ainda algo mais, sempre continuando na linha desta interpretação do pensamento de Mauss, e agora também de Durkheim, compreende-se a organização clânica da sociedade como o modelo da organização do cosmos; cada clã se vê ligado não apenas a um ritual apropriado, de que é o possuidor — sob condição de utilizá-lo em benefício da coletividade maior — mas também a toda uma série de cores, de plantas, de animais, a uma direção do espaço, a uma estação do ano... A estrutura social fornece o primeiro modelo para a estrutura do cosmos¹⁰³.

Contudo, como dissemos em nosso prefácio, não queremos colocar problemas de gênese; além disso, nada nos permite supor que o social preceda em existência ao místico. A distribuição das coisas entre os clãs precederia ou não a distribuição dos clãs entre os deuses? Percebemos bem que existe um sistema estrutural ao qual estão presos ao mesmo tempo os grupos humanos e os grupos cósmicos; não podemos adivinhar se foi o metafísico ou o sociológico que serviu de primeiro princípio a esta classificação; se as coisas estão englobadas na classificação social; ou se o social se insere na classificação das coisas. Em todo caso, quando passamos da África para o Brasil, os clãs africanos desaparecem na confusão das misturadas etnias, no caos das relações sexuais. A escravidão destrói a sociedade tribal, o regime das grandes fazendas mistura raças e clãs. Os Orixá conservam, sim, seus mitos de antepassados divinizados, mas não são mais deuses de clãs; são deuses de confrarias religiosas especializadas. Perdêm, pois, seus caracteres de chefes de linhagens; aparecem daí por diante unicamente como personificações da tempestade, da guerra, do vento, do arco-íris, etc. São personificações das diversas forças da natureza mas — e é o que os distingue das plantas de Ossaim, o que os torna um reino à

(102) Empregamos aqui a expressão "magia" porque a encontramos no mito de Xangô. Xangô é um dos reis de Oyo, e herdara uma "magia" que lhe permitia cuspir fogo pela boca; mantinha-a ele oculta, mas Iansã roubou-a.

(103) DURKHEIM e MAUSS, "De quelques formes primitives de classification", *Année Sociologique*, VI.

QUADRO DAS CORRESPONDÊNCIAS E CLASSIFICAÇÕES

ORIXÁ	CORES	METAIS	ANIMAIS	ASPECTOS DA NATUREZA	ASPECTOS DA SOCIEDADE E RELAÇÕES HUMANAS
<i>Oxalá</i>	branco	alumínio	cabras brancas e pom-bos	abóbada celeste	—
<i>Eru</i>	vermelho e preto	bronze	galo, bode e cachorro	aberturas, ruas, encruzilhadas	—
<i>Ogum</i>	azul	ferro	carne, galinha, angola	guerra, metalurgia	—
<i>Omullu</i>	preto e branco	—	bode, galo, porco	a terra, e também o sol; as doenças epidêmicas	medico dos pobres
<i>Xangô</i>	vermelho e branco, ou apenas vermelho	cobre	galo, carneiro, caranguejo	raio, fogo	justiça
<i>Iansã</i>	id.	id.	cabras e galinhas	vento, tempestade	—
<i>Oxosse</i>	verde e amarelo	bronze	carneiro, galo	a lua (principalmente na forma de Odé)	a caça
<i>Iemanjá</i>	rosa, azul-claro	prata	pombas, ovelhas	o mar	a pesca
<i>Oxum</i>	cor de ouro	latão	cabra, galinha	água doce	o amor
<i>Oxumarê</i>	as 7 cores do arco-íris	—	galo, bode	arco-íris	—

parte do cosmos —: se dirigem as forças da natureza, dirigem-nas do alto. Do céu em que habitam. Do céu de que formam a corte real.

Se os laços entre os *Orixá* e os clãs se romperam, persistem todavia os laços entre estes mesmos *Orixá* e as cores, as estações, os animais, etc. Mesmo aceitando a hipótese de Mauss e Durkheim sobre a origem social das primeiras classificações de conceitos, e não considerando o social como inserido numa categoria que lhe seria anterior, aqui o fato é inelutável: no Brasil, a classificação não apresenta mais caráter sociológico; é puramente religiosa. Deixemos, pois, de lado, hipóteses que não seriam de nenhum auxílio em nosso caso, e nem tentemos resolver o problema insolúvel da gênese. Nossa tarefa consiste somente em analisar o sistema dos *Orixá*, do ponto de vista de sistema classificatório das coisas.

Todo santo está ligado a determinada cor, a certos metais, a certos animais, a certos fenômenos meteorológicos e também, como vimos, a certos acontecimentos e a certas plantas. Assim também a determinado espaço (mar, floresta...) e a determinado tempo (este ou aquele dia da semana). É claro que não conhecemos todas as ligações; à medida que vamos mais e mais penetrando no mundo dos mitos, das lendas, ou que observamos melhor os comportamentos e atitudes dos membros do *candomblé*, seremos certamente levados a complicar, a aumentar o número de ligações já conhecidas. Mas mesmo não podendo afirmar que nosso quadro esteja terminado, é todavia suficientemente amplo para tornar bem evidente o caráter classificatório dos *Orixá*. Toda uma série de lendas explica ou justifica estas ligações por meio da própria história do santo. Basta tomar um único exemplo para dar idéia desta mitologia classificatória; nosso exemplo será Xangô.

Se a cor de Xangô é a mistura de vermelho e branco é porque de direito o vermelho lhe pertence, como senhor do fogo; mas carregou nos braços seu velho pai Oxalá quando este, com os membros alquebrados, saía da prisão; daí por diante, em recordação deste gesto de afeição filial, mistura o branco, que é a cor de Oxalá, ao vermelho de suas vestes, entrelaça contas brancas às contas vermelhas de seus colares; mas o giz que lhe é consagrado permanece vermelho (o giz branco só serve para os desenhos de Oxalá). Na Bahia me foi contado outro mito que explica de maneira diversa a mistura das duas cores: Xangô estava muito enamorado de Oxum, filha de Oxalá, mas esta não

consentiu em desposar o deus do raio senão sob condição de que este transportaria nas costas o velho pai que, devido à idade, estava incapaz de andar para ir à festa nupcial. Desde esta aliança, o vermelho de Xangô se casa ao branco de Oxalá. Se o carneiro é o seu animal, foi porque Xangô o encarregou de se apoderar pela astúcia do martim-pescador, com o fito de puni-lo de sua indiscrição pois, muito falador, contava tudo o que se fazia em casa. Se Xangô adora quiabos (*Hibiscus esculentus*), é porque este alimento lhe fez esquecer a rivalidade com Ogum e até mesmo seu amor por Oxum¹⁰⁴. Assim, as menores participações, as menores ligações estão sempre justificadas por histórias apropriadas. E o que acabamos de dizer para Xangô, vale naturalmente para todos os outros *Orixá*¹⁰⁵.

Estas biografias dos deuses não interessam ao nosso trabalho. Podemos deixá-las de lado para examinar apenas a classificação das coisas em categorias divinas. Ora, aqui deparamos com uma primeira dificuldade. Cada *Orixá* é múltiplo: há, por exemplo, doze Xangôs, dezesseis Oxum, dezessete Iansã, vinte e um Exu... Como explicar esta multiplicidade e a determinação dos diferentes algarismos? Uma resposta a quem coligou a questão, deu-me interpretação sociológica: os africanos trazidos como

(104) O primeiro mito, já foi anteriormente citado a propósito da festa da água de Oxalá. O segundo mito é narrado por R. RIBEIRO (op. cit., págs. 45-46). O terceiro, menos conhecido, se encontra em O. ALVARENGA Xangô, pág. 101: "Indo em passeio Oxum com Ogum e Alôjá e Xangô, dois irmãos com as suas companheiras que nesse tempo não havia casamento, existindo ciúme de Ogum com Oxum, Ogum jogou Oxum água na passagem de um rio. Retirando-se Xangô, compadre seu, retirou-a pelos cabelos que ela já estava morre não moirre. E levando para seu palacete (palacete de Xangô). Julgando Ogum que Oxum tinha morrido (cô), indo visitar o seu irmão Xangô avistou na varanda do palacete de Xangô aí avistou Oxum toda bela e formosa toda cheia de vida que nem estava ligando prele admirou-se que ela estava viva e que faria para voltar ela ao poder dele. Voltou para a sua choupana, mandou presente a Xangô com um ebô (carneiro) gordo. Recebendo a dádiva, Xangô e conhecendo que era falsidade de Ogum para colher, Ogum presenteó Ogum com um ajá (cachorro magro). Ogum recebeu a dádiva que Xangô lhe mandô e disse: Não tem importância que todo Xangô são lesado com quiabo. E mandô presenteá Xangô com um conto, (ou cesto?) de quiabo. Assim qu ea dádiva chegou, Xangô esqueceu do cuidado que tinha em Oxum e Ogum aproximou-se do palacete de Xangô e conduziu-a". Desde essa época, todo alimento oferecido a Xangô contém quiabos.

(105) Sabeimos que neste momento PIERRE VERGER está preparando um livro sobre os deuses africanos, em que todos estes mitos certamente serão narrados, o que nos dispensa de insistir aqui sobre eles.

escravos pertenciam a múltiplas tribos, cada qual com seu Oxalá, seu Omolu, se Ogum... No Brasil, estas etnias mantiveram seus cultos, reconhecendo que, sob nomes diferentes, adoravam no fundo as mesmas divindades. Daí a justaposição dos nomes e a multiplicidade dos *Orixás*. Há algo de certo nesta explicação. Cada *candomblé* pertence a uma "nação" e cada nação, dá nomes diferentes aos seus deuses. Por exemplo: Oxalá se chama Lembá nos terreiros congô, Lembá-rengangá nos terreiros angola¹⁰⁶. Exu é denominado Legba nos *candomblés* de origem daomeana e Bombonjira nos de origem banto, assim como Oxum tem o nome de Aziri nos primeiros, de Kissimbi nos segundos¹⁰⁷. Mas não são estas designações étnicas que constituem problema para nós; além destas variações de "nação para nação", há pluralidade de Xangô, de Ogum, de Exu, dentro de uma mesma etnia. E, por outro lado, se a sociologia oferecesse a chave do problema, não encontraríamos algarismos diferentes ao passar de uma divindade para outra. Pois somente um acaso extraordinário faria se terem reunido indivíduos pertencentes a 12 clãs de Xangô, 7 clãs de Ogum, dezesseis clãs de Oxum, tanto mais que os algarismos destas divindades são justamente doze, sete e dezesseis!¹⁰⁸

Cada uma das subdivindades possui seus mitos especiais. Por exemplo, o mais velho de todos os Xangô, Airá, é que foi encarregado de reconduzir o velho Oxalá ao reino de seu filho, Oxaguiã. Oxum-Ioni é o centro de um mito que não encontramos na história de outras Oxum: Oxum era rainha de um grande e rico território. Este foi invadido pelos Ioni, atraídos pelo renome desta riqueza fabulosa. Triunfaram da rainha, se apoderaram da capital, saquearam o país, tomaram conta da fortuna

(106) REGINALDO GUIMARÃES, "Notas sobre o culto de Oxalá", *Revista Acadêmica*, 17 (1936), pág. 14.

(107) P. VERGER, *Orixás*, pág. 16. A propósito desta questão da diversidade de nomes de uma mesma divindade segundo as nações, ver EDISON CARNEIRO, *Negros bantos*; REGINALDO GUIMARÃES, "Contribuições bantus para o sincretismo fetichista", *O negro no Brasil*, págs. 133-37; R. BASTIDE, *Estudos*, I, quadro IV.

(108) Tanto mais que cada deus, na África, é o deus de um clã. É verdade que os membros do clã estão muitas vezes dispersos, e então seria necessário falar de regiões. Mas por que teriam vindo escravos de 16 regiões de Oxum, e somente de 7 de Ogum? A explicação sociológica torna ainda mais espesso o mistério, em lugar de esclarecê-lo. É preciso notar também que cada nação tem seus algarismos, diferentes dos das outras, e que estes algarismos não correspondem à nossa numeração de subdivindades.

da soberana. Oxum, para não ser aprisionada, foi obrigada a fugir aproveitando a escuridão da noite; subiu numa jangada e dirigiu a deus uma oração fervorosa. Depois, sob inspiração divina, pediu a seus súditos que preparassem *abará*¹⁰⁹ e deixassem nas margens. Quando os invasores chegaram à beira da praia, estavam famintos, se precipitaram sobre os *abará*, que comeram. Dentro não havia veneno e sim força divina. Todos caíram mortos. E assim Oxum pôde retomar posse, ao mesmo tempo de sua fortuna e de seu território. Daí por diante, devido à vitória, tomou o nome de Oxum-Ioni.

Esta diversidade de nomes e de lendas permite-nos alvitar que cada uma destas subdivindades deve desempenhar função diferente; com efeito, é o que parece se dar. Por exemplo, vemos que a *apetebi* era forçosamente uma filha de Oxum, mas não de qualquer Oxum: unicamente de Yabá-Omi. Vimos igualmente que Iansã tinha vencido a morte e que por esta razão um tervinha no *axexé* e na sociedade dos Egum, mas aqui também não se trata de qualquer Iansã (é irmã de uma das dezesseis Iansã cujo nome não me disseram, mas que talvez seja Miriã, Iansã (nome do personagem que a representa na festa de Egum). Do mesmo modo, entre os *ante* e um Exu, existe um que está encarregado do que se passa na rua, e Olode, outro é escravo do Oxalá, Ajelu; um vela sobre os portões, outro reina sobre as encruzilhadas; um é malvado, outro é protetor das habitações... As cores também variam de uma para outra das subdivindades. Se Xangô reúne branco e vermelho, sua cor primitiva é realmente o vermelho; Airá, ao contrário, devido às relações com Oxalá, veste-se de branco, usa um colar de contas brancas além do colar específico de Xangô vermelho e branco e, finalmente, possui ritual igual ao de Oxalá. Nos dias de festa, é fácil distinguir pela forma do capuz ou pelas cores da palha os diversos Omolu que dançam: um tem a vestimenta feita de palha amarela, outro de palha marrom, um terceiro de palha avermelhada com porções brancas, um quarto veste-se de palha cor de ferrugem semeada de pontos brancos, um quinto de palhas alternadamente vermelhas e amarelas. Temos, creio, toda latitude para pensar que a multiplicidade dos *Orixás* corresponde a uma multiplicidade de funções ou a uma multiplicidade de participações. O sistema classificatório dos *candomblés* compreende ao

(109) *Abará*: farinha de feijões amassados com azeite-de-dendê e pimenta, enrolada em folhas de bananeira. Ver receita em DARWIN BRANDÃO, *A cozinha baiana*, pág. 28.

mesmo tempo categorias muito generalizadas e, no interior destas categorias, espécies mais particularizadas, do mesmo modo que na lógica de Aristóteles os gêneros se dividem em espécies.

Então deparamos com a segunda dificuldade, concernente aos algarismos. Quando o pesquisador, perguntando a uns e outros, deseja estabelecer a lista destas subdivindades, acontece muitas vezes que o número de nomes obtido ultrapassa o algarismo convencional que deveria ser encontrado. Sete Oxalá, por exemplo, em lugar de três; dez Ogum em lugar de sete¹¹⁰; ou ainda dezesseis Oxalá¹¹¹. A dificuldade é real, mas não é insuperável. Sabe-se que, nos cânticos de louvor ou *oriki*, os nomes das divindades vêm seguidos por toda uma série de termos honoríficos. Nas conversações com os afro-americanos, tais termos honoríficos são muitas vezes confundidos com os nomes. Por exemplo Oba-Xangô não é um dos 12 Xangô, é um título que lhe é dado: Xangô-rei. Assim também Xangô dadá ou babá não é um Xangô especial; é um qualificativo de Airá (o velho Xangô, o vovô Xangô). Devemos pois, para estabelecer as listas, separar cuidadosamente o nome das subdivindades dos qualificativos étnicos de um lado, e dos termos laudatórios de outro.

Chegamos assim à seguinte lista provisória¹¹²

Três Oxalá (Oxalufã, o mais jovem; Oxichalá; Oxaguiã, o mais velho).

Quatro Oxosse (certos informantes declaram que Oxosse é único; todavia pudemos encontrar o número de quatro: Oxosse, Odé, Inlé — cada vez mais esquecido porque não “baixa” mais no Brasil — e Logunedê, considerado como filho de Inlé e de Oxum).

Sete Ogum (Lebedé, o mais jovem, cujo nome é muitas vezes ortografado como Ogum de lè; Obefaran; Nika... Ogum meje, o mais velho, exatamente “o sétimo”).

Sete Iemanjá (sob a forma de Surué, Ainu ou Ainum, Ogunto).

(110) Cf. por exemplo R. RIBEIRO, *o. c.* pág. 123.

(111) P. VERGER, *Notes sur le culte des Orisa et Vodun*, pág. 440, 1; mas Verger anota também certas confusões: uma mesma divindade nomeada duas vezes sob nomes diferentes; introdução de deuses de outras “nações”.

(112) Note-se que a lista não está completa, mas preferimos não dar senão os nomes obtidos da parte de muitos informantes ao mesmo tempo, e que assim recebem confirmação, a arriscar a estabelecer ainda maior confusão.

Nove Iansã (como Oiá, Benika, Cenou, Bomim...).

Doze Xangô (Aganju é o mais jovem; Afonjá, que deu seu nome a um dos terreiros mais famosos da Bahia; Ogodo; Ani-Xangô, que é o marido de Oxum; Balonein ou Abalonei; Oro, que em português às vezes se traduz como “de ouro”, o que significaria Xangô de Ouro, mas trata-se naturalmente de um engano de audição...; Airá, que é o mais velho).

Quatorze Omolu (os dois mais célebres são o jovem Omolu, e o velho Omolu ou Abaluaiê), ou, segundo P. Verger, vinte e um¹¹³.

Dezesseis Oxum (Oxum-Pandá, que seria a mais jovem; Yaba-Omi; Oxum Abaé; Oxum Abote, que está ligada ao *odu: ose*, Oxum âpara, que vive nas estradas em companhia de Ogum e que luta com ele em duelos de espada; Oxum-Ioni; Oxum Abalo, a vaidosa que brinca com seu leque¹¹⁴; Oxum Timi; Oxum Aquidã; Oxum Nínsin... e Oxum Lobá, que seria a mais velha¹¹⁵).

Finalmente, vinte e um Exu (a menos que sejam, como dizia um *babalorixá* num momento de entusiasmo, 21 vezes 21): Aji-kanoro, o “compadre”; Alafia; Aláketu; Legba; Lon Bii; Ekessae; Ajelu; Lalu; Tíriri; Vira (que é um Exu feminino), Tamentau, Etamita, Olodé, etc.¹¹⁶ Teremos de voltar mais tarde, com mais detalhes, a esta divindade e à sua multiplicidade.

(113) IDEM, pág. 249. Mas VERGER acrescenta: “alguns desses nomes são sem dúvida nomes dos *adosu* e não dos *orixá*” (*Adosu* — iniciados).

(114) A. RAMOS, *o. c.*, pág. 48.

(115) Alguns destes nomes estão bordados nos paramentos que cobrem as pedras das divindades (O. ALVARENGA, *Catálogo*, págs. 213-17).

(116) O nome de Exu não varia apenas dos terreiros nagô para os terreiros jeje e banto, mas ainda no interior dos próprios terreiros nagô. Poder-se-ia assim distinguir os seguintes Exu, de acordo com as nações:

Nagô	Ketu	Ijexá	Jeje	Angola	Congo
Exu	Embarabê	Lalu	Bara	Aluvaia	Bombonjira
Legba			Legba	Parana	Lonán
Abaketu			Rum Danto	Vira	
Ajelu				Marambo	
Alkessan				Pombo-ngera	
etc.				Sinza Muzila	

Quanto à diversidade dos Exu numa mesma “nação”, está ligada não apenas à função (guardião da porta, protetor da casa, homem da rua, senhor das encruzilhadas... etc.), mas também ao fato de que cada divindade tem certo número de Exu e seu serviço.

Todos estes algarismos não provêm do acaso. Pode-se, com efeito, deduzi-los uns dos outros, partindo dos dois algarismos mais importantes que são o da masculinidade e da feminilidade. Constituem, pois, somas ou produtos, e até mesmo múltiplos deles. Partindo dos dois algarismos sexuais, três (Oxalá) e quatro (Oxosse), encontramos sucessivamente:

$$\begin{array}{l} 3 + 4 = 7 \text{ (Ogum)} \\ 3 \times 3 = 9 \text{ (Iansã)} \\ 3 \times 4 = 12 \text{ (Xangô)} \\ 4 \times 4 = 16 \text{ (Oxum)}. \end{array}$$

Iansã, como esposa principal, mostra sua superioridade sobre a "concubina" ou a "esposa preferida" que é Oxum, adicionando uma unidade ao número 16 de Oxum.

Enfim, dois múltiplos deste 7 que une masculinidade e feminilidade para restabelecer a unidade humana em sua dualidade:

$$\begin{array}{l} 2 \times 7 = 14 \text{ (Omolu)} \\ 3 \times 7 = 21 \text{ (Exu)}. \end{array}$$

Estamos, pois, em presença de uma verdadeira lei genética das divindades, que estabelece relação matemática entre as grandes categorias classificatórias do real. Platão também depois de ter primeiro separado as Idéias entre si, e em seguida as Idéias das coisas criadas, procurava depois reduzir as oposições, procurando numa teoria dos números o meio de fazer participar da Unidade primordial tudo o que havia, a princípio, distinguido de maneira demasiado brutal. A teoria dos números destes africanos parece corresponder a necessidade análoga do espírito, a uma vontade de reunir o que estava violentamente separado, a um desejo de descobrir, ultrapassando a lógica dos conceitos, uma lógica das relações. Mas que significado exato deve-se atribuir a estas relações matemáticas entre os Orixá e os conceitos? Ou entre os compartimentos do real, fogo, água salgada, água doce, céu... que estes conceitos delimitam? É-nos impossível responder. Tanto mais que em Cuba os algarismos em questão não correspondem sempre aos do Brasil. Temos bem a impressão de que deve existir uma teoria mística dos números; talvez mesmo duas que se afrontaram historicamente, mas que seriam de origem diferente: a primeira repousa sobre o al-

garismo 12 e chamou a atenção de Griaule em seus trabalhos; a segunda repousa sobre o algarismo 16 e é a da geomancia, de origem semita.

Não podemos, pois, formular senão a hipótese de trabalho que já oferecemos, de uma possível genealogia a partir dos algarismos 3 e 4. Em todo o caso, o que é importante para nós, mais do que este esforço de ligação, é — neste capítulo — a separação dos quatro compartimentos do real. Estes quatro compartimentos são realmente estanques ou, pelo contrário, participam de certo modo uns dos outros?

EXU

No célebre mito recolhido por Ellis, os 16 grandes *Orixá* se originam do ventre incestuoso de Iemanjá¹; mas o nome de Exu não aparece entre eles. Todavia, Exu é considerado irmão de Ogum, de Xangô, de Oxosse², e portanto deveria figurar neste mito como um décimo-sétimo *Orixá*, o mais jovem de todos. Deve existir uma razão para este não-aparecimento, que só poder ser a de alguma função muito especial desempenhada por esta divindade na cosmologia ioruba. Exu não deve ser um *Orixá* semelhante aos outros. E é justamente, como veremos, por ser de fato diferente que devemos estudá-lo à parte.

Os etnólogos que na África se interessaram por sua figura ou por seus mitos, designam-no sob o termo de "trickster" e realmente, à primeira vista, parece um ser malicioso que se compraz em brincadeiras, em lograr tanto os outros deuses quanto os homens³. Este elemento de malícia, que tem talvez um significado que em seguida devemos tentar descobrir, também é conhecido pelos fiéis dos *candomblés* brasileiros. Mas devido a circunstâncias históricas, tal elemento tomou um colorido mais sombrio, o "diabinho" das lendas ioruba transformou-se em diabo mesmo, num diabo cruel e malvado, o mestre todo-poderoso da feitiçaria. Um de meus correspondentes, ministro de Xangô, escrevia certo dia a propósito de Exu: "O senhor escolheu um dos deuses mais difíceis de estudar, pois os negros transformaram

(1) ELLIS, o. c., pág. 43.

(2) P. VERGER, *Orixás*, pág. 9.

(3) FROBENIUS, *Mythologie...*, pág. 234; VERGER, *Dieux d'Afrique*, pág. 183.

Exu e os Egum em sua arma mais poderosa, eis por que seu culto era celebrado no maior segredo, não sendo revelado nem mesmo aos amigos fiéis o mistério desse deus". Como em seguida eu o interrogasse oralmente a respeito do sentido exato de sua carta, consentiu em explicar que Exu presidia à magia, na grande revolta dos escravos contra o regime de opressão a que estavam submetidos, tornando-se o protetor dos negros (magia branca), ao mesmo tempo que dirigia cerimônias contra os brancos para enlouquecê-los, matá-los, arruinar as plantações (magia negra). E claro que os brancos se amedrontariam — alguns deles até mesmo encontraram a morte envenenados por essas plantas conhecidas como "para amansar os senhores" — e identificaram Exu com o diabo dos cristãos, vendo nele o princípio do mal, o elemento demoníaco do universo.

E esta identificação foi aceita pelos próprios membros dos *candomblés*. Lembro-me ainda daquela *ialorixá* a quem perguntei se tinha em seu terreiro filhos de Exu e que, fazendo imediatamente o sinal da cruz, respondeu: "Deus me livre. E o cão, não o deixarei jamais entrar pela minha porta". O cão — expressão que por eufemismo utilizam os brasileiros em lugar de diabo, temendo que o simples fato de pronunciar-lhe o nome seja suficiente para atrair a desgraça⁴. Além disso, muitos dos caracteres de Exu favorecem ainda esta estranha aproximação. Em primeiro lugar, Exu é uma divindade do fogo; diz-se na África que foi ele quem trouxe o Sol⁵. Quando se procurou disfarçar os *Orixá* aos olhares indiscretos do branco, dando-lhes nomes católicos, procurou-se para ele um santo ligado ao fogo; eis por que, em Cuba, tem como correspondente católico as almas do purgatório⁶, e na Bahia o diabo⁷, que os cromos católicos representam sempre dançando no meio das chamas e deitando fogo pela boca. Exu é também muitas vezes representado com chifres; mas estes não são senão símbolos de poder ou de fecundidade, como todos os chifres⁸. Na Bahia, todavia, ninguém

(4) RUTH GUIMARÃES, *Os filhos do medo*, págs. 67-89.

(5) FROBENIUS, o. c., pág. 231. Sua festa tem lugar no solstício de verão (*ibid.*, pág. 234).

(6) F. ORTIZ, *Hampa afro-cubana: los negros brujos*, pág. 90.

(7) A. RAMOS, *O negro...*, pág. 158. A mesma idéia já aparece na África cristianizada (FARROX, *Faith, fancies and fetich*, pág. 35; JOHNSON, *History of the Yoruba*, pág. 28).

(8) PARRINDER, o. c., pág. 81: "Muitas vezes lhe dão, grosso modo, a forma humana, por exemplo com chifres na cabeça, sem nunca esquecer um membro viril proeminente quando se reputa tratar-se de Exu coroado".

se lembrou de que também Moisés é representado com chifres, só se pensou nos do diabo dos referidos cromos católicos. E preciso acrescentar, provavelmente, a estas duas razões um terceiro fator de assimilação, importante nos trópicos: a sexualidade sem freios. O caráter sexual de Exu é sem dúvida menos pronunciado do que o de Legba, mas as duas divindades, a divindade Ioruba e a Fon, acabaram por se confundir ainda mesmo na África e, com maior razão, no Brasil, onde o regime servil, reunindo numa mesma propriedade agrícola as etnias mais diversas, permitia maior aproximação de divindades semelhantes. As estatuetas mais antigas de Exu encontradas nos *candomblés* apresentam caráter fálico muito acentuado⁹. Ora, padres e frades, desde o início da colonização, tiveram de lutar contra a poligamia masculina, contra a sedução das índias nuas ou das vênus negras, contra a volúpia dos senhores brancos e o erotismo das mulatinhas. Para amedrontá-los, recorreram em seus sermões à ameaça de castigos infernais e, ainda mais do que nos países europeus cujo clima mais temperado não incita a tanta lubricidade, ligaram o amor carnal ao diabo, desejoso de perder o maior número de almas possível por meio do pecado da carne. O membro viril de Exu, tanto quanto seus chifres, nos parece pois responsável por sua identificação brasileira com o diabo.

Na época em que Nina Rodrigues começou suas pesquisas sobre o mundo dos *candomblés*, o movimento de identificação estava já bastante pronunciado e ele pôde até afirmar que a religião africana, na Bahia, tendia para um dualismo entre o princípio do bem (Oxalá) e o princípio do mal (Exu); sentia, no entanto, que tal dualismo não estava senão em princípio: "O dualismo dos negros é, pois, ainda o dualismo rudimentar dos selvagens, e Exu não passa de uma divindade má ou pouco benévola com os homens"¹⁰. Na realidade, se existe dualismo, não

(9) A. RAMOS "Arte negra do Brasil", o. c., pág. 202 (e figura 2). NINA RODRIGUES fazia já notar que os animais sacrificados a Exu na Bahia "eram tidos por tipos de satyriasis" (NINA RODRIGUES, *Os africanos...*, pág. 339). Atualmente são encontrados nos mercados da Bahia pequenos Exu com dois chifres, um membro viril e uma cauda. Cf. THOMAS KOEEMEYER também a respeito desta identificação: "Candomblé", *Sto. Antônio*, I, pág. 135: "Exu se transformou em diabo, com chifres, cauda, cascos" e o franciscano acrescenta com tristeza: "É ele o mais adorado". O objeto fálico que a estatueta de Exu estudada por A. Ramos segura, é sem dúvida o ago; sobre o ago, ver P. VERGER, o. c., pág. 183.

(10) NINA RODRIGUES, *Animismo...*, pág. 40. O mesmo fenômeno é encontrado no Haiti: "Com o tempo, este gênio se torna como que a encarnação do espírito do mal, análogo ao diabo, por oposição a Dangbé,

pode ser um dualismo entre o princípio do bem e o princípio do mal, e sim unicamente entre religião e magia. Magia exacerbada pelo regime servil, dirigida contra os senhores cruéis ou contra a classe dos brancos em sua totalidade. Mais tarde, abolido o regime servil, a democracia racial sucedeu a uma sociedade de castas antagônicas. A igualdade de todos os cidadãos, seja qual for a cor da pele, sucedeu à estratificação fundada na exploração de uma raça pela outra. Mas Exu permaneceu ligado ao diabo e à magia...

Nas encruzilhadas ou nas ruas mais ermas da Bahia, inúmeras vezes são encontradas galinhas mortas, geralmente pretas, contendo nas cavidades grãos de milho, níqueis, caixas de fósforos, pedaços de fumo em corda. São *ébo*, isto é, sacrifícios feitos a Exu; por exemplo, restos de um *padê* que foram atirados fora do santuário. Mas como algo da força mística continua a palpitar nestas galinhas mortas que as pessoas encontram ao voltar para casa ou quando estão passeando, fazem medo. Basta ter tocado numa com o pé e em seguida cair doente para se imaginar que a divindade está castigando. Passa-se assim insensivelmente do *ébo* concedido como sacrifício religioso para o *ébo* mágico. Este consiste em introduzir voluntariamente a força da ruindade de Exu num animal, colocando-o na passagem do indivíduo considerado inimigo, ou enterrando-o na porta deste¹¹. Clubes de futebol fazem uso do *ébo* uns contra os outros; chefes políticos contra adversários (não desdenhando dar gordas quantias e pagar a viagem em avião a famosos "mandingueiros" da Bahia para se desfazerem magicamente de ministros e até mesmo de presidentes da República); como existe também inveja entre os terreiros, os próprios *babalorixá* não deixam de se servir entre si desta arma temerosa. Já vimos, a propósito dos tambores, que era suficiente colocar as varetas com que são tocados esses instrumentos perto de um Exu para que o malefício se introduza na festa: "O tamborileiro que guarde algum rancor de um *candomblé*, trará consigo, secretamente, uma baqueta que tenha estado "ao pé de Exu", o deus pregador de

o gênio do bem. Por isso também a linguagem daomeana não possui muitos outros vocábulos para designar bem e mal. Para dizer que um homem é bom, o Fan emprega muitas vezes a expressão *sunu dâgbé*, e *sunu degbano* em sentido contrário" (J. C. CORSAJNVII, *Vodou et névrose*, pág. 159).

(11) A. RAMOS, *O negro...*, pág. 209. Cf. A. RAMOS, *O folclore negro no Brasil*, pág. 169.

peças, cujo poder maléfico pode, quando bem dirigido, prejudicar o desenrolar dos acontecimentos. Tal baqueta, quando sorrateiramente introduzida na execução, acredita-se que a cerimônia venha a ficar completamente desorganizada... Este medo da magia explica por que os tambores e outros instrumentos na Bahia são tão raramente tomados de empréstimo...¹² É certo que existe na Bahia magia branca lado a lado com a magia negra. Magia de proteção contra doenças, desgraças ou morte, ao lado da magia ofensiva. Mas a magia branca tende a tomar a forma de amuletos ou de talismãs, como o uso da figa, o de orações católicas medievais escritas em pedacinhos de papel e suspensas ao pescoço, enquanto a magia negra tende a tomar a forma do culto de Exu. A linguagem popular traduz esta tendência: "Colocar-lhe um Exu no caminho" significa "levar o mal à vida de alguém", e "ter Exu na cabeça" significa "enlouquecer"¹³.

Mas a utilização diabólica de Exu é principalmente obra dos *candomblés* banto. Seus chefes religiosos se especializam muitas vezes na fabricação de estatuetas de Exu que se tornam servidores zelosos deles, obedecendo-lhes cegamente; sob suas ordens, saem à noite do *peji* e vão por toda a parte espalhar desgraça e morte: "O caboclo Severiano Manuel de Abreu — hoje pacato chefe do grupo espírita Paz, Fé, Esperança e Caridade, da Caixa-D'água, e cabo eleitoral da zona — quando ainda era possuído por Jubiabá, vale dizer, por São Tomé, fazia nascer no seu barracão toda uma "aldeia" de diabos — a "aldeia" do Chefe Cunha..."¹⁴ e esses diabos ou Exu criados pelo *babalorixá* podiam à vontade enviar seus inimigos à casa dos Mortos — a Cazua de Kimbe, como dizem os negros banto da Bahia. "O pai-de-santo Manuel Paim... governava "os" Exu da sua "roça" na Cabula e podia fazer passear, a desoras, pelo Ato do Abacaxi, mais um outro que montava guarda ao pequeno barracão que possuía nos fundos de sua casa"¹⁵. Inútil acrescentar que tais passeios não podiam ser, certamente, muito... católicos! Assim, quando nesses *candomblés* banto uma filha-de-santo se vê possuída por Oxosse, identificado com S. Jorge, enverga uma roupa branca, amarela e azul ou verde; segura ou

(12) HERSKOVITS, "Tambores e tamborileiros", o. c., págs. 104 e 107.

(13) *Idem.*

(14) E. CARNEIRO, *Negros bantos*, pág. 48.

(15) *Ibid.*, pág. 45.

finge que segura uma lança com a qual golpeia Exu que imagina coleando a seus pés, figurando S. Jorge que venceu o demônio atravessando-o com sua lança.

Os *candomblés* tradicionais que se recusam a trabalhar com a magia, ou, segundo a expressão consagrada, "trabalhar à esquerda", tomam todo o cuidado para não confundir Exu com o diabo. Entre eles é que encontramos, por conseguinte, como veremos daqui a pouco, a fisionomia verdadeira desta divindade caluniada. Todavia, é preciso convir ainda que esta caracterização não deixou de exercer, em parte, sua influência.

Isto se nota, em primeiro lugar, no fato de, ao contrário dos outros *Orixá*, Exu não ter, ou ter raramente, "filhos". De uma pesquisa efetuada nesse sentido na Bahia, ressalta que o número de filhos ou filhas de Exu foi sempre extremamente reduzido: Maria, do *candomblé* de Mar Grande (ilha de Itaparica); o irmão de Pulquéria (de Gantois); Júlia, do *candomblé* de Língua de Vaca, que era Exu Bii; Sofia, do *candomblé* de Ciriaco, que era Gikete. Todos ou todas já morreram; a última recentemente. Ainda vi um no *candomblé* de Bernardino, por ocasião de minha última viagem à Bahia, cuja dança não passava de movimentos espasmódicos ou de furor sagrado; o rosto endurecido numa expressão de maldade convencional. Entre parêntesis, notemos que dos cinco Exu citados dois pertenciam a *candomblés* banto, um a *candomblé* ijexa e dois a *candomblé* quêtu. Mas, ao contrário das outras filhas-de-santo, tão orgulhosas de pertencer a seus patronos, estes filhos de Exu não se orgulham de sua sorte. Sofia, por exemplo, acreditava, erradamente embora, que seu Exu não era verdadeiro; que o *babalorixá*, por engano, tinha fixado em sua cabeça um dos servidores de Ogum (que, com efeito, em todas as suas viagens é sempre acompanhado por vários Exu), em lugar do próprio Ogum ao qual acreditava dever pertencer. Um membro do *candomblé* de Ciriaco, que encontrei noutro terreiro, me disse falando justamente desta Sofia: "Ela está chegando ao fim de seus tormentos. Pois uma filha de Exu não conserva seu Exu a vida toda, ao contrário do que se passa com os outros *Orixá*; não permanece possuída por ele senão durante sete anos; no fim destes sete anos, deixa-a. Pois é um santo terrível e sua presença na cabeça de uma pessoa acarreta muito sofrimento para esta. Não sei em que medida esta afirmação de uma possessão provisória é exata, pois nunca foi confirmada por outros informantes; e, ainda mais, encontrava-me num terreiro banto, falando com o mem-

bro de outro terreiro banto. Todavia, esta conversação dava bem a noção do clima de mal-estar em que devem viver as filhas deste santo. A possessão de Exu distingue-se das outras, nos terreiros ioruba; não se trata de simples diferença de grau, na violência da manifestação por exemplo, e sim de verdadeira diferença de natureza. A própria linguagem reflete esta oposição: não se diz de alguém que está "possuído" por Exu, e sim que "carrega" Exu, como um grande peso que dolorosamente se arrasta. E, por influência cristã, algumas vezes tal carga é considerada punição divina¹⁶. Foi Edison Carneiro quem mais insistiu nesta diferença: "Não se diz que a pessoa é filha de Exu, mas que tem um *carrego* de Exu, uma obrigação para com ele, por toda a vida. Esse *carrego* se entrega a Ogunjá, um Ogum que mora com Oxosse e Exu, e se alimenta de comida crua, para que *não tome conta* da pessoa. Se, apesar disto, se manifestar, Exu pode dançar no *candomblé*, mas não em meio aos demais *orixás*. Isto aconteceu certa vez no candomblé do Tumba Junçara (Ciríaco), no Bêiru¹⁷: a filha dançava rojando-se no chão, com os cabelos despenteados e os vestidos sujos. A manifestação tem, parece, caráter de provação"¹⁸. Em suma, o pequeno número de filhos de Exu, a diferença dos termos empregados para as crises de possessão dos *Orixá* e dos *Exu* (*queda de santo* e *carregar*), a vida de sofrimentos das pessoas que têm por destino carregar Exu na cabeça, tudo é sinal de caráter diabólico que se prende a esta divindade.

(16) Geraldo Pinheiro, a quem escrevemos para obter informações a respeito do culto de Exu nas seitas negras da Amazônia (de origem nagô-daomeana), respondeu: "A tradição dos negros do Maranhão, recolhida por mim em Manaus, afirma que nesta cidade Exu possui um *aparelho* escolhido para suas encarnações, para revelar talvez seus desejos e seus avisos terríveis. Seria o negro Bobe, cujo rosto é todo picado de cicatrizes de bexiga. Este negro teve anteriormente outro santo, mas suas más ações fizeram-no 'carregar o Danado'" (carta de 1 de novembro de 1949). Notar sempre a recusa em empregar o termo "diabo", utilizando em seu lugar um eufemismo. Em Aracaju (Estado de Sergipe), Exu se encarna mas é imediatamente expulso, tão logo se dá o fenômeno, como na Bahia: "Durante as 'incorporações' uma dançarina foi dominada pelo espírito mau de Exu; e deu trabalho ao 'pai-de-santo' para libertá-la. A pobre criatura gemia, esperneava e fazia grandes esforços, até que as palavras cabalísticas do 'pai-de-santo', proferidas perante o *peji*, para onde a levou, lograram expulsar Exu (FELTE BEZERRA, "Um Xangô da Aracaju", *Sociologia*, x, pág. 268).

(17) Trata-se, por conseguinte, da Sofia de que falamos já.

(18) E. CARNEIRO, *Candomblés...*, pág. 49.

Tal caráter também se manifesta na interpretação que se dá ao *padê de Exu*. Em nossa apresentação do *candomblé*, vimos que toda cerimônia, pública ou privada, profana ou religiosa, mortuária ou comemorativa dos aniversários dos diversos *Orixá*, começa obrigatoriamente por uma homenagem a Exu. Este gesto foi por nós explicado através do papel de intermediário, de mensageiro que tal divindade possui. Mas há tendência para explicar de outra maneira o *padê*, pela inveja ou pela maldade de Exu que perturbaria a festa se não fosse homenageado em primeiro lugar. Em Cuba, o mito explicativo do *padê* é que Olofi, deus supremo, criador do céu e da terra, ficou doente e foi Eleggua (nome também dado a Exu) quem rapidamente o curou com suas ervas; Olofi, cheio de gratidão, declarou que daí por diante Exu devia ser servido em primeiro lugar¹⁹. No Brasil, o mito que justifica o *padê* é inteiramente diferente:

"O rei do Congo tinha três filhos, Xangô, Ogum e Exu. Este último não era exatamente um mau rapaz, mas era retardado e por isso mesmo turbulento, brigão e lutador... Depois de sua morte, sempre que os africanos faziam um sacrifício aos Espíritos, ou celebravam uma festa religiosa, nada dava certo; as preces dirigidas aos Deuses não eram ouvidas; os rebanhos foram dizimados pelas epidemias, as colheitas secaram sem produzir frutos, os homens caíam doentes. Que tabu teria sido violado? O *babalaô* consultou os *abis* e estes responderam que Exu tinha ciúmes, que queria sua parte nos sacrifícios. Como as calamidades não cessassem, continuando sempre a assolar o país, o povo voltou a consultar o *babalaô*. Mais uma vez tiraram a sorte e a resposta não tardou a vir: Exu quer ser servido em primeiro lugar. — Mas quem é esse Exu? — Como? Não vos lembrais mais dele? — Ah, sim, aquele pretinho tão amolante. — Exatamente esse. — E foi assim que, dali por diante, não se pôde fazer nenhuma obrigação, nenhuma festa, nenhum sacrifício, sem que Exu fosse servido em primeiro lugar"²⁰.

Esta versão foi colhida por mim na Bahia. No Recife, o mesmo mito é encontrado sob formas ligeiramente diferentes:

1 — "Exu sendo irmão dos três (de Ogum, de Xangô e de Omulu) fazia mal, andava em arruaça nas ruas. O rei chegou à conclusão que

(19) L. CABRERA, *El monte*, págs. 78-79. Além disso, essa ideia de Exu adorado em primeiro lugar perturbaria a cerimônia é encontrada também em Cuba (L. CABRERA, "Eggüe", *o. c.*, pág. 87, nota 9).

(20) R. BASTIDE, *Imagens...*, pág. 114 (informante: Arkhelaos).

devia ser preso porém ele afugentou-se (fugiu) e anos depois morreu. Nos ritos sempre desapareciam uns 20 negros da seita. Até que um dia um preto pelos estudos do buzo (búzio) ele ouviu a voz no ouvido dele que era a voz de Exu dizendo: '— Se me dessem o sacrifício por primeiro não desaparecem mais os pretos africanos da seita'. Desde então se inicia o xangô com a toada de Exu. O primeiro sacrifício, que é o de Exu, é um pinto. Também pode-se dar em sacrifício um bode. O pinto tem que ser sacrificado e assado com farofa (amarela) de azeite-de-dendê"²¹.

2 — "Exu foi expulso da leis porque era um orixá muito desobediente e queria só fazê desorde, matá, furtá, robá, tomava cachaça e brigava. Para distanciá-lo dali fez um contrato com ele: prometeu-lhe o primeiro sacrifício, um pinto com um litro de cachaça"²².

3 — "Exu era o irmão de Ogum, Odé, Iemanjá... mas tão turbulento que o rei da África decidiu tomar certas medidas contra ele. Então os membros da família, para impedir que fosse aprisionado, aconselharam-no a deixar o país, o que executou. Seus outros irmãos continuavam, porém, a celebrar as festas tradicionais, louvavam as divindades, mas não homenageavam Exu porque não tinham nenhuma notícia dele. Todavia, nos dias de festa, Exu rondava em torno das portas dos santuários, mas ninguém o reconhecia e nenhum alimento lhe era ofertado. Vingou-se enviando as maiores desgraças sobre o Reino. O rei decidiu finalmente reunir os Babalorixá para tomar uma decisão e, enquanto tal não se dava, foram proibidas as cerimônias religiosas. Os Babalorixá se dirigiram ao bairro da cidade em que residia o Babalaô, que consultou o dilogum. Exu falou através dos búzios: declarou que ninguém mais lembrava dele, mas que ele já era um Espírito. Para fazer cessar as desgraças que se abatiam sobre a seita, exigiu que lhe fosse oferecido o primeiro sacrifício e que também lhe fossem consagrados os primeiros cantos. O Babalaô perguntou-lhe o que desejava como sacrifício e obteve a resposta: um bode e sete galinhas. Com tal oferenda, não haveria mais aborrecimentos. O Babalaô, por sua própria conta, fez o primeiro sacrifício a Exu, sacrificando depois aos outros orixá. Mas os Babalorixá caçoaram dele e não deram atenção às suas recomendações; sentaram-se cantando e caçoando dele. Quando, porém, quiseram se levantar das cadeiras, não o conseguiram. O Babalaô deixou-os um momento assim, depois colocou-lhes a mão no ombro e todos puderam então se levantar. Mostrou desta maneira o velho adivinho o poder que possuía no interior da seita. Recomendou aos Babalorixá, antes de partir, que fizessem o

(21) O. ALVARENGA, *Xangô*, pág. 6 (informante: Apolinário).

(22) *Ibid.*, pág. 10 (informante: José Brito da Silva).

mesmo que ele tinha feito com relação a Exu, isto é, oferecer-lhe o primeiro sacrifício. E é por isso que não existe mais confusão na seita. Este mito se baseia num cântico de Ogum:

Ou Nika Eru Zaqui
Caranigé Aracutan
A ti ta Padé So Lonan
Ebonoraminha a Ludues
I ou Nica é Luaorocou"²³

Assim o significado do padê se liga ao ciúme e à maldade de Exu. E sua finalidade não é enviar para junto dos Orixá um mensageiro que lhes leve a oração dos homens, e sim livrar-se de uma divindade incômoda, que, sem esta homenagem, perturbaria a cerimônia e seria capaz de desencadear as maiores desgraças sobre o terreiro. Pela mesma razão, o peji de Exu, ao lado do portão da entrada, é fechado à chave e reforçado por um cadeado; pretende-se impedir que o santo saia vagabundeando através das ruas, pois não poderia senão cometer ações nocivas. Assim mesmo Exu consegue algumas vezes escapar, quando lhe são feitos sacrifícios fortes demais. Um babalorixá que tinha o hábito de lhe ofertar mercúrio, prestava bastante atenção para não ultrapassar a dose pois se derramava demais, Exu desencadeado se desmandava numa série de malvadezas dentro da seita.

Todavia se, partindo de histórias de "tricksters", houve tendência para encarar Exu sob um aspecto demoníaco, não deixa de ser verdade que tal tendência é pronunciada sobretudo nos terreiros angola e congo. Nas outras nações, embora se faça sentir, não anula a qualidade fundamental da divindade, seu caráter de intermediário entre o mundo dos humanos e o dos Orixá. Em primeiro lugar, os Exu são inúmeros e diversos, e se alguns podem ser cheios de ruindade, outros ao contrário são bons. Ao estudar o espaço sagrado, vimos que todo candomblé possui seu *genius loci*, uma espécie de cão de guarda fiel e vigilante que protege o santuário contra possíveis inimigos; e Edison Carneiro, glosando o título de "compadre" que recebe Exu,

(23) Informante: Luiz José da Silva. Note-se nesta narrativa, ao lado da luta de Exu com os outros Orixá em torno do sacrifício, a rivalidade do babalaô e dos babalorixá a que fizemos alusão no capítulo anterior.

afirma com justiça que este título mesmo implica uma familiaridade que não seria compreensível se Exu representasse as forças hostis ao homem, o espírito do mal. Para que se compreenda bem a propriedade desta afirmação, é preciso lembrar que no Brasil os laços de compadrio são tão fortes quanto os de parentesco. O compadrio é um parentesco espiritual que pode se estabelecer no momento do nascimento (escolhe-se para padrinho um homem rico ou influente que cuidará da criança como se fora filho seu), ou no momento da festa de S. João (neste caso os padrinhos, ambos adultos, se devem proteção e assistência mútua²⁴). O tabu do incesto rege os laços de compadrio, como os outros laços de parentesco; no *batuque* por exemplo, dança erótica caracterizada pelo encontro de dois ventres que se chocam, a *umbigada* é proibida entre padrinhos, madrinha e afilhados²⁵; a gente do povo pensa que os padrinhos, quando têm entre si relações sexuais, tornam-se lobisomens ou Boitatá²⁶. Exu compadre é, pois, Exu protetor e não Exu malfeitor... Nestas condições, o *padê* não reveste o significado de simples contrato entre os homens e o princípio do mal, para que a desordem não se introduza na festa. Edison Carneiro observa que quando os negros dizem que *despacham* Exu, empregam o termo no sentido de enviar, mandar — Exu seria como que o embaixador dos mortais; e é porque o consideram servo dos *Orixá*, intermediário entre eles e os homens em suas relações, que o *candomblé* o festeja em primeiro lugar²⁷. Acrescente-se ainda que não é apenas o mensageiro, é também o intérprete, pois a linguagem dos santos não é igual à dos homens e, portanto, é preciso alguém que traduza as orações humanas ou os conselhos divinos em linguagem apropriada; isto é, conforme o caso, na linguagem dos *Orixá* ou na linguagem dos fiéis.

Compreende-se melhor agora por que meus amigos dos *candomblés* iorubá protestavam com tanta veemência contra os

(24) Falta ainda um estudo sociológico do compadrio no Brasil. O fenômeno despertou sobretudo a atenção de estrangeiros (CHARLES WAGLEY, *Amazon Town: a Study of Man in the Tropics*, New York, 1953; T. LYNN SMITH, *Brazil, people and Institutions*, Baton Rouge, 1946; DONALD PIERSON, *Cruz das Almas, a Brazilian Village*, Smithsonian Institute, 12, págs. 142-43). Sobre compadres e comadres de S. João, ver CÂMARA CASCUDO, *Dicionário do folclore brasileiro*, pág. 189.

(25) LAVÍNIA COSTA VILLELA, ms. inédito.

(26) J. SIMÕES LOPES NETO, *Lendas do Sul*, pág. 91; CÂMARA CASCUDO, *o. c.*, pág. 189.

(27) E. CARNEIRO, *o. c.*, págs. 47 e 48.

que identificavam Exu com o diabo cristão: "Não, Exu não é o diabol Não, Exu não é ruim!" Além disso, em Porto Alegre ele não se identifica somente com Santo Antônio, devido às tentações que este sofre — o que não nos afasta ainda muito do diabólico —, mas também com S. Pedro. Ora, eis aqui a verdadeira fisionomia da divindade se manifestando, pois S. Pedro é o porteiro do paraíso, aquele que abre ou fecha a porta às almas; está colocado no limiar do céu, exatamente como Exu que tem sua *casinha* atrás do portão de entrada do *candomblé*²⁸. Em Recife, identifica-se também muitas vezes com S. Bartolomeu²⁹; ora, S. Bartolomeu é, na Bahia, o correspondente católico de Oxumarê, que com seu arco-íris reúne a terra à abóbada celeste; não se pode descrever de maneira melhor o caráter de intermediário ou de mensageiro deste *Orixá*. Finalmente, ainda na mesma cidade é algumas vezes designado como S. Gabriel, isto é, longe de ser considerado como o príncipe do mal, é ao contrário o "anjo da guarda" dos homens³⁰. Como se vê, os descendentes dos africanos tentaram, no Brasil, descobrir os equivalentes católicos de Exu, levando em consideração ora este, ora aquele de seus caracteres, sem esgotar toda a complexidade e multiplicidade deles; lembraram de sua malícia (diabo); dos sofrimentos que provoca pelas tentações sexuais (Santo Antônio); de seu papel de porteiro (S. Pedro); de sua tarefa de mensageiro (S. Bartolomeu); ou do anjo da guarda (S. Gabriel). Mas não nos fiemos demasiadamente em todas estas imagens: entre o *Orixá* africano e o santo católico permanece sempre uma diferença essencial. Para nós, o importante é mostrar a impossibilidade de se encarar Exu sob um aspecto estritamente demoníaco, devido à variação de todas estas pretensas equivalências.

Nos capítulos precedentes Exu apareceu, antes de mais nada, como a divindade dos inícios ou das aberturas; é ele quem inicia o ritual, é ele quem guarda o portão, é ele quem está enterrado no limiar das portas, e finalmente é ele quem agarra o homem pela garganta, castigando-o por meio de doenças das vias bucais. É ao mesmo tempo o deus dos caminhos, o "homem da rua" como lhe chamam algumas vezes os banto, aquele cujo

(28) Para estas duas identificações, ver HERSKOVITS, "The Southernmost outposts...", *o. c.*, pág. 504.

(29) Trata-se da seita *Oba Erin*. Em seus estatutos, a festa de Exu está marcada a 24 de agosto (Exu — S. Bartolomeu). "As seitas africanas do Recife" (sem autor), *Estudos afro-brasileiros*, págs. 255.

(30) Informação dada pelo *babalorixá* Apolinário a Luís Saia.

ferro simbólico termina por 7, 14 ou 21 hastes, designadas como os 7, os 14 ou 21 caminhos de seu reino. Suas oferendas são levadas aos caminhos mais afastados ou às encruzilhadas, pois ali se entrecruzam as vias de comunicação e assim tem-se a certeza de que, à força de correr mundo, acabará passando finalmente por este lugar. Foi porque preside justamente às aberturas e aos caminhos e não por outras razões, que se tornou o mensageiro de todos os Orixá; e é por isso que abre a porta que separa a natureza das coisas divinas, unindo assim estas duas camadas do mundo. Mas estes dois reinos não são os únicos a serem unidos; existem muitas outras camadas e urge indagar se a função de Exu não é infinitamente mais importante ainda³¹.

O cosmos está dividido em quatro compartimentos. Um sacerdote especial tem a seu cargo cada um deles. A separação está nítida e simbolicamente marcada: primeiro pela diferença de manifestações, por parte dos sacerdotes que estão à frente destas divisões do real — transe místico obrigatório ou interdição de todo transe místico; depois, pela leitura de “palavras” ou pelas “aparições” visuais dos mortos; finalmente, pela divisão sexual do sacerdócio, a mulher dominando num setor enquanto é rejeitada noutro. E todavia o cosmos é obra de um único deus criador, Olorum. É preciso, pois, que a divisão não suprima tal unidade; é preciso que os quatro compartimentos se liguem entre si. E quem poderia consegui-lo melhor do que Exu, que abre as portas e traça os caminhos? É esta com efeito a missão que daqui por diante o veremos desempenhar. Vai praticar aberturas entre os quatro reinos, furar as paredes estanques que os separam uns dos outros, fazendo-os, por seu intermédio, entrarem em comunicação e assegurando assim a união cósmica. Exu é, para nós, o elemento dialético do cosmos.

Artur Ramos afirma sem maiores comentários que o culto de Ifá, na Bahia, está estreitamente ligado ao de Exu³². Esta ligação se inscreve até nas vestes litúrgicas. Sofia, filha de Exu, tinha dois trajes, um preto, vermelho e branco, com as cores tradicionais de sua divindade portanto; o outro verde, amarelo

(31) O mesmo caráter de senhor das aberturas, que faz comunicar o humano e o divino, é encontrado nos cânticos de Legba, no Haiti:

Papa Legba ouvri barrié pour moi (n), ago-ê

Papa Legba ouvri chimin poui li, ago-ê.

(MILO MARCELIN e A. MÉTRAUX, “Mythologie vodou, Atib. Legba”, *Le Matin, Haiti*, 9-junho-1948.)

(32) A. RAMOS, *Antropologia brasileira*, 1, pág. 362.

e cor de palha, cores tradicionais de Ifá. A mesma idéia é encontrada em Cuba, onde os sacerdotes afirmam habitualmente: “Orula e Eleggà são um só”. Podem os mitos contrariar-se às vezes; nalguns, Exu é o primeiro adivinho e ensina a Ifá a arte de consultar o opelê; noutros, Ifá é o primeiro adivinho e, pela astúcia, Exu consegue retirar-lhe alguns desses conhecimentos. Sem dúvida, cada odu é a palavra de determinado Orixá, como vimos; ora é Xangô que fala, ora Iemanjá, mas suas palavras permaneceriam inteiramente incompreensíveis para nós se não fossem traduzidas numa linguagem acessível aos homens. É Exu que está encarregado de efetuar a tradução, guiando a mão do babalaô.

O colar de Ifá está sendo cada vez menos utilizado no Brasil, substituído pelo dilogun. O lugar de Exu, que preside à adivinhação pelos búzios, cresce assim em importância no nosso primeiro compartimento do real. É ele quem abre realmente a porta aos acontecimentos, traça o caminho das vidas individuais, indica o destino dos homens, dita as medidas necessárias para que os obstáculos sejam vencidos (são, em geral, sacrifícios especiais). É inútil insistir neste primeiro ponto, pois todos os que se interessaram pela figura de Exu sublinharam sua ligação, ou com a adivinhação, ou com o babalaô, a tal ponto que Frobenius estuda Exu, não no capítulo sobre os grandes deuses, e sim naquele que consagra a Ifá³³, no que toca aos Fon, Herskovits faz o mesmo³⁴. Ao contrário, a ligação entre Exu e Ossaim não parece ter sido reconhecida; ou pelo menos, quando é reconhecida, não parece ter sido colocada em seus termos exatos.

Pois quando se aceita que Exu também se ocupa das ervas, é para considerar que delas faz uso para efeitos de maldade. Tende-se então a unir esta divindade com a magia negra. A luta dos escravos contra os senhores brancos sem dúvida orientou Exu algumas vezes nesta direção, mas trata-se apenas de circunstâncias históricas que não tocam o fundo do problema. A luta racial só pode influenciar as linhas já traçadas pela tradição ancestral, ela não abre propriamente novas vias. Se os negros se

(33) Isto é, no cap. ix de sua *Mythologie de l'Atlantide*, e não no cap. vii ou viii.

(34) Isto é, no cap. xxx, intitulado “Dieux personnels et forces: le Destin et le Trickster”, e não no cap. xxvii sobre os deuses da terra, em que poderia ter seu lugar como divindade dos caminhos ou da orientação: *Dahomey*, tomo II.

serviram de Ogum para resistir ao regime servil, foi porque Ogum, na mitologia que tinham transportado da África, era o deus da guerra e das armas brancas. E se também foram pedir a Exu ervas que "amansam os Senhores"³⁵, não podia ser senão porque ele era também um deus da vegetação selvagem. Ou pelo menos porque, de certa maneira, participava desta vegetação.

Mas vimos também que as ervas, embora pertencendo a Ossaim, se distribuem ainda entre os diversos *Orixá*. A questão permanece em aberto: liga-se Exu somente a algumas "ervas", do mesmo modo que Xangô, Omólu ou Oxum? Neste caso, não se mostraria diferente das outras divindades, não seria um agente de ligação entre os variados compartimentos do real. Ou, no governo do mato e da floresta, ocupa Exu um lugar mais importante? É certo, em primeiro lugar, que Exu não se distingue dos outros *Orixá*, pois determinadas plantas como o alevante (*Ananum cardamon*) ou o manjerição (*Ocimum basilicum*) lhe estão especialmente associadas; as estatuetas de barro que o representam não são lavadas com qualquer concocção de ervas — como também não o são as *ota* dos outros deuses. A mitologia, além do mais, longe de representar Exu e Ossaim como dois amigos que vão de mãos dadas, aludem pelo contrário à luta entre Ossaim e Ifá — ou, se preferirmos, entre o *babalosaim* e o *babalaô*; ora, nesta luta, Exu naturalmente está do lado de Ifá contra o senhor das ervas. Numa das legendas de Ossaim, conservada em Cuba³⁶, Exu alimenta os filhos de Ifá com sangue, enquanto Ossaim não pode alimentar os seus senão com o suco das ervas; os primeiros se tornam então mais importantes do que os segundos. É possível que a luta se desenrole toda em torno

(35) D. BAPTISTA DE LACERDA: "De variis plantis veneriferis florum brasiliensis", *Arquivos do Museu Nacional*, xv, pág. 125 e seg. O P.^e CAMILO TORREND designa o *pipi* ou *tipi* como vulgarmente chamado "amansa-senhor" (provoca amolecimento cerebral), em *Contribuições para a flora da Bahia*, citado por A. RAMOS, *O negro brasileiro*, págs. 194-95.

(36) L. CABRERA, *El monte*, pág. 87: "Orúmbila não podia mais suportar Ossaim. Aceitou seu desafio e perguntou-lhe como queria combater contra ele. — Enterrando nossos filhos, disse Ossaim, a fim de que demonstrem, apoiados em nosso poder, quem resistirá mais sob a terra. Assim foi feito; mas Exu, invisível, alimenta os filhos de Orúmbila, dentro das sepulturas, com sangue de galo; e uma vez chegado o momento fixado para saírem do túmulo, Ossaim toma um assobio, Orúmbila seu apún, e começam a chamar. Os filhos de Orúmbila, bem alimentados, escutaram o chamado de seu pai, responderam e saíram logo. Os de Ossaim, extenuados, permaneceram no túmulo, não escutaram nada, não puderam responder. Ossaim teve que admitir sua derrota". Noutro mito, vemos

dos processos de adivinhação. Pois também Ossaim tem as "palavras" que lhe são próprias. Na Bahia, não se gosta muito de falar nisso. Existem porém cabaças misteriosas que podem ser consultadas da mesma maneira que os búzios, que respondem às questões formuladas; apenas, segundo parece, a resposta é dada em voz alta (fenômeno de ventriloquismo, talvez?³⁷). Nesta rivalidade, entretanto, foi Ifá o vencedor, fazendo seus métodos triunfarem sobre os de seu rival, justamente graças ao auxílio e socorro de Exu.

Assim sendo, tudo parece nos afastar da idéia de uma ligação entre Exu e Ossaim. Mas note-se que quando o *babalosaim* vai colher ervas, na floresta, é obrigado a cantar os "cânticos de *axé*" ao entrar na mata, cânticos que apresentam todos a mesma estrutura: saudação à divindade ligada à folha que vai ser cortada e verso final sempre idêntico, seja qual for o *Orixá* invocado:

eu arei meu axé.

Menos Exu, que não segue a regra, que tem um cântico especial:

*Exu quem que
ala tópc.³⁸*

Esta diferença não pode ser devida ao acaso. Ela revela já que, no domínio da vegetação, Exu deve ocupar um lugar à parte. Na Amazônia, onde o papel de Ossaim está um pouco esquecido, é Exu quem o substitui:

"Nas curas mágicas que se realizam em Manaus, especialmente nos *batuques*, e que apelam para o auxílio da rica farmacopéia indígena, Exu também é adorado. Sem ele, não poderia haver curas, porque esquecê-lo acarreta contratempos. É capaz de perturbar tudo (isto é, de impedir que o remédio aja; ou de fazê-lo agir em sentido contrário ao que se procura, isto é, à cura do doente).

Quando a mãe-de-santo Ifigênia aplicou sua terapêutica primitiva a um negro do Maranhão meu conhecido, não esqueceu de lhe dar uma garrafa de azeite-de-dendê, dizendo:

Ossaim perder um olho em combate contra Exu (*ibid.*, pág. 71). Este mito não é conhecido na Bahia, onde Ossaim tem uma perna só, mas conserva seus dois olhos.

(37) L. CABRERA, "Eggue", *o. c.*, págs. 105-06.

(38) O. ALVARENGA, *Melodias registradas...*, pág. 366.

o certo é que ela ficou grávida dele' (199). Quando nasceu a criança, Orumila mandou Exu Babá — o mais velho dos Exu e seu Secretário — verificar se o *omolei* (a criança) tinha um caroço, sinal ou mancha na cabeça, indício certo de ser mesmo filho dele⁴⁹.

2 — “Mesmo depois de casado com Oxum, Xangô continuou indo a festas sozinho, a fazer farras e a ter aventuras com mulheres. Oxum queixava-se de ficar só em casa e brigavam. Ela era muito dengosa e não se adomava com ele. Por isso ele trancou-a numa torre do seu palácio. Um dia, Exu Etameta, o dono das encruzilhadas, veio para uma encruzilhada defronte do palácio de Xangô. Viu Oxum chorando na varanda e perguntou por que era. Ela contou e ele foi dizer a Orumila. Este preparou um *ishe* (pó de folhas mágicas) e mandou dizer a ela que deixasse a janela aberta. Ele então soprou o pó que, entrando pela janela, transformou Oxum numa pomba. Ela voou para a casa do pai e aí ele transformou-a de novo. É por isso que Oxum não come pombo⁵⁰.”

Estes dois exemplos são suficientes para mostrar que os negros brasileiros não esqueceram que, apesar da ligação popular de Exu com o diabo, não tem ele ruindade, mas ao contrário é servidor útil dos *Orixá*, possuindo um coração sensível aos infortúnios destes; sua função principal constitui em pô-los em relação uns com os outros transmitindo as mensagens de uns para outros.

Não podemos estudar os vinte e um Exu, mesmo porque alguns dentre eles não apresentam figura bastante definida. Aparecem antes de mais nada como deuses funcionais (senhor do portão, senhor das encruzilhadas, das casas, etc.); e menos como seres mitológicos. Contentar-nos-emos em distinguir dois Exu, ou tipos de Exu: os Exu de terra e os Exu de ferro, que Nina Rodrigues chamava Exu-bara e Exu-ogum⁵¹. Perto da porta dos *candomblés*, em *peji* especiais, são encontrados Exu feitos de barro amassado com azeite-de-dendê e que repousam num prato ou numa terrina. Estes Exu assexuados têm vaga forma humana, ou mais exatamente, são compostos por uma cabeça que se liga a um tronco e cujos olhos e nariz são formados por buzios. Sua composição obedece a ritos secretos, o que deu lugar a que se afirmasse algumas vezes que Exu-bara “é o maior mistério

(49) R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 48.

(50) *Ibid.*, pág. 50.

(51) NINA RODRIGUES, *Antinismo...*, págs. 41-42.

dos *candomblés*”. Quanto ao Exu de ferro, Nina Rodrigues chama-o de Exu-ogum porque Ogum é o deus do ferro; mas o termo Ogum não constitui neste caso senão um qualificativo⁵². Qualificativo que, todavia, tem uma razão de ser simbólica; com efeito, a terra pode ser considerada como organismo vivo, composto de carne e esqueleto — terra esta que é incessantemente percorrida por Exu. Exu-bara representaria então as partes moles, maleáveis da terra, aquelas que as mãos negras podem amassar com o azeite-de-dendê ou com o sangue dos sacrifícios enquanto Exu-ogum representaria a parte dura, os ossos, os minérios escondidos nas profundezas do subsolo, que as mãos habéis do ferreiro Ogum transformam em picaretas, em pás, em lanças, em fâcoes reluzentes; todavia, a ferrugem que corrói o ferro lhe dá aparência de esqueleto, de minério enterrado no solo, de ossada da terra viva, eis por que os Exu de ferro são de ferro enterrado. Assim se depreende, em toda a beleza mística, uma estética de vida mineral.

Contudo, em Porto Alegre, Exu-bara e Exu de ferro são definidos de maneira mais antropomórfica como o Exu velho e o Exu jovem. Legba, seu correspondente daomeano, aparece nas danças do Haiti como um jancão recurvado e é considerado um deus frígido⁵³, em oposição ao caráter fálico que tal divindade assume na África; é ele quem impede as relações sexuais entre homem e mulher, quem determina a impotência ou a esterilidade⁵⁴. Mas também aparece como uma divindade mais joyem que manca. Sua dança, denominada *Yanvalou genoux*, é caracterizada por um movimento alternativo de elevação e de abaixamento sobre os joelhos em flexão, constituindo em suma a dança de um manco⁵⁵, sendo também a dança de abertura das cerimônias. Inspirou a Jacques Roumain as seguintes reflexões: “Mancar é começar nota Cili Sacas... A dança de mancos é encontrada na mitologia de quase todos os povos. Na Grécia, são mancos Dioniso⁵⁶, Hipócrates, e no Egito, Osiris... O mo-

(52) Foi ARTUR RAMOS quem fez ressaltar esta confusão (*o. c.*, pág. 46). De fato, há vários Exu de ferro (Lénan, Exu das sete espadas, Elegbara, etc.), como existem vários Exu de terra.

(53) M. MARCELIN, *Mythologie vodou*, I, págs. 16-17.

(54) J. ROUMAIN, *o. c.*, pág. 19.

(55) Causa espécie notar que L. ROUMAIN cita Dioniso em lugar de Hefaiostos; este é também um deus manco e interrompe as relações amorosas entre Ares e Afrodite, assim como Exu interrompe-as entre Xangô e Oxum; e é também, senão fálico, pelo menos dado a aventuras

tivo subsiste em Chiengau, Na Baviera, onde a jovem esposa manca ao executar a dança que deve introduzi-la em seu novo estado⁵⁶. A *Yavalou*, abria a série das danças rituais porque justamente mancar significaria sempre começar.

Na Bahia, o deus manco não é Exu, pois Exu não baixa senão raramente e tem muito poucos filhos; substituem-no nesta função ora Omolu, ora Xangô; mas trata-se de moço Xangô, isto é, o Xangô do início. Com efeito, conta-se que Xangô, em pequeno, teve uma queda, sendo obrigado a andar de muletas durante muitos anos. No *peji* de muitos *candomblés* são encontradas em lugar condigno as muletas de Xangô, e note-se que tendem a tomar a forma do machado duplo, símbolo desta divindade. Contudo, também é encontrado aí o mito da separação entre Xangô e Oxum, o mesmo que justifica aos olhos dos haitianos a frieza de Legba em matéria amorosa: Oxum estava casada com Ogum, mas Xangô a tinha visto e se enamorara dela; seguia-a por toda a parte, dissimuladamente, esperando o momento em que finalmente a encontraria a sós num local deserto; o dia tão desejado acabou chegando e Xangô, excitado por tão longa espera, precipitou-se sobre ela para violentá-la. Os caminhos, porém, pertencem a Exu, e Exu surgiu imediatamente a fim de separar o par amoroso. É verdade que, na Bahia, um dos ministros de Xangô se recusava a aceitar a veracidade deste mito, no qual o papel de Xangô não é muito brilhante, e afirmava: "Não é verdade, Xangô não tentou violentar Oxum; deitou-se voluntariamente a seus pés, sem tocá-la, para mostrar o respeito que tinha por ela. Ou quem sabe para mostrar o poder de Oxum, que não quis ser tomada à força e exigiu de seu apaixonado que, para afirmar-lhe a superioridade, dormisse a seu pés. Note-se todavia que: 1) Exu também se enamorou de Oxum; citamos atrás um mito em que ele avisa o pai de Oxum de que a filha é infeliz, e vimos também que é uma filha de Oxum que tem o direito de ser *apetebi*, isto é, de consultar os búzios de Exu; 2) Oxum tornou-se efetivamente mulher de Xangô, como mostram certos mitos, apesar dos Exu encarregados

com mulheres, mais particularmente ligado a Afrodite, como Exu a Oxum; aparece na mitologia como o homem da paz, que restabelece a concórdia entre os deuses quando há disputa, o que também é um dos papéis de Exu. Finalmente, seus filhos, os Cabires, são considerados servidores das divindades, da mesma maneira que os diversos Exu ligados aos *Orixá*.

(56) J. ROUMAIN, *o. c.*, pág. 21.

de vigiar sua virtude e que são enganados pelo deus do raio, São Oxum, porém, passa a ter relações sexuais com Xangô, sem que Exu daí por diante intertira; e porque tais relações são úteis para a sociedade e para a natureza:

"No momento em que Xangô se atirava nos braços da Rainha, nuvens amedrontadoras cobriram o céu, as árvores se dobraram, a intensa claridade dos raios, toda a terra bebeu com avidez a água da tempestade. Do enlace de Oxum e de Xangô nasceu a chuva benéfica"⁵⁸.

É isto porque se tornaram relações legais, e não o fruto de violência. Exu não pode e não quer impedir que a chuva caia, mas a chuva tanto pode destruir a colheita, esburacar a terra, como fazer crescer as plantas; o raio também, tanto incendeia como apenas pune os maus. Chuvas e raios devem, pois, ser controlados em suas manifestações e é Exu que aparece, nesses mitos à primeira vista contraditórios, em que ora deixa que a união se efetue, como o controlador todo-poderoso destes fenômenos cósmicos.

Tais mitos tendem, pois, a confirmar a função de Exu como regulador do cosmos, aquele que abre as barreiras que traça os caminhos. Em suma, como o deus da ordem, Sob a forma de "recadeiro" das divindades, faz comunicar os diversos *Orixá* entre si; abre as portas entre os diversos compartimentos do real, mas apenas para fins úteis, no interesse geral. Impede, ao contrário, os encontros brutais de força da natureza que poderiam se traduzir por choques fatais. Não dança a dança dos mancos que simboliza o início das coisas, mas delega-a a Omolu ou ao jovem Xangô. A ordem temporal fica assim respeitada, do mesmo modo que a ordem espacial. É fácil de compreender agora o caráter de "trickster" de Exu. Se, contrariamente a sua finalidade essencial, parece algumas vezes introduzir a desordem, as brigas, a desventura no mundo divino ou humano, isto não passa do reverso de um equilíbrio sobre o qual vela com tanto cuidado. Mas neste caso ainda trata-se de uma lição de ordem que dá a seus fiéis. Frobenius bem o perceberá: Quando Exu quer que a disputa nasça entre dois amigos, passeia entre os campos de ambos, na direção contrária a dos passos deles... É

(57) R. RIBEIRO, *o. c.* pág. 48.

(58) Fim de um mito de Xangô narrado pela primeira vez por João do Rio, "O Natal dos africanos", *Kosmos*, 1904. Cf. A. RAMOS, "Os mitos de Xangô e sua degradação no Brasil", *Estudos afro-brasileiros*, págs. 51-54.

no sentido contrário ao normal que reside... a causa de conflito⁵⁹". Mas é curioso que este autor deixe de lado uma outra das histórias maliciosas narradas na África, e que, para nós, é muito mais significativa. Sente-se que ele não vê em Exu senão o deus da orientação, um dos caracteres que esta divindade apresenta; nós, ao contrário, o consideramos antes de mais nada como a

rias organizatórias do mundo.

Quando a sociologia francesa começou a lidar com o problema que erroneamente denominou de "mentalidade primitiva", chamou-lhe imediatamente a atenção a "lei da participação". Esta existe, sem dúvida. No fim de sua vida, Lévy-Bruhl repudiou a concepção teórica que a esse respeito formulara em seus primeiros livros mas, por outro lado, nunca lhe negou realidade; dados em abundância provam-lhe a existência. Nós mesmos, ao descrever o *candomblé*, mostramos que as relações sociais entre os homens não são senão o reflexo ou a consequência de seu grau de participação a certas realidades místicas. Todavia, tudo não participa de tudo, pois doutra forma o pensamento racional, que existe em todos os homens, não poderia apreender o real, tornando impossível o controle ou a utilização das forças da natureza. As participações só ocorrem dentro de quadros bem delimitados, e entre estes quadros diversos não há ligações. Se, ao contrário, quisermos que haja participações dentro do conjunto, produzem-se choques, fricções perigosas; o mesmo se dá com a eletricidade, que não pode seguir senão certas correntes de corpos condutores, que não passa por toda a parte. Para que o universo seja compreensível, é preciso dividi-lo, pois em conceitos classificatórios. Esta conclusão se desprendia de

(59) FROBENIUS, o. c. pág. 255.

(60) *Ibid.*, págs. 234-38.

nosso capítulo precedente. Todavia, a heterogeneidade dos conceitos é também obstáculo ao pensamento, pois o pensamento não é apenas a redução da multiplicidade a certos esquemas, é também dialética ou passagem de uma categoria para outra. É verdade que a mitologia africana nos oferece, algumas vezes, ligações entre uma e outra categoria; Oxosse, por exemplo, foi

oferece a base da unidade de muitos outros povos africanos, desempenha de certa maneira o papel da palavra de Nommo na metafísica dos Dogon, das viagens de descoberta de Faro na Religião Bambara⁽⁶¹⁾, e mitos análogos são encontrados entre os ameríndios, que também não ignoram a figura do "trickster", reconhecendo-lhe papel de grande utilidade.

Depois de ter criado o mundo, Olorum estabeleceu as divisões dentro do cosmos e cada *Orixá* recebeu um domínio sobre o qual reina. Oxalá, seu sucessor legítimo, assegura a manutenção da ordem. Exu, finalmente, faz comunicar entre si os reinos divididos. Eis por que cada *Orixá* tem um ou vários Exu a seu serviço, para transmitir mensagens, levar as palavras divinas de uma para outra casa. Eis por que podem também as divindades trocar entre si seus Exu. Todavia, a ordenação do mundo não pode se limitar a um conjunto de ligações horizontais. Supõe não apenas uma classificação, mas também uma estratificação de conceitos, uma hierarquia. Ora, Exu justamente é também a divindade dos caminhos verticais, além de ser a

(61) Todavia, por outro lado, podíamos ligá-lo também a Yourougou, que está intimamente relacionado com a desordem, que corre o mundo de noite, em busca da fêmea que é seu par e que, por meio das vigílias em que se contam histórias, arranja os casamentos e, portanto, cuida da procriação (G. CALAME-GRAULE, "Esotérisme et fabulation au Soudan", *Bulletin de l'Ifan*, XVI B, 3-4, págs. 307-21).

dos caminhos horizontais. E isto torna muito importante seu lugar no culto de Ifá. Através dos *odu*, "fala", ou mais exatamente, uma vez que cada *odu* é a palavra de um *Orixá* diferente, traduz para os homens a palavra dos deuses. Mas não é apenas no culto de Ifá que Exu liga o mais alto ao mais baixo, é em todos os compartimentos que distinguimos. No domínio de Ossaim, cada divindade tem suas ervas indispensáveis para fixar o *Orixá* na cabeça dos fiéis: Exu é quem abre a porta. No reino dos mortos, é ele quem permite a passagem dos Egum para o corpo das crianças que vão nascer. Finalmente, nenhum transe místico se realizaria no *candomblé* (ou então se produziria dentro da desordem) se não fosse primeiramente celebrado seu *padê*, se não lhe tivessem previamente pedido que levasse as divindades o desejo dos homens, convidando-as a virem dançar nas festas. Assim, Exu está em toda a parte, tanto na linha que vai do *Orixá* aos mortais, quanto na que vai dos mortais aos *Orixá*. A ordem não repousa somente no respeito da autonomia dos conceitos, mas também no respeito de sua subordinação, de sua hierarquização.

CAPÍTULO V

A ESTRUTURA DO ÉXTASE

Os *Orixá* ocupam, numa estrutura hierarquizada do cosmos, o lugar mais elevado. Não são, pois, seres que desapareceram, são seres que continuam agindo sempre. Ano após ano, suas histórias vão se repetindo na terra. Como diz Van der Leeuw: "O pensamento mítico é criador e uma gênese, deu vida a tudo o que existe no momento atual"¹, constituindo exatamente o rito esta repetição, isto é, a realização no presente daquilo que os deuses realizaram no começo dos tempos. Para estudar os *Orixá*, há, pois, dois métodos possíveis: um que poderíamos chamar de dedutivo, que consiste em partir dos mitos para compreender através deles a natureza que dirigem ou a cultura que criaram, e outro que seria indutivo e que consistiria em partir dos ritos para alcançar os mitos. Foi o primeiro método que mais ou menos seguimos até agora. Mas não deixaria este escapar nada? A concepção do real, tal qual os descendentes de africanos formulam na Bahia, e que mostramos e analisamos nas páginas precedentes, seria completa? Pelo menos a título de verificação, devemos agora modificar a orientação, partir do rito e ver se este não ensina alguma coisa a mais. Seremos levados a complicar ainda mais o mundo dos *Orixá* no decorrer deste capítulo, e esta nova complicação não nos teria ocorrido se deixássemos de lado a análise estrutural do transe místico.

Com efeito, o que caracteriza o rito do *candomblé* nas suas grandes festas públicas anuais, é nela baixarem os deuses a cabeça de seus filhos. Como já dissemos, o *éxtase* constitui o momento culminante das festas. Exu foi previamente "despachado" para junto dos *Orixá*, os tambores foram batizados, canta-

(1) VAN DER LEEUW, resumindo os trabalhos de Levy-Brühl, Preuss, Malinowski, etc., em *L'homme primitif et la religion*, pag. 112.

ram-se os *leit-motiv* dos deuses destinados a fazê-los regressar do país ancestral, para que o êxtase pudesse se realizar. Contudo, noutros povos e noutros gêneros de cerimônias, o rito pode muito bem ser simples repetição *representada* dos gestos arcaicos; aqui, porém, torna-se realidade *vivida*, pois o indivíduo possuído é considerado como o próprio *Orixá*. A produção do êxtase não é imediata, e as danças miméticas não são diferentes na primeira e na segunda parte da festa, antes e depois da *possessão*. Todavia, tomam outro caráter: na primeira parte, trata-se de simples *imitação* dos acontecimentos místicos, na segunda parte, de uma *revivescência* desses mesmos acontecimentos. Poder-se-ia lembrar, a título comparativo, uma distinção análoga existente no cristianismo: o simples devoto realiza voluntariamente a "imitação de N. S. Jesus Cristo", em sua vida cotidiana, enquanto o místico, ao contrário, "experimenta" verdadeiramente a agonia do Senhor, a ponto de ver surgir nas mãos, nos pés, em torno da testa, os estigmas sangrentos da Crucifixão. O ritual que estudaremos neste capítulo não será, pois, o ritual-imitação que não é senão preparatório, ainda envolto nas impurezas humanas, e sim o ritual-experiência-vivida, pois é este que nos permitirá mais facilmente penetrar no próprio mundo dos deuses.

E verdade que todos os que estudaram os fenômenos dos transe nas religiões afro-brasileiras não se aperceberam deste elemento ritual; procuraram ligar os fenômenos a outros conhecidos e de caráter patológico, como a histeria, a auto-sugestão, o hipnotismo, e classificaram os transe nos quadros comuns da psiquiatria. Se a crise de *possessão*, como se quis ver, fosse apenas um fenômeno patológico, ou ainda se fosse apenas uma espécie de método psicanalítico para controlar a histeria, não encontraríamos nela nada mais do que movimentos desordenados, convulsões, ou então um ritual simbólico semelhante ao de certos traumatismos infantis, análogos aos rituais de doentes tão bem descritos por Freud. Mas já no primeiro capítulo nos insurgimos contra tal interpretação. O êxtase, como vimos, era um momento determinado do ritual; ou antes, ele mesmo era ritual. Um Louis Mars no Haiti, um Fernando Ortiz em Cuba, chegam a conclusões análogas; e se Louis Mars deixa ainda lugar para a idiossincrasia pessoal, sob a forma de complexos particulares que é preciso "desrecalcar", Fernando Ortiz, ao contrário, repelindo a *apelação* corrente de *pandemonium* dada às danças negras, insiste nos "paradigmas tradicionais"

que regulam os passos das filhas possuídas. Não negamos, certo, que algumas vezes as crises possam revestir aspectos espetaculares ou dramáticos que chamam a atenção dos psiquiatras. Mas note-se que pertencem então a um dos três casos que expomos a seguir. Indivíduos não iniciados que escutam o chamado de seu *Orixá* são possuídos por "santos brutos"; a finalidade da iniciação será então libertá-los da violência, através do batismo da divindade. Também a *possessão* por Eku é violenta, mas justamente os africanos não a confundem com o verdadeiro êxtase, dando-lhe, como já mostramos, *apelação* diferente: *carrega-se* Eku. Finalmente, outras *possessões* são também violentas, como por exemplo a de Ogum; mas então a veemência da crise não é fenômeno patológico; segue o modelo mítico, pois Ogum é uma divindade impetuosa. Assim sendo, é a sociedade que impõe a seus filhos estas manifestações terríveis e exteriormente amedrontadoras. Quando a violência surge, não é nunca devido a uma ruptura do ritual; trata-se, isso sim, de uma obrigação ritual. A mesma confusão tem lugar quando são incriminados os negros pela sexualidade de suas danças; com efeito, certo número de danças existem no *candomblé* que podem parecer lúbricas a um estranho que não esteja a par do que se passa, mas também aqui é uma lubricidade de encomenda, são as filhas de Oxum que, depois de se terem banhado no rio, paramentam-se com os trajes mais belos e vêm solicitar o amor dos homens, excitando-lhes os desejos com seu andar lânguido.

O transe religioso está regulado segundo modelos míticos; não passa de repetição dos mitos. A dança torna-se uma "ópera fabulosa"; a expressão célebre de Rimbaud é inteiramente apropriada para expressar o fenômeno. E quando por acaso elementos patológicos surgem para perturbar o clima da festa — gestos aloucados, gritaria, agressividade — o *babalorixá*, ou a *salorixá* acalmam imediatamente, por meio de ritos apropriados: a tumba do cavalo que corcoveia; a fim de que possa dançar na harmonia musical, inscrevendo-se assim seu êxtase no conjunto do cerimonial. O que designamos como fenômeno de *possessão* seria, pois, melhor definido, como um fenômeno de *metamorfose* da personalidade: o rosto se transforma, o corpo inteiro se

(2) LOUIS MARS, "Nouvelle contribution à l'étude de la crise de possession", *Psyché*, n.º 60, outubro de 1951, págs. 1-32; F. ORTIZ, *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, págs. 148-53, 200-87.

torna um simulacro da divindade. Com majestade real se apresentam os cavalos de Xangô, os de Ogum têm aspecto bestial de selvageria guerreira (Ogum-ferreiro desaparece cada vez mais no Brasil, subsistindo somente Ogum-guerreiro) a figura de Oxum transpira voluptuosidade, a de Iemanjá, simples, doçura amorosa. Aparentemente, os gestos podem ser os mesmos: Oxum e Iemanjá, mulheres ambas e por conseguinte vaidosas, gostam de se olhar ao espelho, de pentear longamente os cabelos úmidos, e no entanto quanta diferença entre elas! Seus caracteres inteiramente opostos transparecem sob a identidade dos gestos.

X Errôneo seria encarar cada êxtase como individual, cada membro da confraria desempenhando seu papel sem levar em consideração os outros. Na verdade a configuração das danças tende para o teatro; isto é, para a representação de certas cenas míticas com vários personagens. E então os personagens em transe interferem uns com os outros, há como que um diálogo de míticas. Se, por exemplo, Airá baixa em seu cavalo quando uma outra filha foi possuída por Oxalá, imediatamente Airá vai ajudar Oxalá a andar, carregando-o quase em seus braços filiais, ao vê-lo com os membros alquebrados; representa-se assim dramaticamente o mito da água de Oxalá que narramos páginas atrás. Uma das danças mais admiráveis do *candomblé* é de gênero "pirrítico", que exige pelo menos dois transe correspondentes, o de dois guerreiros ou guerreiras que cruzam suas espadas de latão, turbilhonando diante dos tambores. O êxtase não impede, pois, que o cavalo tenha a visão dos outros dançarinos, nem que sinta estímulos provenientes de fora; no entanto, visão e estímulos decorrem de um outro mundo, do mundo mítico para o qual a possessão atirou os cavalos dos deuses. Um último exemplo tornará tudo isto mais compreensível.

Exempl Xangô tinha três mulheres, Iansã, Oxum e Obá, mas Oxum era a preferida, e Obá viva em abandono. Esta pobre *Orixá*, não sabendo como captar as simpatias de seu marido perguntou um dia a Oxum como procedia para conseguir tão facilmente que Xangô partilhasse o leito com ela. Oxum, maliciosa, disse-lhe que possuía certo filtro mágico; escondendo a cabeça num turbante para que não se descobrisse a mentira, declarou que cortara a orelha para cozinhá-la no *caruru* de Xangô. Ao comer seu prato predileto, este último contraíra para com ela perpétua aliança erótica. Ao preparar o prato de seu marido, Obá cortou então a orelha, cozinhou-a, mas Xangô, assim que pôs

uma colherada na boca, chamou Obá para saber o que continha a comida que tinha gosto tão ruim. Obá chegou com o rosto desfigurado, ainda ensanguentada, em prantos. A cólera de Xangô explode, expulsa sua terceira mulher que se tornara mais feia ainda, incapaz portanto de despertar até mesmo um desejo episódico³. Nos *candomblés* da Bahia, quando Obá se manifesta, o que só acontece raramente — uma vez por ano, segundo alguns —, esconde a orelha esquerda num tampão de folhas, ou tem a cabeça amarrada num turbante de cor. Se por acaso avista uma filha de Oxum dançando sob o amplexo amoroso de sua divindade, imediatamente se precipita sobre ela, doida de cólera, e é preciso que os outros membros da confraria venham separá-las pois caso contrário brigam aos tapas diante dos expectadores divertidos. Como se vê, a dança extática não é formada por simples aglomeração de êxtases individuais, fechados sobre si mesmos, separados uns dos outros, espécie de ilhas isoladas que só seriam unidas pelas mesmas vagas musicais, pelos mesmos ritmos sonoros dos tambores. Não se trata também de transe coletivo no gênero das famosas epidemias da Idade Média ou das Ursulinas de Loudun (1632-1638), nem de fenômenos de contágio mórbido ou de loucura em cadeia. Pelo contrário; estamos muito longe desses estados, que, como se sabe, são curados separando-se os indivíduos atingidos, isolando-os em suas células. Se me permitem a expressão,

(3) Este mito foi narrado pela primeira vez por EDISON CARNEIRO, "Xangô", *Novos estudos...*, págs. 143-44, mas com certa confusão de personagens: Obá foi confundida com Iansã. O A., porém, corrige mais tarde o engano em seu livro *Candomblés da Bahia*. P. VÉNGER dá outra versão do mito em *Dieux d'Afrique*, págs. 185-86. No Recife, há uma continuação do mito; para explicar porque é proibido às filhas de Obá comer taioba e mariscos. Apolinário Gomes da Mota, *babalorixá*, contou a seguinte história: "Formaram uma revolução. iam representar os pretos africanos na presença do rei e em caminho um dos pretos corta a orelha de Obá. Em caminho parou a multidão e mandou Odé avisar o rei que não podia seguir à presença dele porque existia doença no caminho (não quis dizer o que era). O rei mandou ver uma massa por nome taioba formou uma orelha e mandou por Odé colocar sobre a orelha cortada de Obá e mandou que continuasse a multidão até a presença dele. Chegando à presença do rei, todos fizeram o seu *dobalé* (um deitado) (cumprimento) aos pés do rei de per si até que chegou Obá. O rei disse para Obá e em voz alta para a multidão: — Será amaldiçoado o filho desta seita que comer a verdura taioba (batata). — Obá veja se está com a sua própria orelha. — Ele verificou e encontrou na verdade" (O. ALVARENGA, *Xangô*, pág. 7). O mito da orelha de Obá é também encontrado em Cuba (L. CABRERA, *o. c.*, págs. 224-261).

8
trata-se de um transe intermental; ou, melhor ainda, de um jogo bem regulamentado em que vários tranSES, complementares uns dos outros, intervêm e se respondem, formando um conjunto de estímulos e de respostas adequadas que segue um cenário imposto pela tradição mítica.

Este caráter teatral do transe religioso poderia levar o leitor a imaginar que em geral é ele antes simulado que verdadeiro. Não negamos que casos de simulação possam se produzir nos terreiros não tradicionais; mas seria melhor falar de "délusion" do que de simulação propriamente dita⁴. Tal impressão, no entanto, seria falsa. O transe é muito real. Lembro-me ainda de um pequeno Xangô de 14 anos que eu conhecia e seguia com os olhos por ocasião de certa cerimônia: mostrava a melhor vontade do mundo para entrar em transe, fazia tudo quanto estava em seu poder para receber a divindade, com esforços tocantes; no entanto a festa terminou sem que tal sucedesse. Permitam-me ainda narrar outra história. Um delegado de polícia, filho de Iemanjá, personalidade respeitável, que se orgulhava de sua posição social, membro da pequena classe média que, como noutros lugares, é aqui caracterizada por certo puritanismo de costumes, certo gosto do decoro, quando estava possuído por seu *Orixá* tinha o hábito de mendigar uns níqueis aos fiéis, como fizera Iemanjá em tempos míticos; cada vez que voltava à consciência, espantava-se — sob as risadas dos espectadores — do dinheiro que tinha nas mãos, e cuja proveniência tinha esquecido; acabou pedindo sua transferência para um lugarejo do sertão. O Dr. René Ribeiro conta casos análogos no Recife; certos filhos de Xangô dançam de maneira tão rápida que os tocadores de tambor ficam extenuados; *babalorixás* punem certos fiéis pouco respeitosos prolongando-lhes os êxtases, ou intercalando *telebé*⁵ aos cânticos habituais, de forma que o "filho culpado" cai pesadamente ao chão que arranha com as unhas, bate a cabeça contra o muro...⁶

(4) A respeito deste conceito de *délusion*, intermediário entre a simulação e o transe propriamente dito, e que foi introduzido na literatura médica por P. JANET, assim como sobre seu lugar na sociologia religiosa, ver R. BASTIDE, *Les problèmes de la vie mystique*, 2.^a ed. rev. (1948), 214 págs. (págs. 127-31).

(5) *Telebé* ou "cânticos do couro", por analogia com as tiras de couro que antigamente serviam para surrar os escravos: cânticos de punição.

(6) R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 109 e ss.

10
O êxtase é de fato real. E tudo que se fez ou disse ao decorrer da crise é esquecido ao despertar.

Concluindo, pois, a primeira parte do que estamos expondo, diremos que a estrutura do êxtase é igual à estrutura do mito, que lhe serve de modelo. Portanto, podemos partir da análise do êxtase para penetrar no conhecimento do mundo mítico. É o que tentaremos fazer agora.

11
1 — A ordem do êxtase não é deixada ao acaso. Certos deuses podem não descer, apesar do chamado dos tambores, dos cânticos e dos passos de dança. Mas, em princípio, nenhuma possessão poderá se produzir em uma primeira possessão por Ogum. E que Ogum, juntamente com Exu, abre os caminhos, e, quando viaja nas matas, vai até antes de Exu para desbastar as moitas com seu facão, traçando o caminho entre espinhos e lianas⁷. Sob formas ligeiramente diferentes e com nomes de divindades diversas, encontramos fenômenos análogos nas seitas daomeanas do Brasil⁸. Quando as filhas-de-santo em transe dançam em roda do poste central, a posição que ocupam não é escolhida ao acaso; obedece a uma ordem determinada que segue o da hierarquia dos deuses. Iansã, por exemplo, se coloca sempre na frente de Oxum pois é a mulher "principal" de Xangô, devendo então preceder as esposas "secundárias". Como os deuses são múltiplos, pode acontecer que no decurso de uma mesma cerimônia, vários Omolu, diversas Iemanjá, etc., se encarnem a um tempo; nesse caso, a ordem da roda segue a ordem cronológica, os *Orixá* mais moços se colocam antes dos *Orixá* adultos, e estes antes dos *Orixá* velhos; por exemplo, Xangô Aganju antes de Xangô Ogodo, e este antes de Xangô Airá. Torna-se assim possível um estudo das relações de precedência entre as divindades, ou de sua classificação segundo as idades, através do estudo do ritual.

12
(7) O mesmo se dá com a roda que precede a possessão. Disse-nos a respeito um dos informantes que "quando uma filha-de-santo chega atrasada, não entra em qualquer lugar na roda, tem um lugar marcado de acordo com a história dos deuses". E acrescentou: "São coisas que a gente não repara quando não está avisada".

(8) Por exemplo, Avrequete. Em Recife, é considerado como aquele que chama os deuses africanos para que venham para o Brasil (O. ARVARENGA, *Xangô*, pág. 6); mas hoje "ficou mudo" (*ibid.*, pág. 11); "não desce mais, ou não sei se é morto ou porque é velho" (*ibid.*, pág. 14). Como na Bahia, foi então substituído por Ogum como abridor de caminhos (GONÇALVES FERNANDES, *Xangôs do Nordeste*, pág. 62).

2 - Antes do êxtase, tem lugar um fenômeno particular que os haitianos definiram talvez melhor do que os brasileiros, quando dizem que os cavalos-de-santo estão de "saoule-loa", isto é, em ligeira embriaguez, titubeando como se fossem cair, sentindo a vertigem subir-lhes à cabeça. O transe propriamente dito não se produz senão depois, juntamente com a mudança de personalidade. Acontece que o período intermediário entre o estado normal e o estado extático se produz tão rapidamente que o espectador não habituado nem sequer o nota; todavia, por mais curto que seja, este período de transição existe sempre e os músicos podem até marcá-lo por meio de um canto especial, o cântico de *erê*. Assim também, depois que a divindade foi "despachada", seu cavalo não retorna imediatamente à normalidade, permanece um momento em estado de *erê*. Porém ainda aqui o fenômeno é tão fugaz que é preciso prestar muita atenção para notá-lo. Todavia, há cerimônias em que é possível estudar o fenômeno, que nelas se prolonga mais longamente, como por exemplo no *panam* que encerra o ritual de iniciação. Ou ainda no próprio decorrer da iniciação. Ora, Herskovits não teme afirmar que esta possessão pelo *erê*, que além da Bahia encontrou também em Trinidad, "is a major contribution of Afro-americanist research to Africanist studies"¹⁰. Qual a peculiaridade deste estado, e que nova contribuição pode trazer à nossa pesquisa sobre a filosofia africana? É preciso, naturalmente, antes de reponder à segunda destas perguntas, dar uma descrição do estado de *erê*; resumimos um artigo pouco conhecido de Arlindo Silva:

Durante o período de internamento na *camarinha* (o aposento em que se processa a iniciação), são as *iads* possuídas geralmente por "espíritos" inferiores, de caráter infantil, chamados *yerês* (ortografia defeituosa de *erê*). Eis por que há ali brinquedos para distrair estes espíritos alegres: carrinhos de metal, pedrinhas coloridas, pincéis, aquarelas, lápis de cor. É por isso também que as paredes da *camarinha* estão sempre recobertas de rabiscos, de desenhos idênticos aos infantis. Por vezes, os *yerê* ficam tão insuportavelmente travessos que precisam ser castigados para se portarem com juízo. A mãe-de-

(9) LOUIS MARS, *La crise de possession dans le vodou* (Haiti, s.d.).

(10) HERSKOVITS - "The contribution of Afroamerican studies to Africanist Research", *Amer. Anthropol.*, 50 (1948). Em Trinidad, o nome que lhe dão é de possessão pelo *veri*.

santo vai então à *macarinha* com um *aconte* lusigando a portadora do *yerê*, e acalmado assim o espírito para lá de mais. Mas este é às vezes tão turbulento que a *iad* impelida por ele, arromba a porta para ir se divertir lá fora. Para prevenir tais fugas, a mãe-de-santo amarra *xarabô* ou guizos nos tornozelos da *iad*, a fim de poder localizá-la à distância¹¹.

Na reportagem de Clouzot sobre os cavalos-de-santo são encontradas outras descrições deste mesmo estado¹². De ambos os textos se depreende a noção de que o *erê* é uma espécie de transe infantil. Mas mais doce, mais suave do que o transe propriamente dito. E não, como parecera de início, um estado de semitransê, acompanhando a entrada ou, mais frequentemente ainda, a partida da divindade. Existe porém, senão na Bahia pelo menos noutras partes do Brasil, uma espécie diversa de transe infantil, a da possessão pelos *ibeji* ou *gêmeos*. Em seitas daomeanas há igualmente estados psíquicos análogos aos semitranses do *erê* ou aos transe infantis dos *ibeji* com nomes de divindades diferentes. O fenômeno de *erê* não foi ainda analisado a fundo; parece-nos porém necessário começar pelo estudo do que se passa nas seitas daomeanas de São Luís do Maranhão, e pelo complexo dos *ibeji* e seu lugar no *candomblé*. Estas análises preliminares não nos afastarão do assunto, como se poderia pensar à primeira vista; pelo contrário, somente elas nos permitirão esclarecê-lo.

No dia 27 de setembro, dia de S. Cosme e Damião, tem lugar em todo o Nordeste, e particularmente na Bahia, uma grande festa que é a festa das crianças. O culto dos "santos gêmeos", como são chamados, é de origem portuguesa e data do próprio início da colonização lusa. Em 1530, Duarte Coelho construiu em sua honra a igreja de Iguaraçu (Pernambuco). Compreende-se facilmente que a devoção de S. Cosme e Damião tenha passado tão rapidamente de Portugal para sua colônia americana, pois os dois santos "asseguravam a alimentação, afastavam os perigos de contágio epidêmico, facilitavam o nascimento de gêmeos"¹³, tudo muito útil num país novo (principalmente as duas primeiras), em que a agricultura estava se

(11) ARLINDO SILVA, "As noivas dos deuses sangüinários", *O Cruzeiro*, 15 de setembro de 1951, pág. 26.

(12) CLOUZOT, *o. c.*, pág. 211, e interpretação psicanalítica, como regressão ao estado infantil, pág. 234.

(13) L. DA CÂMARA CASCUDO, *Dicionário...*, pág. 208.

Culto p/mbr ou
culto p/mbr
culto p/mbr

ensaiando e onde os médicos eram raros. Mas, com a chegada de escravos africanos, esta devoção vai se unir ao culto dos *mabaca*, isto é, dos gêmeos, numa simbiose tão estreita que hoje é difícil distinguir a parte propriamente africana da parte europeia, nos costumes populares. A festa de 25 de setembro não deixa de ter suas notas pitorescas, por isso tem sido descrita muitas vezes¹⁴. Daremos o esquema de como é ainda praticada nas famílias negras ligadas aos *candomblés*, pois aí teremos melhores possibilidades de discernir os traços de origem africana.

A festa se inicia por um peditório que crianças levam a efeito na rua, uma semana antes da data marcada. Uma leva a imagem de S. Cosme e Damião (o povo não emprega duas vezes o termo de "santo" quando se refere a eles, mas uma vez só para mostrar a unidade dos gêmeos), outra um cofre-zinho destinado a recolher as "esmolas". O dinheiro destina-se a pagar uma missa para Cosme e Damião na igreja da paróquia. É evidente que se trata de costume católico muito espalhado nas camadas rurais ou proletárias do Brasil; "mendiga-se" assim desde a época colonial para as grandes festas de Natal ou de Pentecostes. Mas não é menos evidente que o costume católico reinterpreta, em termos cristãos, costumes arcaicos: o dos bandos de crianças percorrendo os campos portu-gueses, indo de granja em granja pedir ovos, frutos, ali-mentos, e até mesmo dinheiro, com o fim de preparar as gran-des festas do Ano Novo e a refeição em comum da coletividade aldeã. Todavia, é lícito indagar se a introdução do peditório nas cerimônias em honra dos gêmeos não constituiria reinter-pretação de tradições africanas. Griaule e depois dele Mme. Dieterlen mostraram a ligação entre o comércio e o culto dos gêmeos¹⁵. E costume entre os Ioruba africanos ou entre os Fon do Daomé, quando nascem gêmeos, ou transportá-los à praça do mercado, onde todas as vendedoras lhe oferecem uma parte de seus produtos, ou receberem os pais a visita dos vizinhos que trazem presentes, ou finalmente dar à mãe, quando é en-contrada no caminho carregando os filhinhos, um ao colo e

(14) E. CARNEIRO, *Candomblés da Bahia*, pág. 56 e ss.; RUTH LANDES, o. c., cap. XII; ODORICO TAVARES, *Bahia*, págs. 143-51; CLÁUDIO TAVARES, "O Caruru de Dois-dois", *Rev. do Globo*, 11 (1947, págs. 27-29 e 55-57). A. RAMOS consagra todo o cap. XIII de *O negro brasileiro* ao culto dos gêmeos no Brasil e à sua interpretação através da teoria psicanalítica do "double" ou do "outro eu" (págs. 357-88).

(15) GRIAULE, *Dieu d'eau*, págs. 234-48; G. DIETERLEN, *Essai sur la religion bambara*, pág. 86.

outro às costas, um objeto, um fruto, uma moedinha. Quando nascem gêmeos em Trinidad, é uso trazerem-lhes amu-gos e conhecidos uma moeda de prata¹⁷. No Brasil, se se oferece uma moedinha de níquel ou de prata a Cosme e Damião, estes fazem com que sejam achados imediatamente os objetos per-didos¹⁸. Artur Ramos nota que, na Bahia, o casal que tem filhos gêmeos deve "trocá-los" (esta expressão é mais significa-tiva do que a tradução dada por A. Ramos de "comprá-los") por estatuetas de S. Cosme e Damião; no dia da festa anual deles, amigos trazem presentes; no altar ou no *peji*, suas ima-gens estão rodeadas de jóias, de moedinhas de níquel ou de prata¹⁹. Sem que seja possível naturalmente afirmá-lo com toda a certeza, parece que o nascimento de gêmeos acarreta, pois, uma troca comercial que, no Brasil, sob a pressão da religião dominante, tomou a forma de uma troca com Deus (peditório de moedas, pagamento de uma missa).

Na tarde de 25 de setembro tem lugar o *caruru dos pe-queños*. O número de crianças participantes, pertencentes à fa-mília ou convidadas, não pode ser inferior a 7, que é o alga-rismo dos gêmeos. Em primeiro lugar, entoam-se cânticos em português ou em africano²⁰, chamando os "dois-dois" para que venham tomar parte na festa. Uma terrina contendo o *caruru* (o mesmo prato de que já falamos a propósito de Xangô) é colocada no quintal da casa, sobre uma esteira e em torno há frutas, biscoitos, doces; as crianças sentam-se no chão e devem obrigatoriamente comer com as mãos, que vão enfiando

(16) FROBENIUS, o. c., pág. 86; HERSKOVITS, *Dahomey*, I, cap. XIV. Parece que no Haiti foram conservados com maior fidelidade os ritos africanos relativos aos gêmeos; JEAN PRICE MARS, "Culte des Marassas", *Afroamerica*, I, 1 e 2, pág. 41; MILO MARCELIN, *Mythologie voodoo*, II, págs. 123-40; A. MÉTRAUX, "Divinités et cultes vodou dans la vallée de Marbial", *Zaire*, 1954, pág. 700.

(17) HERSKOVITS, *Trinidad village*, pág. 115.

(18) E. CARNEIRO, *Religiões negras*, pág. 44.

(19) A. RAMOS, o. c., pág. 378.

(20) Os dois únicos cânticos conhecidos foram recolhidos no Recife: O. ALVARENGA, *Melodias...*, págs. 538-39. Ambos parecem indicar os nomes particulares dos gêmeos:

- | | |
|----------------------------|---------------------------|
| 1 — Begin tolorô | 2 — Begin ru (bis) |
| Tolorô é um <i>allessê</i> | é um <i>becilê</i> (bis). |

O *babalorixá* entoa o cântico e, em seguida, as crianças o retôman em coro.

na terrina. Parentes e amigos cantam em torno, ritmando os cânticos com palmas, e esta refeição cheia de risos, de bom humor e de ternura termina com cânticos de agradecimento. No intervalo que medeia entre o *caruru das crianças* e o *caruru dos adultos*, todos vão juntos até o altar de Cosme e Damião, erigido no salão, para render graças aos santos e para dançar. O *caruru dos adultos* nada retém das civilizações africanas (sentam-se à mesa para comer, bebe-se, contam-se piadas, e depois há danças profanas), salvo talvez a "obrigação dos sete quiabos", e o "talvez" se refere principalmente ao número: quando é preparado o prato tradicional da festa, os quiabos são esmagados, mas sete devem permanecer inteiros; aquele que os encontrar deverá oferecer, no ano seguinte, a festa dos Santos Gêmeos àqueles que no ano precedente o convidaram. Certos *candomblés* da Bahia festejam também os Gêmeos sob o nome africano de *ibeji*, mas no decorrer de uma cerimônia que não lhes é especialmente consagrada e sim aos *erê*. No de Flaviana, por exemplo, um dos rituais da festa dos *erê* é chamado a "corda dos *ibeji*"²¹. Eis, pois, uma primeira ligação entre os espíritos infantis, isto é, entre *erê* e *ibeji*, como se ambos se atráissem mutuamente; veremos logo que não é a única.

No Recife, a festa das crianças não é tanto, como na Bahia, uma festa oferecida pelas famílias; é antes uma festa de seitas religiosas africanas. Quase todos os Xangô consagram o dia 27 de setembro à adoração dos Beije, nome dado nesta cidade aos *ibeji*; somente um lhes consagra, o que é curioso, o dia 12 de fevereiro, sem que se saiba a razão²². Trata-se ainda aqui de uma refeição, ou pelo menos de distribuição de doces, biscoitos ou frutas, e a cerimônia tem lugar à tarde, não sendo admitidos os pais: é festa de crianças²³. Parece que à noite dança-se para os *Orixá*, depois que as crianças vão embora²⁴. Mas nem na Bahia, nem no Recife os *ibeji* baixam, pois não se trata de verdadeiras divindades e sim dos antepassados míticos dos Gêmeos. O único transe infantil conhecido no Nordeste é

(21) E. CARNEIRO, *Candomblés da Bahia*, pág. 50.

(22) Trata-se da seita africana Santa Bárbara (Iansã). CAVALCANTI, "As seitas africanas do Recife", *Estudos afro-brasileiros*, pág. 252. É verdade que os *ibeji* são muitas vezes identificados com S. Crispim e Crispiniano, mas a festa destes é dia 25 de outubro.

(23) O. ALVARENGA, *Melodias*, pág. 359.

(24) CAVALCANTI, *o. c.*, pág. 247.

o transe ou meio-transe dos *erê*; não se conhece transe dos *ibeji*²⁵. Em Porto Alegre e, de modo geral, no sul do Brasil dá-se o contrário. O *caruru das crianças* não é conhecido nem nos terreiros, nem nas famílias negras. Os *ibeji* são homenageados exatamente como se fossem *Orixá* do tipo de Xangô, de Oxum, etc., no decorrer da grande festa anual. Seu lugar está assegurado no *xerê* ou conjunto de cânticos dançados, e se então houver crianças na sala, distribuem-se-lhes balas. Os *ibeji* podem baixar e nesse caso, dizia-me a *ialorixá*, a pessoa possuída se transforma em criança "mesmo que tenha 40 anos", balbucia, deforma as palavras ao falar, "chora ou ri por qualquer coisa", diverte-se com jogos infantis²⁶. Temos, pois, em Porto Alegre, nova versão do que se passa no Recife e na Bahia. Mas aí também existe a noção de *erê*: "quando a pessoa possuída retorna ao estado normal, deve passar pela condição conhecida como *erê*, tipo de semipossessão descrita como o estado infantil-peculiar à sua divindade pessoal"²⁷. Existe, pois no norte do Brasil um culto dos gêmeos paralelamente a transes infantis, enquanto há no sul duas espécies de transes infantis, o de *erê* e o dos *ibeji*. A medida que nossa pesquisa se amplia, o problema se torna cada vez mais complicado.

No Rio de Janeiro, na época em que a religião nagô conservava ainda seu caráter tradicional, João do Rio encontrou além dos *ibeji* dois outros seres míticos que chamou de *Orixá*, *Dou* e *Alaba*²⁸. Na Bahia, segundo Edison Carneiro, *Dou* e *Alaba* não são *Orixá*; *Dou* é a criança que nasce em terceiro lugar quando há trigêmeos, ou então o filho que nasce normalmente depois de um parto de gêmeos²⁹. Um cântico recolhido por Cl. Tavares e cantado no decorrer do *caruru das crianças* alude a esses nomes; diz mais ou menos o seguinte:

(25) Nos terreiros banto, há tendência para uni-los; há uma festa dos *erê*, mas dos *erê* dos *ibeji*; desse modo, o *erê* que desce "possui dois cavalos" ao mesmo tempo, e não um só. Este fenômeno curioso parece ser de criação recente, talvez mesmo invenção pessoal de João da Gomea, *babalorixá* muito discutido (E. CARNEIRO, *Negros bantos*, págs. 57-58).

(26) R. BASTIDE, "Le batuque de Porto Alegre", *o. c.*, págs. 198-99; e a *ialorixá* acrescentava: "os filhos de *Ibeji*, mesmo que vivam 100 anos, devem sempre comer na mesa das crianças, devem ser tratados como crianças".

(27) HERSKOVITS, "The southernmost Outposts...", *o. c.*, pág. 505.

(28) JOÃO DO RIO, *o. c.*, pág. 18.

(29) E. CARNEIRO, *Religiões negras*, pág. 44.

Cosmé e Damião
Ogum (Doun?) e Alaba,
Venho da vila,
Lá no sertão³⁰.

Mas E. Carneiro acrescenta que atualmente os *Mabaça* individualmente se intitulam *Doú*. Num artigo do *Estado da Bahia*, reproduzido por A. Ramos, J. V. ainda vai mais longe: depois de ter dito que os *ibeji* são representados, no *peji* individual de cada filho-de-santo, por um prato duplo ou um vaso duplo nos quais se coloca água e alimentos, ajunta que no dia da festa dos Santos Gêmeos, três velas são acesas:

"A terceira vela das que iluminam Cosme-Damião, como o terceiro vaso onde se deita o caruru, o amendoim doce, ou a farófia de azeite, como a terceira coisa que lhes ofereçam — pertencem a uma entidade espiritual que não é muito entendida, nem festejada sozinha. Quanto fizerem àqueles é no mesmo momento feito a ela, que é o guardião deles. Sua representação material é provavelmente, como a dos dois-dois. Tem boa influência sobre os homens e todas as pessoas que possuem os santos gêmeos ou têm filhos gêmeos acreditam que a referida entidade os acompanha. Essa entidade amiga, guardiã... é *Doú*. A este seguem-se *Idolu* e *Idossu*, que não são lembrados nem têm culto"³¹.

É fácil deslindar a origem africana de *Doú*. Conta-nos A. B. Ellis que um macaquinho é consagrado aos *ibeji*, chama-se *Edou Dudu* o *Edun oriokun* e por isso um dos dois gêmeos

(30) CL. TAVARES, *o. c.*, pág. 57. É evidente que *Doú* foi confundido com divindade que conheciam muito melhor, *Ogum*, pelos cantores não-iniciados; e tanto mais que noutro cântico há, entre *Doú*, a exclamação *oh! o-doun*. Este cântico é encontrado em A. RAMOS, *o. c.*, pág. 376; é o cântico que acompanha a distribuição de brinquedos ou de doces às crianças:

Vou cantar a mãe-pequena,
Tão boa camarada, *Ogum*,
Oh! dô um.

Note-se todavia que o cântico citado no texto podia ser também explicado pelo termo de *Ogum*. Com efeito, em Cuba, os gêmeos ou *Jimaguas* são considerados como *Dadá* e *Ogum*, irmãos de *Xangô*, e por isso a vestimenta que os une é vermelha (F. ORTIZ, *Los negros brujos*, págs. 71-73).

(31) J. V. in *Estado da Bahia*, 29 de setembro de 1936. Citado por A. RAMOS, *o. c.*, págs. 379-80.

se chama *Edou* ou *Edoun*. Na Bahia, porém, como se vê, este *Edou* se transforma num "guardião" dos gêmeos, isto é, tendo para tomar o aspecto, afinal de contas, de um verdadeiro *ere* dos *ibeji*. De fato, hoje os "santeiros" que esculpem em madeira a imagem dos Santos, têm o hábito de interpor um terceiro personagem entre S. Cosme e Damião, menor do que estes e que representa *Doú*³². Passamos então de um sistema de dois (os gêmeos) ou de quatro (os gêmeos, *Doú*, *Alaba*); para um sistema de três. A representação africana dos macaquinhos amigos e protetores dos *ibeji* atuou contra outra representação africana, a da personalidade quádrupla do primitivo par (que se mantém na Bahia, ou se mantinha ainda há alguns anos, na idéia de que *Obatalá* era divindade hermafrodita; *Odudua*, embora tendo desaparecido, possuía o mesmo caráter); destrói-se assim a importância do algarismo 2, ou de 2 vezes 2, que sobrevivia ainda no culto dos gêmeos. Tais transformações não são raras e deixam em geral transparecer, através das metamorfoses, traços do pensamento arcaico. Parece mesmo ter havido um esforço de síntese: *Doú* transformando-se em guardião, persistem ainda os gêmeos *Idolu* e *Idossu*, meio esquecidos. Quanto ao nome dos dois *ibeji* propriamente ditos, deram-me os de *Beggü* e *Meggü*³³, que estão praticamente de acordo com os encontrados no Recife pela Missão Folclórica do Departamento de Cultura da cidade de São Paulo: *Beggü* e *Meggü*³⁴.

Tanto os *ibeji* como os *ere* pertencem às seitas *nagô* ou assimiladas às *nagô*. Mas as seitas francamente *daomeanas*, isto é, as de São Luís do Maranhão, conhecem igualmente os espíritos infantis e deles possuem várias espécies diferentes. Embora nossa tese tenha por objeto de estudo os terreiros de origem ioruba, não parece inútil estudar rapidamente as concepções dos descendentes brasileiros dos *Fon*, na esperança de que a comparação permita esclarecer a idéia que formam os *nagô* a respeito do *ere*.

A Casa Grande das Minas, de Mãe Andresa, possui três espécies de divindades: os *vodum*, os *tokueni* (ou *toquen*) e

(32) Acontece o mesmo no Recife, onde os gêmeos são representados por três estatuetas (VICENTE LIMA, *Xangô*, pág. 43).

(33) R. BASTIDE, *Estudos afro-brasileiros*, I, pág. 19.

(34) O. ALVARENGA, *Catálogo...*, pág. 155.

as *tobosa* (ou *tabossi*³⁵). Os *vodum* se dividem em três famílias: a divindade da terra, a das divindades do raio e a dos antepassados da família real³⁶.

Família dos Vodum da Terra:

Dambira (Dan);
Akossou-Sakpata;
os filhos deste último: Podi-Bogi (ou Poli-Bogi), Lepon, Aloge (Alokpe), Bagono, Aboju, Abototoe, Bosuko (ou Bossoukon, Bossikpon), Azili (ou Azile) todos masculinos; e Hueji, Bosalebe, Bosa, Eowa, femininos.

Família dos Vodum do Raio:

Kevioso ou Bade, o chefe;
Avrekete (ou Verekete), Loko, Lisa (ou Lissa), Avrejo, Ajauto (ou Ajautói), Ajanutos (ou Ajónôtoi), Topodu (ou Topodun), todos masculinos.
Naná Bioko (para Boukou), Sobo (ou Còbò) e Abé, femininos.

Família dos Antepassados dos Reis de Abomey:

Agongono (Agonglo) que teria vivido no fim do século XVIII e começa do século XIX.
Savalou ou Azaka, tirado do nome da região Savalou, Azaka sendo uma criança aleijada, adorada como tohossou.
Dadaho de Dadá, rei, e Daho, o mais velho que, segundo Verger, seria Agassou, o *vodum* dos reis do Daomé.
Bepega, filho do rei Tegbessou.
Sépazin, filha do rei Wegbadja.
Dako, o rei Dokodonou (1625-1640).

(35) As duas ortografias correspondem à de OTÁVIO DA COSTA EDUARDO, *The Negro in Northern Brazil*, e à de NUNES PEREIRA, *A Casa das Minas*. Nunes Pereira é filho de uma das iniciadas da casa de Mãe Andresa.

(36) HERSKOVITS, *Dahomey*, II, distingue três famílias de *vodum*: os da terra, os do céu e os do raio; lida à parte com o culto dos antepassados. Vê-se que no Maranhão uma das famílias de *vodum*, a do céu, desapareceu para ser substituída por uma linhagem ancestral. OTÁVIO DA COSTA EDUARDO, *o. c.*, págs. 77-78, pôde identificar a terceira família como família de antepassados reais, através da leitura dos livros de Le Herissé e de Herskovits. P. VERGER, "Le culte des Vodous d'Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhon par la mère du roi Ghézô?", *Les afro-américains*, págs. 157-60, traz a confirmação dada pelos próprios sacerdotes de Abomey; a lista de P. VERGER é mais completa do que a de Otávio da Costa Eduardo (pág. 160).

Bossou, um dos nomes de Zomadonou;
Joti, um dos filhos de Dadaho.
Koessina, irmão do rei Agadja, segundo Verger, ou Koissinakaba, segundo Otávio da Costa Eduardo — palavra composta de Koisi, provavelmente um título honorífico, e Akaba (1680-1708).
Aronovissava, Ahonovi Sava, irmã do rei Dako.
Zomadonou, o primeiro filho anormal do rei Akaba.
Dossou (Dosu) seria o segundo nome do rei Agadja, que reinou no fim do século XVIII (sabe-se que Dossou é o nome dado à criança que nasce em seguida aos gêmeos).
Togpa, irmão de Zomadonou.
Desse, filho do rei Kpengla.
Dossoupe, tohossou do rei Agadja.
Apojevo, que seria Agbojahoun, filho do rei Tegbessou.
Nani, uma filha do rei Kpengla.
Tossa e Tossé, as gêmeas do rei Agadja.
Naiadono, a mãe de Akaga, Agadja e Hangbe.
Naité finalmente, mãe do rei Agonglo³⁷.

Temos de nos servir de todos estes nomes de divindades em nossa demonstração, por isso os citamos; note-se, todavia, que estes *vodum* não formam apenas famílias, distinguindo-se segundo o sexo a que pertencem, mas ainda — o que para nós é ainda mais importante, como se verá adiante — dividem-se em dois grupos bem distintos, o dos deuses jovens e o dos deuses velhos:

DEUSES JOVENS

SEXO MASCULINO	SEXO FEMININO
Dossou (família III)	Tossa e Tossé (família III)
Apojevo (família III)	Nani (família III)
Dako (família III)	Aronovi (família III)
Bossou (família III)	Sépazin (família III)
Dossoupe (família III)	Bosa (família I)
Verekete (família II)	
Apogi (ou Apogevo) (família III)	
Poli-Bogi (família I)	

(37) Estas três listas foram estabelecidas com o auxílio dos livros citados de OTÁVIO DA COSTA EDUARDO, NUNES PEREIRA e VERGER. Servimo-nos principalmente de P. Verger para a última família, acrescentando alguns detalhes complementares emprestados a Otávio da Costa Eduardo. Segundo Mãe Andresa: "O chefe de todos estes vodum é Dadaho; tem

Roeju (Aboju?) ... (família I?)	
Desse (família III)	
Dadaho (família III)	Sobo (família II)
Koessina (família III)	Naiadono (família III)
Zomadonou (família III)	Naegongon ?
Bórôtoi (ou Abato- toe?) (família I)	Naite (família III)
Azaka (família III)	Nanan Bioko (família II)
Aronovissava (família III)	Afru-fru ?
Akossou-Sakpata (família I)	Abê (família II)
Azile (família I)	
Agongono (família III)	
Togba (família II)	
Lisa (família II)	
Ajanutoe (família II)	
Ajauto (família II)	
Bade (família II)	
Loko (família II)	
Lepon ³⁸ (família I).	

É de notar que o nome de Legba não figura nem nesta lista, nem nas precedentes. Todavia, Edmundo Correia Lopes, no decorrer de sua visita ao *querêbetan* ou terreiro de Mãe Andresa, recolheu um cântico em que acreditava reconhecer o nome deste correspondente daomeano de Exu³⁹. Mas Mãe Andresa afirmou sempre com toda a convicção que não conhecia Legba, tanto a Nunes Pereira que além do mais era "da casa", quanto a Otávio da Costa Eduardo. No decorrer da visita que lhe fiz, e diante do cântico de Correia Lopes, ela reconheceu que algumas vezes se cantava para aquela divindade, acrescentando imediatamente que nenhum culto organizado existia de

uma mulher, Mea ou Neadona, e um filho Koisina-kaba ou Dehuesine. Koisinakaba, por sua vez, tem um filho, Zomadonu, chefe da família que dirige todos os outros vodum em nome de seu avô Dadaho, que lhe delegou seus poderes de mando... Zomadonu, por sua vez, não tem mulher, mas tem três irmãos, Agongonu, Zaka e Dosu" (OTÁVIO DA COSTA EDUARDO, *o. c.*, pág. 76).

(38) Servimo-nos aqui unicamente da lista de NUNES PEREIRA, corrigindo a ortografia, assim como um provável erro: Tossa e Tossé colocadas entre os deuses jovens de sexo masculino, enquanto Desse era posto na categoria dos deuses femininos. Note-se que esta lista não compreende todos os vodum citados precedentemente.

(39) E. CORREIA LOPES, "O Kpoli de Mãe Andresa", *O Mundo Português*, 99, pág. 143

fato em sua honra, o que parece confirmado por todas as descrições de cerimônias que possuímos. Mas se Legba não abre os caminhos e não intercede junto aos deuses para que baixem em seus cavalos, quem o substitui?

Escreve Nunes Pereira: "Além desses Vodum, ligados à agiologia mina-jejê, temos a considerar os chamados *Toquen* ou guias, ou meninos que antecedem os Vodum nas visitas que estes fazem a seus fiéis. Muitas vezes um Vodum como *Averekete* — o mais velho de todos os Vodum — faz o papel de Toquen ou guia ou menino..."⁴⁰ E mais adiante: "Os Vodum baixam por ocasião das danças ou noutra qualquer, isoladamente ou acompanhados. Não raramente são precedidos, como já acima referi, por um "guia" ou "toquen" ou "menino", sendo que a sua presença, às vezes, é denunciada por um simples toque de tambor, ou pelo início de uma frase (verso?) do "ponto" que lhe é peculiar, que é o "seu ponto"⁴¹. Contudo, a primeira destas frases contém um erro: *Averekete* não é um deus velho; o mesmo autor, noutra página, colocou na lista dos vodum jovens; o que queria dizer, sem dúvida, é que se trata "do mais velho dentre todas as crianças". No entanto, embora Nunes Pereira defina bem o papel dos "guias", não nos dá os seus nomes. Os *tokhueni*, diz ele, são meio-irmãos, isto é, irmãos da mesma mãe mas de pais diferentes; e cita um exemplo que nos permite finalmente reconhecer alguns dos nomes destes *tokhueni*: Akuevi, Dossoupe e Desse são os filhos de Dossou Agadja, enquanto Dako seria o filho de Dossou. Os outros *tokhueni*, Tossa, Tossé, Jagoborosou, Apojevo, Bossou, Apoje e Nani teriam sido criados por Dadaho⁴². O papel destes "meninos" seria preceder a crise extática, "abrir o caminho" para a passagem dos deuses mais idosos; mas não desceriam em desordem: por exemplo, Tossa e Jagoborosou chegam primeiro e Dako, que é "auxiliar" deles, vê então se os outros vodum podem se apresentar⁴³. Nas grandes festas da seita, depois do *adajibe* — cântico preliminar⁴⁴ —, canta-se em primeiro lugar para

(40) NUNES PEREIRA, *o. c.*, pág. 34.

(41) NUNES PEREIRA, *o. c.*, pág. 47.

(42) O. DA COSTA EDUARDO, *o. c.*, pág. 80.

(43) *Ibid.*, pág. 80.

(44) O problema é saber se o cântico recolhido por CORREIA LOPES e contendo o nome de Legba é ou não um cântico de *adajibe*.

os *tokhueni*; em seguida para os *vodum*. Todavia, por um paradoxo estranho, "as pessoas dedicadas aos *tokhueni* não são possuídas senão depois que os devotos do *vodum* o tenham sido pelas divindades respectivas"⁴⁵. O esquema cerimonial obedece às mesmas seqüências encontradas nos terreiros ioruba; isto é, na primeira parte dança-se para fazer "baixar" os deuses, em seguida os possuídos revestem suas vestimentas cerimoniais e voltam para dançar, mas agora em estado de êxtase; tornam a entrar na latada em que permanecem os músicos, "em ordem de precedência, os *tokhueni* em primeiro lugar, seguidos pelos *vodum* da família de Danbira, depois pelos do grupo Davise isto é, pelo grupo de antepassados reais daomeanos) e finalmente pelos do grupo dirigido por Kevioso"⁴⁶.

A conclusão que se extrai destes textos é, em primeiro lugar, que os *tokhueni* desempenham, nesta religião daomeana, o mesmo papel desempenhado por Exu e Ogum nas seitas ioruba: "abrem o caminho", são os intermediários obrigatórios entre homens e divindades. Em segundo lugar, observe-se que todos os *tokhueni* pertencem a uma mesma família, a dos antepassados divinizados. Surge então uma pergunta: que acontece com os outros grupos de *vodum*? Pode-se supor que os *tokhueni* abrem o caminho a toda as divindades, tanto para as da terra como para as do raio, e para os antepassados; a própria ordem em que são entoados os cânticos parece corroborar esta hipótese, uma vez que depois dos cânticos dos *tokhueni* imediatamente se canta para os *vodum* da terra, e não para os da "família daomeana"⁴⁷. Todavia, certo número de fatos permite levantar hipótese diversa.

Lembremos, em primeiro lugar, a afirmação de Nunes Pereira, há pouco citada, de que os *tokhueni* podem muito bem ser substituídos por Averekete. Ora, este último *vodum* pertence ao grupo de Kevioso. Verger faz notar, em seus *Dieux d'Afrique*, o caráter malicioso, indiscreto e escabroso desta divindade, que a torna semelhante a Exu⁴⁸. É curioso que, mudando de país, Averekete também mudasse de sexo, tornando-se um deus masculino. Foi adotado sob essa forma nos terreiros

(45) O. DA COSTA EDUARDO, *o. c.*, pág. 88.

(46) *Ibid.*, pág. 87.

(47) O. DA COSTA EDUARDO, *o. c.*, pág. 88.

(48) P. VERGER, *o. c.*, pág. 174.

ioruba de São Luís do Maranhão; seja-me permitido citar aqui um cântico dessas seitas, muito significativo:

"Verekete da culuna

É réis do má.

Verequete zai zá (zaíza?)

É réis do má"⁴⁹

Novamente aqui deparamos com o poste central, em torno do qual na Bahia girava a roda das filhas-de-santo e que, como elemento arquitetônico, desapareceu dos santuários do Maranhão. E é ao longo deste poste a unir terra e céu que podem descer os *vodum* para possuir seus fiéis — *vodum* que percorreram toda a extensão do Oceano Atlântico, "Avrekete é o rei do mar". Compreendemos melhor agora a possibilidade de os *tokhueni* serem substituídos por Averekete ou Verequete em seus papéis de guias; mas, de qualquer maneira, este *vodum* não pode "abrir o caminho" senão às divindades de seu próprio grupo. Mas é preciso saber ainda o que se passa com o grupo de Danbira; não existirá também para ele um *vodum* mensageiro? A questão é respondida por certa frase de Otávio da Costa Eduardo: "A seita religiosa daomeana de São Luís do Maranhão segue a teologia do Daomé, na crença de que, em cada panteão, a divindade mais jovem, é um *trickster*... protegido em suas diabruras por uma irmã ou irmão indulgente, citando além da Verequete (da família Kevioso), "protegido por sua irmã Abê", e de Tossa (da família dos antepassados), "protegido por seu irmão mais velho Huandolo", Bosuko, "o traquinas da família Danbira, que está sob a proteção de sua irmã Bosa"⁵⁰. Embora nenhum autor o assinale, é, pois, verossímil que Bosuko desempenhe com relação ao seu próprio grupo o papel de Verequete dentro do grupo Kevioso e dos *tokhueni* no grupo dos antepassados. Tanto mais que, nos três casos, trata-se de "crianças", de "peraltas", como Exu entre os Ioruba.

(49) O. ALVARENGA, *Tambor de Mina*, pág. 68. Certos Nagô de São Luís do Maranhão que se transferiram para a Amazônia, transportaram seus cultos; deste modo, o mesmo cântico é encontrado na *pajelança* africana do extremo norte do Brasil (O. ALVARENGA, *Babassuê*, págs. 63-64, 66-67). Em seu *Pacte du sang au Dahomey*, HAZOUMÉ define Averekete como sendo o fluxo e o refluxo do mar. No Haiti, Verequete conserva o sexo feminino e é considerada mulher de Legba (M. MARCELIN, *o. c.*, II, pág. 29).

Encontramos na Bahia a mesma distinção entre divindades jovens e velhas, as mesmas regras de precedência que colocam as filhas-de-santo na ordem cronológica de seus respectivos *Orixá*. Mas estas divindades jovens não tinham licença de "abrir os caminhos". Tal tarefa pertencia a Exu e a seu companheiro da floresta, Ogum. No culto organizado de São Luís, o desaparecimento de Legba forçava naturalmente os daomeanos do Maranhão a procurar uma divindade que o substituísse. A solução encontrada não deixa de ser habilidosa. Note-se também que, embora se cante em primeiro lugar para os *vodum* jovens ou para os *tokhueni*, estes não baixam em seus cavalos senão depois dos *vodum* mais velhos, em geral, manifestando assim o sentimento de respeito para com os anciãos tão característico dos africanos. Estamos lembrados de que o mesmo se dava na Bahia, com a possessão de *erê*. Em geral, o *erê* vem em seguida ao transe pelo *Orixá* (com a diferença de que a mesma pessoa passa do transe ao estado de *erê*, enquanto aqui temos pessoas diversas possuídas por deuses jovens e por deuses velhos). É o caso, pois, de perguntar se a posse por deuses jovens não seria da mesma natureza que a possessão de *erê*.

Nunes Pereira oferece-nos a descrição das crises extáticas de sua mãe que pertencia a Poli-Bogi, a um *vodum* jovem, portanto:

"Póli-Bogi — amigo de *Badé* e de *Toi Boçucó*... — é uma divindade africana cujos hábitos não raro se exteriorizam com as características de certas forças naturais, como as tempestades, etc., etc. Ora, quando *Póli-Bogi* "baixava" — não obstante, também, o temperamento místico de minha Mãe — poucas alterações fisionômicas, raros gestos, raras palavras imperceptíveis ou de sentido estranho lhe denunciavam a presença naquela criatura. Eu *sabia*, entretanto, que minha Mãe estava sob a ação de um fenômeno psíquico a que a levava não sei que emoção de origem desconhecida é inexplicável, até então, para mim. Nessas ocasiões, pude observar, igualmente, que se alargava naquela criatura a área de conhecimento, que a sua expressão ganhava requinte e profundidade, no desenvolver este ou aquele tema, até de simples interesse doméstico"⁵¹.

(50) O. DA COSTA EDUARDO, *o. c.*, pág. 79. Cf. HERSKOVITS, *o. c.*, II, págs. 105-55.

(51) NUNES PEREIRA, *o. c.*, págs. 46-47.

A idade dos *vodum* se manifesta, pois, por diferenças de intensidade na produção do transe. O estado que Nunes Pereira descreve de acordo com suas recordações de infância lembra-nos, *mutatis mutandis*, o "estado de quietude" de Santa Teresa, em oposição ao "estado de êxtase"⁵². Sob forma um pouco diferente, há a mesma idéia no Recife. Um informante do Dr. René Ribeiro afirmava reconhecer perfeitamente os diversos Xangô segundo o som de suas "vozes", nos dias de tempestade: "O ronco pesado é o de Dadá; os estalos são feitos por Aganju brincando com seu chicote, enquanto os barulhos mais fracos são de Ogodó"⁵³. Voltando à estrutura do êxtase, que constitui nossa preocupação principal neste capítulo, a possessão pelos *vodum* jovens ou pelos *tokhueni*, como se vê através do texto de Nunes Pereira, lembra também o *erê* pela forma de semitransse que apresenta, notando-se que não se trata, porém, de transe infantil.

Todavia, os daomeanos de São Luís do Maranhão também não ignoram este último fenômeno, mas ele se situa noutra linha que não a dos *vodum* — a linha das *tobosa* ou *tobossi*. Linhas cuja heterogeneidade está perfeitamente marcada, pela lingüística. Três línguas são, com efeito, utilizadas no *querêbetan* de Mãe Andresa. Em primeiro lugar, a língua portuguesa nas relações cotidianas, nos momentos profanos da vida do santuário; depois a língua fon nos cânticos dos *vodum*, ou nas relações com os deuses, e finalmente uma língua desconhecida, secreta, incompreensível para todos os observadores, própria das possessões pelas *tobosa*.

Enquanto em todas as seitas de origem ioruba da Bahia, do Recife, de Porto Alegre, cada adepto não tem senão um *Orixá* apenas, que é o dono de sua cabeça⁵⁴, aqui, pelo contrário, cada qual tem dois espíritos que podem possuí-lo, um *vodum* e uma *tobosa*. Vamos dar a lista dos membros da seita,

(52) Cf. R. BASTIDE, *Problèmes de la vie mystique*, págs. 72-78.

(53) R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 51.

(54) Note-se que o mesmo não se dá nos *candomblés de caboclo*. Aqui também todo adepto tem duas divindades, um *Orixá* africano e um espírito indígena, mas que não "baixam" nas mesmas festas. Por exemplo, Joãozinho da Gomea é ao mesmo tempo filho de Iansã e do "caboclo Pedra Negra".

com seus respectivos *vodum* e *tobosa*, pois pode ser que haja ligação orgânica entre a natureza da *tobosa* e a natureza do *vodum* correspondente:

Nome da pessoa	Vodum	Tobosa (ou tobossi)
Andresa Maria	Poli-Bogi	Açoabêbe
Cecília	Dossoupe	Révivive
Zila	Apojevo	Dágêbe
Teresa	Bosuko	Sandolêbe
Adalgisa	Agongono	Açonlêvive
Alnerinda	Lisa	Agamavi
Leocádia, etc.	Tossa	Trôtrôbe ⁵⁵

O termo português que designa as *tobosa* é "meninas"; trata-se então de espíritos infantis no gênero dos *erê* ou *ibefi* toruba, com a diferença de que são sempre do sexo feminino. É difícil encontrar a verdadeira origem africana destas curiosas divindades para a lista que demos. A. Ramos acreditou reconhecer, oculto no "quase não identificável Dágêbe", Dangbe e Dan⁵⁶, o que tornaria as *tobosa* outros tantos antepassados de *sib*; mas em minhas conversações com Mãe Andresa, esta recusava ligar Dágêbe com a Serpente de Whydah, sem que, todavia, nada me pudesse levar mais adiante na descoberta das raízes africanas das *tobosa*, nas explicações que ouvia. Seria por acaso uma feminilização deformada de *tohossou*, espíritos de crianças anormais e monstruosas adoradas no Daomé? É possível, embora as *vodumsi* da casa de São Luís, com quem conversei, se mostrassem particularmente orgulhosas de suas *tobosa*, muito mais do que de seus próprios *vodum*, e não as

(55) Estabelecemos este quadro com o auxílio de duas listas de NUNES PEREIRA, o. c.: a da pág. 25 (Vodum) e a da pág. 36 (Tobossi). OTÁVIO DA COSTA EDUARDO, o. c., pág. 80, dá, por sua vez, o nome de nove destas "meninas": Adagebe, Asadolebe, Afrovive, Torotoro, Asodovi, Homahuibe, Asanhabebe, Wherobe e Sandolebe. Como se vê, à parte algumas raras exceções, as listas de dois autores não correspondem. Uma frase curiosa de MANUEL QUERINO parece indicar que as Tobossi não foram ignoradas outrora, pelo menos nas seitas daomeanas da Bahia: "Sant'Ana, em nagô, é Anamburucu; em daomeano, Tobossi" (o. c., pág. 12).

(56) Prefácio ao livro de N. PEREIRA, o. c., pág. 12.

considerassem atingidas por nenhuma doença congênita. Note-se, além do mais, que uma das crentes, Cecília, tem já como *vodum*, um *tohossou*, Dossoupe, o que parece ir contra a identificação entre os *tohossou* e as *tobosa* femininas. Talvez se deva antes pensar no nome do clã real fon, *toxwi*, do qual se teria derivado por deformação, *tobossi*. Mas este culto dos antepassados do clã não sei por que razão se teria reduzido ao culto unicamente dos antepassados infantis e de sexo feminino. Otávio da Costa Eduardo observa que estes espíritos estão "dominados pelo *Vodum* do sexo masculino que possui comumente a iniciada"⁵⁷. Por isso, unindo-se sempre as *tobosa* unicamente a divindades de sexo masculino, Tossa e Tosse, que são gêmeas, tendem a mudar de sexo e a se transformar em gêmeos. A identificação que estão sofrendo com S. Cosme e Damião⁵⁸ não pode senão dirigi-las no mesmo sentido, confirmando e acentuando a masculinização⁵⁹. Finalmente, um texto muito recente de Pierre Verger indica-nos nova pista: "No decorrer de sua iniciação, cada nova iniciada dos *vodum* passa por toda uma série de estados sucessivos... Em Abomey, os nomes variam com os diversos grupos de *Vodum*... Néshuhé, Azri e Dan, depois de terem sido Tobossi, tornaram-se Mahisun"⁶⁰. Assim, o estado de *Tobossi* é o primeiro estágio do desenvolvimento espiritual, e compreende-se então que esta precedência fosse traduzida por êxtase infantil.

Os espíritos infantis, as "meninas", não "baixam" nas festas comuns como as de 4 de dezembro (dia de Santa Bárbara), consagrada ao grupo Kevioso, ou de 20 de janeiro (dia de S. Sebastião), consagrada ao grupo de Danbira; baixam em festas especiais que lhes são exclusivamente destinadas: dia de Ano Bom, Carnaval, dia de São João.

(57) O. DA COSTA EDUARDO, o. c., pág. 80.

(58) *Ibid.*, pág. 84.

(59) A Casa Grande das Minas festeja no dia 27 de setembro os "meninos" Cosme e Damião; mas não temos nenhuma descrição desta festa. Por ocasião de minha breve estada em São Luís, estando Mãe Andresa doente (morria pouco depois), não ousei fatigá-la demasiado com minhas perguntas, contentei-me em interrogá-la sobre as duas figuras de Legba e da Tobosa. Não lhe falei a respeito da festa.

(60) VERGER, *Notes sur le culte des Orixá*, pág. 76.

"No Carnaval as Meninas ou *Tobossi* (Toboci?) celebraram uma festa com danças, em redor de uma grande travessa de acarajé. Nessa festa, que, também, se chama "Das Meninas", além do acarajé aparecem pipocas torradas e as *Tobossi* comem e distribuem frutas. Só dançam um dia, uma dança, na expressão de Andresa Maria, "moderada". E, ao dançar, vão distribuindo pipocas entre os irmãos e irmãs, filhos e filhas dos *Vodum*, também disso participando a assistência. Cantigas especiais são erguidas durante esta festa... Sentadas no chão, ... brincam com bonecas e conversam entre si numa *língua* especial, difícil de ser compreendida. *Andresa Maria* diz que falam "bem aborrecido e atrapalhado". Essas meninas mantêm uma alegria constante no decorrer das danças dessa festa do Carnaval, mas sem que, mesmo humanizadas, desçam a exageros, a excessos, ridículos e inconveniências que caracterizam, lá fora, o Carnaval... Na festa de S. João todo o traje das *Noviches* é branco; na do Natal é variado; no Carnaval as *Tobossi* vestem saias vistosas, aparecendo o pano da Costa, que envolve o colo nu e desce até os pés calçados em sandálias finas; na de Santa Bárbara, o traje é encarnado" 61.

Basta esta descrição para mostrar a semelhança entre as meninas e os *ibeji*; a festa se desenrola em torno de uma tigela contendo alimentos e dá lugar a troca de presentes; mas vê-se também a diferença essencial que separa a ambas: os *ibeji* não "baixam", na Bahia, são os *eré* que baixam. Deste ponto de vista o transe das *tobosa*, tal qual vemos através desta descrição — "transe moderado", "palavras embrulhadas" ou linguagem infantil, brinquedo de bonecas —, lembra estranhamente a descrição da possessão pelos *eré*, feita páginas atrás. Todavia, o *rêe* vem depois do *Orixá*, os dois transes são contínuos; as *tobosa* se manifestam em cerimônias diferentes das dos *Vodum*. Há descontinuidade, ruptura da experiência mística.

Seria a única diferença? O ritual de iniciação das futuras *vodunsi* é análogo ao das futuras *iaô*, mas compreende forçosamente duas inserções de divindades na cabeça das candidatas,

(61) NUNES PEREIRA, o. c., págs. 38-39. O acarajé é feito de farinha de feijão cozido em azeite-de-dendê. *Noviche* é o termo que as filhas de *vodum* dão umas às outras e que significa "irmãs".

uma vez que há possessão dupla. Em primeiro lugar o *vodum* é colocado ritualmente dentro delas; vivem em seguida retidas em dois pequenos aposentos durante oito dias, aprendendo as tarefas de seu cargo e submetidas a certo número de "manipulações rituais", como por exemplo o corte de uma madeixa de cabelo; no último dia são levadas ao *peji*, onde recebem pela primeira vez suas *tobosa*; então, "durante nove dias, as *vodunsi-hunjai* permanecem possuídas por estas, possessão que começa de manhã e termina de noite. No segundo dia, as novas *tobosa* anunciam seus nomes, mas não há cerimônias especiais para tal". Um ano depois de terminada a iniciação, tem lugar a festa do "pagamento da cabeça", no decorrer da qual as *vodunsi* pagam simbolicamente aqueles que as instruíram e "fizeram". Possessões pelos *vodum* no decurso das danças, e pelas *tobosa* depois de expulsos os *vodum*, têm lugar no dia desta festa do pagamento da cabeça" 62. Não temos indicações semelhantes para as iniciações nas seitas ioruba. Todavia, não podemos deixar de falar numa conversa que tivemos com o *babalorixá* Cosme, justamente a respeito da natureza do *eré*. Disse-me este que no decorrer da iniciação são fixados os santos em idades diferentes, começando pelo mais jovem e acabando pelo mais velho, um em cada dia; desse modo, por ocasião do transe, o santo vai possuir a mulher na ordem inversa da possessão de iniciação (exatamente como se o êxtase seguisse a famosa lei de Ribot nas *Maladies de la personnalité*), isto é começando pelo mais velho para acabar pelo mais novo. Mas esta afirmação, que assim anotei em meus apontamentos, não é válida. Ninguém é filho de Xangô em geral, ou de Oxalá, e sim de determinado Xangô ou determinado Oxalá, jovem, adulto ou velho. A divindade que se fixa na cabeça é, pois, uma divindade dotada de idade determinada e somente essa. Todavia, como esta conversação fazia parte de uma discussão sobre a natureza do *eré*, é possível que Cosme quisesse dizer que o *eré*, assim fixado no decorrer das cerimônias de iniciação, antecedia à fixação do próprio *Orixá*, ao contrário do que se dá com as *tobosa*. Apesar das reticências dos sacerdotes quando

(62) Ver a descrição do ritual de iniciação em OTÁVIO DA COSTA EDUARDO, o. c., págs. 72-73. O termo de *hunjai* ou de *vodunsi-hunjai* designa as pessoas que receberam, além de seu *vodum* pessoal, o espírito infantil *Tobosa*.

falam dos "mistérios" da iniciação, diante de estrangeiros; o problema mereceria pesquisas mais amplas, mas não temos outros dados sobre ele. Assim, a análise estrutural do êxtase afro-brasileiro nos conduz a reconhecer por toda a parte "possessões infantis" e "transes moderados", algumas vezes precedendo as "possessões" pelos deuses, mais habitualmente sucedendo a elas, ou mesmo tendo existência autônoma. E evidente que esta conclusão é do mais alto interesse do ponto de vista psicológico, como já mostramos noutra parte⁶³. Impelidos sem dúvida pelo demônio da literatura, insistem os etnógrafos na brutalidade dos transes africanos. O misticismo africano tem, todavia, nuances, meias-tintas, linhas melódicas; existe entre os Ioruba e os Fon toda uma civilização da espiritualidade, paralela às suas madeiras esculpidas e aos bronzes do Benin. É certo que o negro não se entrega à introspecção como nossos místicos cristãos, não sabe descrever sua experiência interior por meio de palavras; dispõe, no entanto, de outra linguagem que lhe permite exprimir a complexidade da alma desfalecendo entre os braços da divindade, e é a linguagem dos gestos. O "castelo interior" não dispõe de um aposento apenas, é composto de múltiplos cômodos, cada um dos quais com sua liturgia extática; através de uma psicologia do comportamento, é possível, pois, atingir a intimidade dos fenômenos vividos. A possessão pelos "santos jovens" e pelos "santos velhos", pelos *erê* e pelas *tobosa*, distinguem, no misticismo africano, a diversidade dos estados psíquicos, a multiplicidade dos aposentos do "castelo interior".

A psicologia, porém, não interessa a este trabalho e sim as representações coletivas, os mitos que lhe são subjacentes. Já tentamos mostrar que o êxtase se conforma sempre com modelos culturais, constituindo a "repetição" vivida de um passado arcaico. A possessão pelo *erê* provavelmente não constitui exceção à regra. Que é na realidade esta misteriosa entidade? Onde encontrar o "modelo cultural" do transe infantil?

Embora os estados de *erê* não sejam conhecidos senão há alguns anos, o termo em si já o era. Quando Artur Ramos, depois da Primeira Guerra Mundial, iniciou suas pesquisas afro-brasileiras, tentou apresentar a lista mais completa possível dos *Orixá*; depois de ter falado nas grandes divindades, acrescentou: "Outros *orixás*, de origem jeje-nagô, de menor importância,

(63) R. BASTIDE, "Le château intérieur de l'homme noir", *Eventail de l'histoire vivante*, 1, págs. 255-60.

são cultuados na Bahia e no Rio... Eis uma pequena lista. *Erê*, filho de Xangô, conforme registrei na Bahia⁶⁴. Mais ou menos na mesma época, Edison Carneiro retoma a definição de *erê* em termos quase idênticos, afirmando que pouco se sabia a respeito de *Erê*, filho de Xangô, *Orixá* quase desconhecido⁶⁵. Todavia, no decorrer de pesquisas mais aprofundadas, este último autor corrigiu a primeira conceituação no que apresentava de defeituoso. Pronunciando uma conferência no Congresso Afro-brasileiro da Bahia, em 1937, manifestou-se sobre a necessidade de uma "revisão" das afirmações dos primeiros pesquisadores; assim, Artur Ramos registrara na Bahia a presença do *orixá* *Erê*, mas, de acordo com suas observações, *Erê* não era um *Orixá* e ainda menos um *Orixá* especial de Xangô, era sim um espírito inferior, uma espécie de servo dos diversos *Orixá* e que acompanha sempre a estes⁶⁶. E disse ainda que os *Erê* mais comuns eram os dos *Ibeji* Cosme e Damião, aparecendo sempre em número par. Um pouco mais tarde, em seus *Negros bantus*, Edison Carneiro descreveu ainda em traços rápidos a festa dos *Ibeji* de Gomea, em que os 12 *erê* dos gêmeos sagrados baixam e se encarnam em cavalos-duplos; citou alguns nomes desses *erê*: Sambongala, Beke, Cavanjo, Douandé, Mbambi, etc.; cada qual mais malicioso do que o outro. Numa nota de rodapé, retoma então sua afirmação precedente do Congresso Afro-brasileiro da Bahia: "Todas as pessoas que têm santo têm também um *erê*, que pode ser de Cosme, de Damião, de Dou ou de Alabá..."⁶⁷ Finalmente, em seu último trabalho sobre os *Candomblés da Bahia*, assinala a existência, no terceiro de Flaviana, de uma festa dos *erê*, à qual já fizemos alusão e cuja parte central era constituída pelo ritual da corda dos *ibeji*⁶⁸.

Seguimos, pois, passo a passo toda uma evolução que nos levou de *erê*, filho de Xangô, a *erê* ligado aos *ibeji*. Notemos em primeiro lugar que, no caso, a reação contra Artur Ramos foi tão brutal que este teve de levá-la em consideração e, na 2.ª edição de *O negro brasileiro*, acrescentou ao texto primi-

(64) A. RAMOS, o. c., pág. 52.

(65) E. CARNEIRO, "Xangô", *Novos estudos*, pág. 142.

(66) E. CARNEIRO, "Uma revisão na etnografia religiosa afro-brasileira", *O negro no Brasil*, pág. 65.

(67) E. CARNEIRO, *Negros bantus*, pág. 57.

(68) E. CARNEIRO, *Candomblés da Bahia*, pág. 50.

SISTEMA DE BIBLIOTECA SURTA

tivo uma nota: "Para alguns negros, *Erê* não é um *orixá*; é apenas uma espécie de espírito inferior, que acompanha o "santo" ou "*orixá*". Todavia, dizíamos, não modifica seu texto primitivo, contentando-se em submeter ao leitor duas hipóteses possíveis sobre a natureza desta entidade. Se um estudioso tão sério quanto Artur Ramos não pensou em modificar seu texto, mas apenas em acrescentar uma nota, é porque devia ter presente na memória o testemunho de certos informantes afirmando-lhe peremptoriamente que *erê* era filho de Xangô. Passando da Bahia para o Recife, é assim mesmo que vamos encontrar ainda hoje a representação de *erê*. A seita africana mais tradicional, mais respeitável, mais prestigiosa desta última cidade é, sem contradição, a de Pai Adão, que morreu já, filho de africanos provenientes de Lagos. Ora, nas cerimônias desta seita, os cânticos eram entoados na seguinte ordem: 1) Exu; 2) Ogum; 3) Oxosse; 4) Atim; 5) Iroco; 6) Oxumarê; 7) Obaluaíê; 8) Nanamburucu, mãe de Obaluaíê; 9) Yê-uà, outra divindade das águas; 10) Obá; 11) Oxum; 12) Iemanjá; 13) Iamassi; 14) Dadá; 15) Baianenin; 16) Onanminhá, pai de Xangô; 17) Xerê; 18) Xangô; 19) Iansã; 20) Orixalá⁶⁹. Como se vê, Xerê existe colocado justamente na família de Xangô, exatamente entre o Xangô feminino Baianenin e o pai de Xangô, de um lado, e outro Xangô e sua mulher principal, Iansã, de outro lado. Nas informações suplementares que Pai Adão forneceu ao Dr. Gonçalves Fernandes, indicou Xerê como "outra divindade" que era "da mesma geração de Xangô"⁷⁰. No último livro recentemente publicado sobre as seitas africanas do Recife, verifica-se que tal concepção não se modificou desde essa época, mantendo-se ali muito viva. Durante uma viagem à Bahia, certo *babalorixá* do Recife aprendeu determinado cântico que introduziu em sua seita sob o nome de *onika* de Xangô; ora, o Dr. René Ribeiro reconheceu nele um dos que foram gravados em disco na Bahia pelo casal Herskovits e que era consagrado a *erê*⁷¹; disse-o a seus amigos negros, recolhendo então uma informação que apresenta a respeito de *erê* — um Xangô sem importância pouco conhecido no Recife⁷².

(69) GONÇALVES FERNANDES, *Xangôs do Nordeste*, pág. 62.

(70) *Ibid.*, pág. 59.

(71) Disco 63-A da coleção de músicas afro-baianas do laboratório de Musicologia, Departamento de Antropologia, da Universidade de Northwestern.

(72) R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 102.

Mas a lista de Pai Adão sugere-nos uma hipótese que a nosso ver ilumina o problema das relações entre *Erê* e Xangô, tão cheio de confusões. Com efeito, o *xerê* é uma cabaça sagrada, ritualmente agitada durante as cerimônias em honra ao deus do raio. É possível que, em seu duplo afastamento no tempo e no espaço, perdessem os sacerdotes africanos a lembrança de certas tradições ancestrais, confundindo dois termos parecidos, um que designava a cabaça de Xangô, outro que designava o transe infantil terminando por transformar *Erê* num "Xangô sem importância", ou num "filho de Xangô", nos terreiros em franca decomposição. Pai Adão, que esteve na África, conservou a ortografia exata: *Xerê*. A ser verdade nossa hipótese, cai por terra toda a discussão entre Artur Ramos e outros etnólogos a respeito da ligação entre Xangô e *erê*, pois repousava apenas numa confusão de termos semelhantes.

No entanto, apesar de todos estes testemunhos, quem tem razão é Edison Carneiro: *Erê* não é uma divindade, é um espírito inferior. Não se liga exclusivamente a Xangô, pois cada *Orixá* tem o seu *erê*. Apesar de tudo, é verossímil que entre os diversos *erê*, o de Xangô tenha ocupado durante algum tempo um lugar à parte; não se compreenderia de outro modo tantas informações que se completam e se repetem; mas hoje — todos os informantes interrogados se mostraram de acordo neste ponto — há tantos *erê* quantos *Orixá*. Se Edison Carneiro tem razão na primeira parte de suas afirmações, continuará acertando quando, em seguida, liga os *erê* aos *ibeji* sem todavia explicar suficientemente a natureza da ligação. Note-se em primeiro lugar que esta ligação só aparece nos *candomblés* bantô, que são menos tradicionais. Parece que neste ponto houve influência de uma analogia: os gêmeos são crianças e os *erê* são espíritos infantis. Procurou-se transformar a festa dos *ibeji*, festa sem transe uma vez que os gêmeos não são *Orixá* e por conseguinte não "baixam" na Bahia, numa festa da mesma natureza que as dos outros *Orixá*, isto é, toda pontuada de "posseções". Buscou-se então um sucedâneo na possessão infantil pelos *erê*, e assim se teria estabelecido pouco a pouco, para alguns, uma associação indissolúvel de idéias entre os *erê* e os *ibeji*. Uma *jabaadan* de terreiro bantô, ao conversar comigo, empregava sempre os termos de *erê* e de *ibeji* como equivalentes. Não é nossa intenção criticar Edison Carneiro; queremos apenas assinalar que a identificação que vulgarizou não é válida senão

para uma determinada "nação" e em seu interior; é, ao contrário, repudiada com indignação ou com ironia, segundo o temperamento do interlocutor, por todos os meus informantes de origem ioruba.

E é ainda através de uma confusão de termos que vamos compreender a razão do engano. Há em língua ioruba a palavra *eré*, que significa "estátua"; ora, sabe-se que os *ibeji* são sempre representados por duas estatuetas, uma em geral feminina e a outra masculina. O culto dos gêmeos se volta, pois, não para pedras, como acontece com os outros *Orixá*, mas para estatuetas que, sob a figura de São Cosme e Damião, podem, no Brasil, ter tomado um aspecto antes católico. Compreende-se então que os negros digam aos brancos que pedem informações: os *ibeji* são *eré*. Querem dizer que são estatuetas. Mas os brancos compreendem *eré* no outro sentido, o de acompanhantes dos deuses.

Nossa pesquisa, até aqui, permaneceu principalmente crítica. Vimos tudo o que os *eré* não são: não são nem *Orixá*, nem filhos de Xangô, nem espíritos dos gêmeos. Mas o que aprendemos de positivo se limita a pouca coisa: todo *Orixá* tem o seu *eré* que o segue como um criadinho vai atrás do patrão nas viagens. Voltemos agora para a África: nada encontramos de muito preciso e todas as etimologias possíveis que nos foram indicadas não constituem senão hipótese de trabalho, — eis por que afirma Herskovits com justiça que a descoberta dos *eré* constitui régio presente oferecido pelos afro-americanos aos africanistas⁷³. Começemos examinando o que diz Herskovits: "O termo *eré* é ioruba, significa um elemento do complexo de 'pequenos seres' conhecidos como *yimeré*, *eré*, *egberé*, etc. Em todas as sociedades da África Ocidental e talvez também noutras regiões, os 'pequenos seres' que vivem habi-

(73) Entre as etimologias possíveis, deixamos de lado: 1) a indicação fornecida por FERNANDO ORTIZ, que não parece aplicável ao nosso caso. Este autor, falando do instrumento de música chamado *achere*, destinado a chamar o santo para a cabeça dos fiéis, deriva a denominação das duas palavras *aché* que significa "poder" e *eré*, que também significa "poder, impreciação, estatueta, ídolo"; 2) a indicação dada por P. VERGER, em nota à pág. 171 de *Dieux d'Afrique*: "Este mesmo estado (trata-se do estado de *eré*), é qualificado pelos Nagô da África como *Tinuèrudé* (que veio na bagagem), mostrando bem sua posição de adjunto, daquele que vem depois". É certo que P. Verger não pretende derivar o termo *eré* de *tinuèrudé*, mas apenas comparar dois estados que lhe parecem semelhantes.

tualmente nas florestas ocupam lugar importante no sistema religioso"⁷⁴. Dá como exemplo os *Achanti* e os *Ibo*, cujas divindades são acompanhadas de uma quantidade desses "pequenos seres"; note-se, porém, que os *Orixá* dos Ioruba, ao que se saiba, não foram até agora ligados por nenhum etnógrafo a espíritos como *yimeré*, *eré*, *egberé*, aos quais alude o autor. Em todo o caso, temos aí uma primeira origem possível do termo: a sobrevivência, no Brasil, desta concepção de gênios das florestas, representados por homenzinhos no gênero dos Pigmeus.

Vimos que a possessão pelos *eré* é tão rápida no caso dos transe cerimoniais que passa em geral despercebida e que, para poder observá-la, é preciso penetrar no aposento em que tem lugar a iniciação. Pierre Verger consagrou um estudo importante aos estados psíquicos pelos quais passa a futura *iaô* — um dos raros que se possui sobre a tão negligenciada psicologia do transe místico na África, ao contrário da do negro americano que suscitou tantas obras diversas. Eis o que escreve: "Durante o período que separa o dia da ressurreição daquele em que o noviço recebe nome novo, este parece ter perdido a razão, fica mergulhado num estado de imbecilidade e de atonia mental, tudo esqueceu, não sabe mais falar e só se exprime por meio de sons inarticulados. O noviço, neste estado, é chamado *Omotun*, criança nova"⁷⁵. Estas linhas, porém, ainda não são suficientemente precisas; o estado de "criança nova" se confunde com o de imbecilidade, ou devemos distinguir entre ambos? A descrição de *Dieux d'Afrique* é muito mais clara; neste trabalho, com efeito, os estados de imbecilidade parecem se separar dos estados infantis, embora a linha de divisão seja difícil de estabelecer. Em todo o caso, para designar esses dois fenômenos há dois termos parecidos sem dúvida, mas ao mesmo tempo diferentes: *oboutun* e *omantoun*. "Durante a iniciação, o noviço fica mergulhado num estado de imbecilidade, de atonia mental; seu espírito parece vazio, apagadas todas as lembranças, tudo esquecido. Os Nagô o qualificam então de *oboutun*". E mais adiante: "No decorrer das cerimônias, quando transe e divindade abandonam o corpo da *iaô*, esta se comporta como uma criança, rindo a propósito de tudo, exprimindo-se por meio de palavras infantis, passando

(74) HERSKOVITS, "The contribution of Afroamerican studies", o. c. pág. 9.

(75) P. VERGER, "Rôle joué par l'état d'hébétude au cours de l'initiation des novices aux cultes des orisha et vodun", *Bull. IFAN*, xvi, pag. 687.

de um estado de alegria infantil a períodos de resignação emburrada... Depois do *Soundidé* (isto é, do banho de sangue), os noviços estão nesse estado e os Nagô da África dizem que eles são *omantoun* (crianças novas)⁷⁶. P. Verger vai comparar, naturalmente, o estado de *omantoun* ao estado de *eré* da Bahia; e acrescenta em nota o que constitui nossa segunda etimologia: "No Brasil, certos pais-de-santo dizem que *eré* é contração do termo *Ashiwere*, que em Ioruba significa: louco".

Sinto-me muito inclinado em aceitar as idéias mestras aqui formuladas por Pierre Verger. Não entrei senão uma vez no aposento de iniciação quando os noviços estavam em estado de *eré*, mas esta visita levou-me a comparar, num livro de impressões da viagem ao Nordeste, os ritos de iniciação religiosa aos ritos de iniciação tribal⁷⁷. Lembremo-nos que um dos caracteres destes ritos é a mudança de personalidade, indicada pela "conduta infantil" daqueles que regressam à aldeia depois dos meses passados no fundo da mata; agem e falam como recém-nascidos⁷⁸. Não conhecia então a existência do termo *omantoun*, mas parecia-me que o comportamento infantil era uma sobrevivência, em pleno Brasil, do comportamento infantil da iniciação tribal. Assinalava-se assim a metamorfose da personalidade: morria-se para a vida profana, renascia-se agora como personalidade religiosa. Mas se concordo quanto aos fatos, não deixa de ser verdade que este estado não é designado na África sob o nome de *eré*, e sim de *omantoun*. De onde a pergunta: por que esta mudança de termos, uma vez que se conhece a fidelidade dos negros baianos à pátria dos antepassados? A nota de rodapé de P. Verger talvez nos esclareça; certos *babalorixá* derivam o termo de *eré* de *ashiwere*, que significa "louco". as acrescôntemos imediatamente a observação crítica formulada pelo *babalorixá* Cosme; com quem conversei a respeito do *eré*: é preciso não confundir o *eré* com o estado de "loucura infantil" que, as mais das vezes, têm lugar durante as cerimônias de iniciação. Trata-se de coisas inteiramente diferentes. Mas então todo o edifício não se desfaz?

Não temos a pretensão de esclarecer completamente o problema. Todavia, comparando as etimologias de Herskovits e de P. Verger, podemos chegar à seguinte interpretação:

(76) P. VERGER, *Dieux d'Afrique*, pág. 171.

(77) R. BASTIDE, *Imagens do Nordeste...*, págs. 48-50.

(78) WEBSTER, *Primitive Secret Societies* (Londres, 1908).

Distinguem os Ioruba e os Fon, em seus grupos divinos, os deuses jovens e velhos, ou, em todo o caso, os deuses "moderados" e os "violentos". Destaco a seguinte frase de uma carta que Theodore Monod teve a gentileza de me enviar a esse respeito: "Existe em vários grupos divinos um elemento moderado, ponderador, cujos caracteres poderiam facilmente ser ligados à idade, e em um elemento violento, vigoroso, encarregado por exemplo da execução das ordens do chefe do grupo divino, e que é muitas vezes representado pelo filho mais moço desse chefe... Quando o grupo divino pode ser considerado como transposição de um grupo de personalidades históricas, de uma dinastia por exemplo, uma hierarquia de idades seria perceptível em seu interior" (28 de novembro de 1947). Os africanos conhecem, pois, a distinção entre deuses moderados e deuses violentos sendo que os moderados são mais idosos. Este fenômeno, que só pode ter manifestação extática, existe também na Bahia. Mas surge aí um terceiro elemento, dando-nos o conjunto: deuses idosos, moderados — deuses adultos, violentos —, espíritos infantis, moderados. Os espíritos infantis nasceriam do encontro de dois fenômenos em interferência. Devido à similitude fonética dos termos que designam a possessão pelos "pequeno seres", *eré* ou outros gênios da floresta, que provocam os meios-transes e a "loucura infantil" ou *ashiwere*, que se segue ao estado de imbecilidade e que é um meio repouso para a filha-de-santo que acaba de sair do "banho de sangue", ter-se-ia produzido confusão no pensamento de muitos fiéis, que ganharia mesmo pouco a pouco os sacerdotes. Entre esses dois fenômenos, talvez existisse na origem distinção marcada, análoga à que encontramos em São Luís do Maranhão, separando de um lado a possessão pelos *tokhueni* ou "deuses jovens", e de outro lado a possessão pelas *tobosa*. Talvez também, embora esta hipótese seja ainda mais aventurosa, fossem no início principalmente filhos de Xangô que apresentassem possessões pelos *eré* das florestas.

Seja como for, tais pontos só poderão ser resolvidos por pesquisas mais profundas efetuadas na África; encontramos atualmente na Bahia, no entanto, a idéia de que todo *Orixá* tem o seu *eré*. Ora, já vimos na Casa Grande das Minas, todo *rodam* apresentar sua *tobosa*, forma sem dúvida diferente devido à diversidade das origens étnicas. Estamos, pois, diante de fenômenos senão da mesma natureza, pelo menos muito vizinhos. Todo deus africano está acompanhado por seu Exu e por

seu espírito infantil, no Brasil. O papel de Exu é abrir o caminho ao Orixá, pondo-o em relações com o devoto e levando-lhe também orações e desejos deste; é um mensageiro fiel.

91 O papel do *erê* é o de "tornar mais suaves", como diz a gente da Bahia, as relações da *iaô* com seu Orixá, defendendo-a da brutalidade dos abraços divinos, súbitos ou intensos demais "moderando" os ardores do transe. Segundo Raimundo de P. A. B. — único informante que nós deu este esclarecimento —, o *erê* teria também o seu Exu. Poder-se-ia perguntar se, por falta de conhecimentos tradicionais seguros, este informante não estendeu aos *erê* o que sabia a respeito dos Orixá; pois, como vimos, o *erê* não é uma divindade, é um espírito inferior. Para que o *erê* tivesse também um Exu, seria necessário que A. Ramos tivesse razão, que o *erê* fosse um filho de Xangô; mas, como expliquei, todos os membros de *candomblés* consultados por nós se opuseram a tal sugestão. Até prova em contrário, deixamos, assim, de lado a afirmação de Raimundo, considerando-a antes expressão de um pensamento pessoal do que coletivo.

94 O estudo do êxtase místico, na medida em que este não passa de uma interiorização dos mitos, força-nos, pois, a complicar o conceito que tínhamos formulado a respeito do Orixá em capítulos precedentes. De fato, não se pode falar em Orixá apenas, e sim num complexo Orixá-Exu-*erê*. Trata-se de uma trindade mítica. Veremos agora as consequências desta maneira de pensar na elaboração de uma antropologia africana.

CAPÍTULO VI

O HOMEM, REFLEXO DOS DEUSES

Não é apenas a dança extática das filhas-de-santo que vai refletir o mundo dos mitos, nas noites musicais da Bahia. Na sua vida, nas suas estruturas psíquicas, o homem todo inteiro simboliza o divino. Já vimos que, do nascimento à morte, sua existência está presa numa trama de acontecimentos que são as "palavras" dos Orixá se revelando por intermédio de Ifá ou de Exu, de tal modo que é possível traçar a biografia de cada um através das linhas paralelas dos *odu*. Vimos também a sociedade se formar pela comunhão entre indivíduos e divindades, por intermédio dos banhos de ervas e de sangue. Para terminar nossa descrição do mundo dos *candomblés*, falta estudar um pouco mais de perto como se refletem uns nos outros estes mundos. Ao ser transportado da África para a América, o pensamento africano sofreu, infelizmente, tanto perdas quanto metamorfoses. E hoje restam somente fragmentos desta concepção do homem como um símbolo do divino, fragmentos ligados muitas vezes entre si, canhestamente, por eles tomados de empréstimo à filosofia católica do meio brasileiro.

I

A criação do mundo podia, em última análise, ser resumida pelo enlace sexual entre céu e terra, não se podendo dizer qual o princípio masculino e qual o feminino nesta união, pois Obatalá e Odudua mudam de sexo conforme as regiões.

(1) DENNET, *o. c.*, págs. 77 e 79. Cf. FROBENIUS, *Mythologie de l'Atlantide*, págs. 170-71 (no litoral, Obatalá é homem, Odudua é mulher; em Ifé, ela torna-se homem e então Obatalá é divindade feminina).

Na realidade, estas ambigüidades a respeito do sexo das duas divindades primordiais deixam transparecer uma idéia mais arcaica, a de Oxalá como divindade andrógina². E o mito que explica como e porque o céu se separou da terra para se elevar cada vez mais alto e que toma formas diversas, é menos uma gênese do que um apocalipse, é um drama de ruptura³.

O homem também perdeu sua dualidade e desde aí precisa refazer a união dos dois princípios masculino e feminino, buscando seu par sexual, isto é, procurando o casamento. O casamento só se realiza, portanto, quando há ruptura; cortado o "caminho" que unia os cônjuges, é preciso restabelecê-lo por meio da cópula. Isto é, por intermédio de Exu. Pois Exu vai continuar a desempenhar aqui o papel que já o vimos representar no cosmos, o de "ligar" o que está separado. Daí a idéia de que ele é uma divindade fálica; e o europeu, ao tocar no assunto, conserva subjacente tudo o que o cristianismo colocou de turvo e de pecaminoso na idéia de sexualidade. O membro viril ereto de Exu, todavia, nada mais significa do que a redescoberta do caminho rompido pela separação entre o céu e a terra. Trata-se de um princípio de ordem humana, reflexo da ordem cósmica, e não de um princípio de desordem moral, reflexo de degradação humana.

Eis por que antes do casamento, na Bahia, não basta sacrificar aos antepassados ou pedir-lhes o apoio benévolo; é preciso ainda sacrificar a Exu para suplicar-lhe, segundo a própria expressão dos negros baiano, que "abra o caminho"⁴. O povo emprega outra expressão muito significativa todas as vezes que uma jovem é deflorada: "S. Pedro ficou contente". Nesta frase cara aos negros da Bahia, vislumbramos as mesmas idéias subjacentes, pois S. Pedro guarda a porta do céu e por isso é muitas vezes considerado como correspondente de Exu.

Exu preside pois ao ato sexual mas não à fecundação; não faz mais do que abrir os caminhos. Mas não executa sozinho esta tarefa. Lembremo-nos de que está ligado a Ogum, que corta as lianas, limpa as estradas, cuida das vias do mundo. No casamento, encontramos em ação o mesmo par divino. De-

(2) O caráter andrógino de Oxalá é ainda encontrado na Bahia, em certos cânticos como o citado por ARTUR RAMOS em *O negro brasileiro*, pág. 43: "O rei Oxalá, mãe de Deus".

(3) FROBENIUS, *o. c.*, pág. 170 (nota de rodapé).

(4) HERSKOVITS, "The Negro in Bahia", *Amer. Sociol. Rev.*, VIII, pág. 398.

pois de sacrificar a Exu e dois meses exatamente antes da celebração das núpcias, faz-se segundo sacrifício, desta vez a Ogum que "cuida dos caminhos"⁵.

Não seria demais insistir neste ponto pois os etnógrafos, partindo do caráter fálico de Exu ou ainda mais de Legba, tendem a transformá-lo em divindade lúbrica. É verdade que o falismo persiste no Brasil: enquanto as pedras das diversas divindades jazem deitadas nos pratos do *peji*, a pedra de Exu/Bara está sempre levantada; quando Exu é representado por uma estatueta de barro umedecido de azeite-de-dendê e de sangue, o que é mais freqüente, a estatueta também está de pé no vaso que a contém. Disse-me uma *ialorixá* que somente por ocasião da morte de uma filha de Exu sua pedra — se o Exu dela era de pedra — ficava deitada no prato. Mas, repetimos ainda uma vez, este elemento fálico nada tem de lúbrico; pelo contrário, "abrindo o caminho" entre os sexos, o deus nada mais faz do que restabelecer a ordem destruída no começo do mundo.

Sua missão não é gerar, é permitir que se processe a geração. A prova é que no momento do parto, Exu foge espavorido e inteiramente enojado, retornando somente 16 dias depois. Isto talvez signifique para os negros da Bahia que o homem não pode retomar as relações sexuais com a mulher senão 16 dias depois do parto. A fecundação, o desenvolvimento do feto no ventre materno desde o momento da concepção até o parto, pertencem a Oxalá. Segundo os etnógrafos, encontramos na África duas idéias diferentes: alguns colocam a fecundação sob o signo de Ifá, outros sob o signo de Oxalá⁶.

Talvez seja necessário distinguir o momento da fecundação e o desenvolvimento do feto. Na Bahia, todavia, não há discussão a respeito; todos os negros estão de acordo em que Oxalá é o deus da criação. Por meio da cópula, Exu tornou a formar o primitivo casal Obatalá-Odudua, soldando de novo

(5) *Idem, ibidem.*

(6) Com relação a Obatalá formador da criança, ver WILSON D. WALLIS, *Religions in Primitive Society*, pág. 294. FROBENIUS, *o. c.*, pág. 171, diz igualmente que Oxalá torna as mulheres fecundas. MAUPOIL, no entanto, liga a fecundidade a Exu-Legba (*o. c.*, pág. 5). No Brasil, ou mais exatamente nos antigos cultos nagô do Rio de Janeiro, JACQUES RAIMUNDO declara que *Edifá* (do ioruba *édi-ifá*) é o "fetiche de Ifá", o "deus que preside aos mistérios do amor" (*O negro brasileiro*, pág. 152). Há aqui deturpação evidente da idéia africana de que Ifá preside a fecundação (mas não ao ato sexual).

as duas metades da cabeça, o que permite a formação da criança. A criação do homem é, pois, uma repetição da criação do cosmos e obedece à mesma lei. Todavia, Oxalá manifesta o mesmo nojo que Exu diante do trabalho do parto, partindo então por 16 dias antes de poder voltar e retomar seu lugar no corpo da mulher⁷.

Foi, assim, com a maior pureza que se conservaram na Bahia as concepções religiosas africanas. O que não quer dizer que o casamento e em seguida o nascimento da criança não obedeam às prescrições do meio brasileiro. Há antes justaposição do que luta entre as duas civilizações. De acordo com o hábito das classes pobres brasileiras, o marido vive com a mulher, sua "companheira", sem comparecer diante do padre, sem inscrever a união nos registros civis; se é mais abastado um pouco, vai à igreja abençoar seu casamento⁸. Batizará também o filho, tendo o cuidado de escolher um bom "padrinho" que lhe seja útil durante a vida, exatamente como os brancos ou os caboclos. Mas praticará ao mesmo tempo outros atos rituais impostos pelo *candomblé* de que é membro. Ora — e é o que nos interessa —, tais atos rituais são ainda símbolos da vida dos *Orixá*. Já vimos que o casamento requer sacrifícios preliminares a Exu e Ogum, assim como a visita ao túmulo dos antepassados. Não é tudo. Há casamentos proibidos e preferenciais; em ambos os casos, no Brasil, não são regras de parentesco que funcionam, são normas místicas.

Na África, os *Orixá* são considerados como antepassados dos clãs e as normas místicas podem identificar-se com as regras de parentesco. No Brasil, a escravidão destruiu os clãs e substituiu-lhes as famílias espirituais que são os *candomblé*. A exogamia poderia, é certo, ter tomado aqui a forma de proibição de casamento entre fiéis de um mesmo terreiro, uma vez que o terreiro substituiu o clã. É o que parece acreditar Frazier, em seu estudo sobre a família afro-baiana⁹. Mas se tal sentido existisse realmente, a exogamia, embora se modificando, conservaria

(7) É Dadá, irmão de Xangô, que preside ao parto na África (DENNET, *o. c.*, pág. 165). Essa idéia não foi encontrada por nós na Bahia, mas isto não significa que não exista nalgumas seitas.

(8) Deixamos de lado a questão de saber se estes costumes afro-americanos não "reinterpretariam" em termos ocidentais velhas tradições africanas, o que é objeto de nossa tese principal. (O trabalho ora apresentado é a "pequena tese" do A. — Nota da tradutora.)

(9) FRAZIER, "The Negro Family in Bahia", *Amer. Social. Rev.*, VII, págs. 475-76.

caráter puramente sociológico. Tal não sucede. Frazier enganou-se. Não é entre membros do mesmo *candomblé* que se observa a exogamia, e sim entre filhos do mesmo *Orixá*; isto é, não pode haver casamento entre dois indivíduos que tenham o mesmo *Orixá*¹⁰.

Daí a necessidade para todos os negros de consultar o *babalô* antes do casamento, a fim de saber qual o *Orixá* da futura consorte¹¹.

Um de meus informantes explicava a multiplicidade de separações de casais, a abundância de casamentos infelizes; de disputas nos lares, pela diminuição da fé africana, pela negligência daqueles que hoje desejam formar nova família sem consultar primeiramente os búzios; em consequência, grande número de indivíduos comete inconscientemente o pecado de incesto. Com efeito, todos os que têm o mesmo *Orixá* protetor se consideram irmãos e assim se chamam uns aos outros; não podem, pois, entrar em relações sexuais sem risco de chamar sobre si a cólera dos deuses. Mas mesmo respeitada a regra de exogamia, não é considerado bom casamento aquele em que noiva e noivo têm ambos um *Orixá* masculino ou feminino. Expliquei-me um *babalorixá* do Recife que tais enlaces desenvolvem nos consortes, ou pelo menos num deles, o gosto pela homossexualidade e, de um modo geral, tendências viciosas¹².

Pode-se dizer que o casamento será tanto mais feliz quanto mais refletir a harmonia mítica das divindades, sendo tanto mais infeliz quanto fizer renascer na terra as cóleras, os ódios, as lutas dos *Orixá*.

Considera-se, na Bahia, que Oxalá tem duas esposas, Namburucu que lhe deu os filhos Omolu, Loko e Oxumarê, e Iemanjá, que gerou o outros *Orixá* também importantes. Nem sempre concordam os sacerdotes quanto ao estado civil destes

(10) Na África, FROBENIUS, *o. c.*, pág. 81; DENNET, *o. c.*, págs. 176 e 180. No Brasil, R. BASTIDE, *Imagens...*, pág. 49. No Recife, esta lei da exogamia não é seguida com o mesmo rigor que na Bahia (R. BASTIDE, *o. c.*, pág. 165). Cf. a lista de alguns casamentos entre membros de Xangôs do Recife, em RENÉ RIBEIRO, *o. c.*, pág. 127.

(11) E não apenas para saber se alguém está atrapalhando o caminho, como diz HERSKOVITS (*o. c.*, pág. 398).

(12) Cf. em Recife o caso citado por R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 126: Certa fiel, "filha" de Oxum, casou com um apreciador de outro grupo — que também "parecia filho da santa porque tinha cara de moça" — sem realizar o requerido ritual da "troca de santo" e sem ao menos consultar o oráculo. O resultado... foi que "não deu certo", separando-se o casal em pouco tempo.

Orixá; alguns consideram Oxosse e Ogum celibatários, a pretexto de que caçadores e ferreiros formam castas, dependendo sucesso da caça e fusão dos minerais, em última análise, da continência daqueles que se entregam a tais trabalhos. Outros casam Ogum com Iansã, Oxosse com Oxum, Omolu, por sua vez, teria sido esposo de Obá, Xangô, que é o super-homem desta mitologia, teria tomado aos outros as três mulheres, sendo representado como marido-polígamo de Iansã, Ogum e Obá, ao mesmo tempo. Daí, naturalmente, as lutas que teve de sustentar contra Ogum, Oxosse e Omolu¹³.

Não existem disputas somente entre *Orixá* de um mesmo sexo, como por exemplo entre Xangô e Ogum, ou entre Iansã e Oxum, tendo por escopo o amor de seu marido comum. Também pode haver disputas entre uma divindade masculina e uma divindade feminina, entre mãe e filho por exemplo — Iemanjá e Xangô —, ou entre o marido infiel e a mulher ciumenta — Xangô e Obá.

Ao se casar, o homem reedita na terra a antiga história destas lutas ou destas harmonias; quer queira, quer não, representará uma vez ainda o drama do passado legendário. Não são infelizes apenas os casamentos proibidos; casamentos permitidos, isto é, que respeitam a lei da exogamia, são também infelizes, "não podem dar certo", como o de um filho de Xangô e uma filha de Iemanjá — havendo ao lado desses os que chamei de preferenciais, ideais, como o de um filho de Xangô e uma filha de Oxum.

Todavia, o amor pouco se importa com os mitos, ao surgir entre dois seres, e na Bahia, como noutros lugares, acontece muitas vezes que um casal deseje se unir embora não o deva. Neste caso, quando a paixão não quer mais ceder à voz do bom senso, há, apesar de tudo, uma medida de segurança que pode ser tomada, a de mudar o *Orixá* da cabeça. É a noiva, em geral, que substitui o "dono" de seu *ori*, escolhendo para tal um dos deuses que "acompanham" o primeiro, como se diz no Recife; ou que "pertencem à mesma família", como se diz em Porto Alegre. Não dispomos, infelizmente, de nenhuma informação a respeito desta mudança de *Orixá* (*troca de santo*) e temos a impressão de que só se realiza raramente¹⁴.

(13) A respeito das ligações míticas entre os diversos *Orixá*, ver RUTH LANDES, "Fetish Worship in Brazil", *The Journal of Americ. Folklore*, 53, págs. 261-70.

(14) R. RIBEIRO, *o. c.*, págs. 126-27.

Quando o casal engendrou uma criança, o batismo católico não é suficiente pois só faz com que o recém-nascido se integre no mundo brasileiro. Mas é preciso também incorporá-lo ao mundo africano. Silva Campos decreve-nos como se praticava a cerimônia do batismo africano ainda há alguns anos atrás. Tratava-se de cerimônia simples, praticada pelo pai ou pela mãe-de-santo; servia de pia batismal uma bacia contendo certa infusão de folhas aromáticas e a cabeça do recém-nascido era lavada com o líquido. Recebia este então o nome de seu santo protetor, assim como o colar consagrado a este, símbolo de seu "anjo da guarda"¹⁵.

Como se vê, esta descrição supõe um rito anterior que Silva Campos deixa de lado mas que persiste sempre: a visita ao *babalão* para justamente conhecer o nome do *Orixá* protetor. A visita só tem lugar certo número de dias depois do nascimento, pois o *Orixá* não aparece logo em seguida após o parto (na África, só aparece três dias depois; não parece que a demora na Bahia possa ser representada por um algarismo qualquer, ao que sabemos). O modo pelo qual a criança vem ao mundo é de grande importância para a designação de seu futuro "anjo da guarda"; se nasce com o cordão umbilical em torno do pescoço, por exemplo, ela é de Oxaguia; pertence a Oxalá se nasce estropiada, etc.¹⁶ Mas isto não é bastante, necessário se torna uma verificação ulterior por meio do colar de Ifá ou, na falta deste, por meio dos búzios de Exu.

Este *Orixá*, todavia, não passa de divindade latente, não existe verdadeiramente ainda na cabeça. Para que isto se dê é preciso passar pelo ritual da iniciação que estudamos em nosso primeiro capítulo, o que, todavia, só se processa quando o indivíduo atinge a adolescência ou mesmo a maturidade. Disseram-me que somente os filhos de Inle devem ser iniciados quando ainda se alimentam do leite materno. E neste caso, a mãe assiste a todo o ritual e talvez mesmo substitua a criança em parte da cerimônia (ponto que não cheguei a esclarecer). Seja como for, a iniciação deve ser considerada como uma segunda criação e portanto repete-se aqui o que há pouco dissemos a respeito da fecundação e do parto.

(15) JUVENAL SILVA CAMPOS, "Costumes e crenças dos afro-baianos", *Sociologia*, XI, pág. 440.

(16) As mesmas idéias são encontradas no Recife: R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 124 (em nota de rodapé, referências a fatos análogos na África).

Como para o casamento (e o termo *iad* que nomeia a nova serva dos *Orixá* não significa justamente "esposa"?), é preciso começar pelo sacrifício a Exu que abre os caminhos, e pela homenagem aos antepassados. Mostramos também que o longo ritual iniciatório se processa sob o signo de Oxalá, deus da criação. Somente depois de ter nascido duas vezes, o que é indicado pela aquisição de duplo nome — nome profano e nome sagrado —, o indivíduo se torna verdadeiramente um membro da confraria, um filho do *candomblé*. Mas nesta segunda criação a família não desempenha papel nenhum. De fato, um *babalorixá* não pode "fazer" nem seus próprios filhos, nem mesmo seu irmão. Como dizia um sacerdote da Bahia: "Não se pode ser ao mesmo tempo pai carnal e pai espiritual de seus filhos". Estas duas criações pertencem a planos diferentes, que talvez correspondam à oposição entre a alma, obra do pai segundo o sangue, e o *Orixá*, "fixado" pelo pai espiritual. Por ocasião de minha última viagem à Bahia, tratei longamente da questão com um *babalorixá* que ia promover a iniciação de sua filha no *candomblé* do Gantois e não em seu próprio terreiro. O exemplo mais conhecido é, porém, o de Pai Adão, no Recife. Recusou-se a "fazer" seu filho, pois este era seu filho pelo sangue e como, por outro lado, se considerava o único africano verdadeiro de sua cidade natal, não permitiu também que o filho fosse "feito" noutra seita, pois desprezava-as todas. Assim, quando morreu, foi uma de suas filhas espirituais, Joana Batista, que lhe sucedeu, não tendo seu próprio filho alcançado senão posição secundária no *candomblé*, o que acarretou todo um drama no destino destes dois seres.

O que afirmamos para a família consanguínea vale também para a família conjugal, talvez porque as relações sexuais são consideradas como mistura de sangues. Um *babalorixá* não pode também "fazer" sua esposa, como não pode "fazer" seu filho.

O próprio *candomblé* como grupo humano é uma imagem da sociedade divina. As relações que nele se tecem entre os membros refletem as relações existentes entre os *Orixá*. No Recife, por exemplo, as *ékédi* ou *yaba* encarregadas de servir uma filha-de-santo no decorrer das cerimônias, enxugando-lhe o suor, auxiliando-a nas crises convulsivas, não são escolhidas ao acaso, mas de acordo com as regras de parentesco ou as regras matrimoniais dos *Orixá*¹⁷.

(17) R. RIBEIRO, o. c., pág. 42.

A uma filha de Xangô será dada como *ékédi* uma filha de Iansã ou reciprocamente, de modo que as relações entre uma e outra possam se desenrolar sempre num clima de afeição mútua. Também se pode escolher uma *ékédi* de Iemanjá para um Xangô, pois a mãe está sempre pronta para prestar serviços para auxiliar seu filho querido. Mas evitar-se-á ligar *Orixá* que não se entendem, como Ogum e Xangô, para que tal união desencontrada não introduza a disputa no santuário.

O que acabamos de dizer para as *ékédi* vale para os *ogã* e os *oba*, com pouca diferença — são filhos de seu mesmo *Orixá* que se ligam aqui entre si. Mas reina a mesma concepção da sociedade divina, embora sob outro aspecto, o da fragmentação da divindade numa multiplicidade de manifestações de diversas idades, tendo à frente um chefe de coorte.

É claro que, como toda sociedade, o *candomblé* conhece rivalidades, ciúmeiras, disputas internas. *Babalorixá* e *ialorixá* necessitam de toda a autoridade para manter a coesão do grupo, a harmonia entre os diversos membros da confraria. Todavia, as relações inter-humanas foram suficientemente modeladas de acordo com as relações interdivinas para que a ordem nunca seja profundamente abalada.

No interior do santuário podem também existir outros grupos. Já assinalamos um deles, o grupo célebre dos 12 ministros de Xangô, do *candomblé* de Opô Afonjá. Mas esta não constitui a única associação existente. Álvaro MacDowell, filho de uma das filhas-de-santo do Gantois, na crítica que fez, protesta indignado contra a afirmação de Pierson, existente no livro *Branco e negro na Bahia*, de que foi Opô Afonjá o primeiro *candomblé* a formar uma associação em seu interior: pois quando o terreiro de São Gonçalo (nome profano de Opô Afonjá) não possuía ainda nenhuma sociedade, existia já no Gantois a sociedade *Ebé Ochosse*¹⁸. E tem perfeitamente razão.

Os 12 ministros de Xangô foram criados por Martiniano do Bonfim depois de sua viagem à África, e datam de alguns anos apenas. O Engenho Velho, que é o *candomblé* mais velho da Bahia, foi fundado por duas africanas ligadas a Oxosse e a Xangô. Trouxeram para sua nova pátria a associação que em

(18) ÁLVARO MAC DOWELL, "O candomblé da Bahia", A máscara, XI (sem indicação de página).

Abeokuta é conhecida com o mesmo nome de Egbé (*Egbé Oluri Odé*), composta de cinco grandes chefes, seis caçadores e seis assistentes (isto é, seis dignatários da direita e seis dignatários da esquerda)¹⁹; quando o Engenho Velho se desdobrou, a associação deve ter passado para o Gantois.

Interessa-nos sobretudo, nestas sociedades, o fato de parecerem obedecer a certo simbolismo dos números, do mesmo modo que a genealogia dos *Orixá*. Infelizmente, não temos nenhum dado sobre as razões de escolha deste ou daquele algarismo para esta ou aquela divindade adorada nesses grupos: 12 para Xangô, 17 para Oxosse.

Observando o que se passa na África, vemos que a corte de Oni se compõe de 17 prelados ou patriarcas, que as sociedades infantis contam 13 dignatários, que o núcleo que administra o Balê é composto de 11 membros e que as *Jalodé* das mulheres têm 6 assistentes. É-nos impossível encontrar a razão destes algarismos diversos, salvo para o dos *obá*, pois 12 é realmente o algarismo tradicional de Xangô²⁰.

João do Rio diz ter encontrado no Rio de Janeiro certo número de negros tatuados com o símbolo de suas divindades: o machado de Xangô, o arco de Oxosse, o coração amoroso de Oxum²¹. Não é, todavia, necessário que os membros do *candomblé* desenhem em seu corpo os *axé* simbólicos, pois eles mesmos são símbolos vivos de seus *Orixá*. Suas existências e suas aventuras cotidianas são, em larga medida, o reflexo da vida e das aventuras míticas dos deuses africanos.

II

Mas o reflexo de que falamos não é simples jogo de espelhos, pressupõe realidade mais profunda, participação. O homem só repete os deuses porque participa do caráter deles, porque um pouco do que eles são penetrou-lhe na cabeça. O que terá conseqüências no que podemos chamar de antropologia africana.

(19) DENNET, *o. c.*, pág. 122.

(20) Cf. FROBENIUS, *o. c.*, pág. 75 (sociedades infantis), pág. 107 (centro de Balê), págs. 97-98 (assistentes das *Jalodé*), pág. 159 (corte do Ori).

(21) JOÃO DO RIO, "A tatuagem no Rio", *Kosmos*, novembro de 1904.

Habitua-mo-nos, desde Kant, a separar radicalmente julgamentos de valor e julgamentos de realidade. O que existe não é uma hierarquia de seres, é uma hierarquia de valores. Ser ou não ser. Entre o ser e o nada não há gradações intermediárias possíveis. No entanto, a filosofia medieval introduzia graus no ser, desde o ser divino que se confunde com a perfeição absoluta, até o ser das coisas materiais. E-se mais ou menos. Encontramos filosofia análoga subjacente à concepção que o negro formula a respeito da personalidade humana. A existência se confunde com o poder. E todo o poder vem das divindades.

Os diversos rituais de que falamos, lavagem das contas, "dar de comer à cabeça", iniciação, fazem o ser humano participar de maneira cada vez mais profunda da natureza e da força dos *Orixá*, permitindo-lhe alargar cada vez mais o ser. Este desenvolvimento do ser se manifesta no exterior pela saúde, pela sorte, pela prosperidade nos negócios, pelo triunfo amoroso. Traço cultural que é africano.

Bascom, analisando o conceito que os Iorubá formulam a respeito das diferenças individuais, reconhece que a sorte não é qualidade impessoal, efeito do acaso ou de circunstâncias fortuitas, mas que está ligada à multiplicidade das almas ou dos deuses pessoais, à *eleda* ou anjo da guarda, ao *olori* ou "dono da cabeça"; os termos empregados para designar as pessoas que têm sorte é as que não têm, *olori* ou *eleda rere*, *olori* ou *eleda buruku* mostram claramente que para eles a sorte não é em absoluto aquilo que nós chamamos sorte; para eles sorte é bênção divina, é efeito da participação do ser à divindade²².

Lembro-me ainda da alegria com que me abraçou uma vendedora ambulante da Bahia, que encontrei na rua oferecendo seus acarajés, quando soube que eu era filho de Xangô e portanto seu irmão: "Xangô é macho e forte! Nada poderá acontecer ao senhor daqui por diante!" Apesar de sua pobreza e de sua vida trabalhosa, apesar de sua condição social, considerava-se certamente superior a muitas pessoas, mais ricas ou mais prestigiosas, que passavam a seu lado na rua. Pois através de Xangô se sentia existir de maneira mais plena que eles. Talvez se pudesse retomar aqui a distinção célebre entre ser e ter. Aqueles indivíduos tinham acumulado bens e honrarias,

(22) WILLIAM R. BASCOM, "Social Status, Wealth and Individual Differences among the Yoruba", *Amer. Anthropol.*, 53, págs. 480-505.

ocupavam *status* sociais elevados, mas tinham acumulado apenas bens materiais; sob o peso destes, estavam na realidade vazios de força verdadeira.

Em tal concepção, o mal constitui diminuição do ser; morde neste para arrancar-lhe gulosamente pedaços de existência. E ao mesmo tempo constitui também sinal exterior deste enfraquecimento. A doença deprime, desgosta da vida, deixa o corpo sem forças e a alma sem desejos. A desgraça infelicitosa ou endoidece, abate física e moralmente, prostra o indivíduo. O pesadelo noturno oprime, a desgraça destrói.

Tudo isto provém do fato de o ser ir perdendo a força adquirida na participação íntima com o *Orixá*, ou porque a participação foi cortada pela violação de um tabu, ou por negligência desta ou daquela obrigação religiosa, ou porque veio se exercendo a ação destrutiva do tempo. É preciso lavar todos os anos as pedras dos santos com banhos de ervas ou de sangue; assim também é preciso de tempos em tempos lavar a cabeça (ou na falta desta o colar usado ao pescoço), para renovar o *mana* que se desgasta. Urge fazê-lo principalmente todas as vezes que a desgraça bate à porta ou que a doença ameaça. Não podia haver melhor índice de que a essência do homem não é simples imitação ou repetição da essência dos *Orixá*, e sim que é verdadeira divinização, inserção do homem no tronco divino.

O *status* social, no interior do *candomblé*, não traduz apenas ou principalmente uma hierarquia de direitos; não se define também por "papéis", como os sociólogos têm o costume de considerar hoje, ou pela simples posse de encargos, de poderes estabelecidos e admitidos pelos subordinados. É a imagem do lugar ocupado pelo indivíduo na escala do ser. O *status* mais ou menos elevado sem dúvida alguma se manifesta exteriormente pelo poder, pelo mando, pela autoridade sobre os indivíduos de *status* mais baixo; mas esta autoridade não passa de irradiação do ser, ou melhor ainda, da quantidade de ser que o *Orixá* possui no indivíduo.

A lavagem das contas, o *obori*, fortifica a força da divindade mas deixa-a agir apenas no inconsciente — eis por que o *status* de uma *ékédi* ou de um *ogã* permanece inferior. Deve-se-lhe respeito, apesar de tudo, mas esse respeito não se dirige propriamente à pessoa deles, e sim, através deles, ao "dono da cabeça". No outro extremo da hierarquia, o *babalorixá* ou a *ialorixá* comandam a confraria porque estão em par-

ticipação constante e íntima com o mundo divino. Desfrutam por isso de um grau mais elevado de existência — como o nome indica, são pai e mãe em santidade (pai e mãe-de-santo).

Eis a razão de se oporem violentamente os chefes dos *candomblés* tradicionais contra estes *babalorixá* "feitos do pé para a mão", isto é, sem terem passado pelos rituais de iniciação, nem pelo lento amadurecimento do *Orixá* em seu interior. Tais "clandestinos", como ainda são chamados, podem sem dúvida apresentar qualidades de liderança, e conhecemos pelo menos um que incontestavelmente as possui. Mas neles o que é sociológico não se apóia no ontológico, seu poder não dispõe de base alguma.

Em geral a hierarquia é considerada pelo povo do ponto de vista das possibilidades abertas às pessoas. O *status* social está marcado sobretudo pelo número de permissões concedidas. Estamos tão habituados a pensar que a liberdade é o mais precioso dos bens que, para nós, os indivíduos mais altamente colocados podem desfrutar de tudo que nos é proibido, encerrados que estamos numa situação social feita de liames e de interdições. Subir na escala social é adquirir progressivamente novos direitos reais, direito ao ócio, direito a novos prazeres, direito de não fazer nada quando não se tem vontade de trabalhar... Esta maneira de ver está em completa oposição com a maneira de ver africana.

As diferentes posições na hierarquia do *candomblé* ou da sociedade africana em geral estão marcadas menos pelas licenças do que pelas limitações; quanto mais o indivíduo se eleva, mais se vê obrigado a se submeter a normas obrigatórias, as quais aumentam sem cessar em número, restringindo a esfera dos comportamentos possíveis. O indivíduo que detiver a posição mais elevada será também aquele mais carregado de tabus, submetido a uma quantidade maior de obrigações, suportando maior peso de cadeias rituais. Os títulos são antes de mais nada "encargos", no sentido etimológico do termo, algo pesado de carregar, algo que oprime...

É por isso que o *candomblé* está hoje em crise, como vimos no caso do *babalaô*. As novas gerações conhecem o preço ou a embriaguez da liberdade; os jovens sabem quanto é bom só fazer o que se quer, o que é agradável, sob a condição única de não lesar o próximo; tomam consciência de que terão de se submeter a proibições cada vez mais rigorosas, se entrarem num terreiro. Hesitam então ou buscam um compromisso que concilie sonhos de prazer e fidelidade aos antepassados: pro-

curam não melhorar muito o *status* social, não desenvolver demasiadamente o ser. A hierarquia do *candomblé* é mais uma hierarquia de obrigações do que uma hierarquia de direitos.

É claro que não negamos a existência de privilégios crescentes, que se manifestam no cerimonial de polidez: no beijamão, na *dobale*, no pedido de bênção que se faz de joelhos diante da *ialorixá*, no direito de sacudir o *xerê* de Xangô, de sentar em certas cadeiras no decorrer das festas, etc...

E este cerimonial muito complicado segue exatamente as linhas da hierarquia: os *obá* da esquerda não podem fazer certos gestos autorizados, ao contrário, aos *obá* da direita. O *ogã* preside às grandes cerimônias públicas numa "cadeira" que continua em pleno Brasil o complexo cultural do trono; mas trata-se de cadeira que ele mesmo mandou fabricar e que, portanto, é da mesma idade que sua tomada de posição como *ogã*. O *babalorixá*, ao contrário, preside sentado numa poltrona que vem dos fundadores do santuário, que não é apenas mais bonita e mais confortável como também muito mais consagrada.

Quando uma filha-de-santo de outro santuário visita um *candomblé* em festa, será beijada sucessivamente do lado direito e esquerdo do rosto pelas filhas do terreiro, depois que estas entraram em transe e também no decorrer das danças extáticas; mas quando se trata de um sacerdote, então os tambores tocarão em homenagem um cântico de sua "nação", e irão até o ponto de modificar seus hábitos, tocando com os dedos em lugar de tocar com as varetas, se a "nação" do hóspede o exigir. Mas estes privilégios têm sua contrapartida em deveres ainda mais numerosos, que são adquiridos ao mesmo tempo que eles, e que se relacionam com os "irmão" do mesmo terreiro e com os *Orixá*.

Os privilégios se manifestam principalmente nos momentos da reunião, no decorrer das cerimônias religiosas, como expressão de uma convivência mais íntima com os santos²³; na vida cotidiana, porém, são as responsabilidades que predominam.

Encontramos aqui a lei da compensação ou — se preferirmos — o dom que exige um contradom. Aos visitantes estrangeiros, os *babalorixá* podem parecer uns fidalgos e as *ialorixá*

(23) O mesmo se dá com os Ioruba da África (W. R. BASCOM, *ibid.*)

umas "senhoras donas"; nada está tão afastado deles quanto a idéia de arrogância. O aumento do ser tem como contrapartida a necessidade de fazer reverter sua ampliação em benefício da coletividade que dirigem. O poder obtido se comunica, através deles, àqueles que se encontram em posição subalterna.

Certos brancos identificaram o *candomblé* com a *orgia*; ele é antes de tudo um sistema de *ética*. A elevação social não se realiza por meio de ruptura da solidariedade; constitui, ao contrário, a base mais sólida desta solidariedade. A comunhão não pode existir senão porque a participação é manipulada, dirigida, controlada pelo sacerdócio; apóia-se na irradiação daqueles que atingiram os graus superiores da existência devido a contato mais íntimo e freqüente com a força dos *Orixá*. O privilégio jamais constitui, pois, fenômeno estritamente sociológico ou símbolo coletivo; trata-se, isso sim, de uma definição do ser. Para possuí-lo sem perigo, cumpre possuir o poder místico necessário; de outro modo, a punição será imediata — doença, desgraça ou morte. O gesto de sentar em tal ou tal cadeira, de sacudir o *xerê*, de carregar o *axé* de Xangô, não são gestos sem perigo, a não ser que se tenha previamente adquirido certa participação com o *Orixá*, o que torna o gesto permitido. E, por outro lado, esta participação não é bem particular: a cadeira introduz certa ordem na festa, o movimento do *xerê* ou do *axé* se expande em bênção para todos os presentes. O dom (direito a esta ou aquela honraria) exige o contradom (utilizar a honraria em benefício da coletividade), e isto de maneira tão necessária e automática que não se sabe qual considerar primeiro, se o privilégio ou a obrigação. Na realidade, trata-se do verso e reverso da mesma realidade.

Até agora, não falamos senão das responsabilidades que existem no interior das confrarias. Há outras, e mais imperiosas ainda, as que se ligam aos *Orixá*. Os *Orixá* só subsistem na medida em que são adorados, em que recebem alimentos que os fortifiquem, em que as pedras são lavadas no sangue dos animais sacrificados, em que se encarnam em seus cavalos. O santo que já não cavalga é um santo que está desaparecendo; diz-se que voltou para a África. Continuam, pois, a funcionar aqui o dom e o contradom. É o *Orixá* que dá ou que aumenta o ser, mas por sua vez o *Orixá* necessita desse ser. Em certa medida, poder-se-ia definir o fenômeno religioso como um fenômeno de troca. Pois não há solidariedade possível sem intercomunica-

ção, sem prestações recíprocas, e a solidariedade religiosa — entre o homem e o sagrado — não faz exceção à regra.

III

Mas o princípio de ruptura aparece juntamente com o reflexo simbólico e a participação. O indivíduo não tem apenas um *Orixá*, possui também, e ao mesmo tempo, um espírito individual que o coloca em mundo distinto do mundo divino.

Chegamos a parte mais delicada deste capítulo, devido às falhas que surgiram na memória coletiva dos africanos da Bahia, falhas que foram cobertas por idéias não-tradicionais, tomadas ao catolicismo ambiente ou mesmo ao espiritismo: trata-se do estudo estrutural do indivíduo. Dispomos de duas publicações a respeito: a do P.º Frikel para a Bahia, a de René Ribeiro para o Recife²⁴. A primeira, embora mais completa, é discutível nalguns de seus elementos; a segunda, menor, é mais válida mesmo para fora do Recife. Há também dados avulsos, tirados de livros diversos, mas que não tratam do problema senão de maneira incidental. Finalmente, dispomos de informações pessoais. Infelizmente, em lugar de convergirem, informações e dados múltiplos são as mais das vezes contraditórios, pois os negros esqueceram tudo o que não estava estreitamente ligado ao ritual e se deixaram influenciar por idéias exteriores à mentalidade africana.

Do artigo do P.º Frikel, o que devemos reter é a distinção entre o santo da cabeça e o espírito ou, noutros termos, entre o *Orixá* e o *emi*.

O *Orixá* é um "santo", um "encantado", um ser exterior em suma, transcendente ao homem, embora este possa possuí-lo.

O *emi*, não; faz parte da natureza, é "uma espécie de vento", diríamos mesmo "um sopro".

Ao nascer, a criança traz uma alma; a divindade por sua vez, como já vimos, só penetra no corpo alguns dias depois do nascimento, permanecendo latente enquanto o *Orixá* não se manifestar por uma crise de "possessão". O *emi* é do mesmo sexo que o corpo, os meninos têm alma masculina, as meninas alma feminina; mas esta regra pode sofrer exceções e sem

(24) R. RIBEIRO, o. c., págs. 129-37, e PROTASIJUS FRIKEL, "Die Seelenlehre der Gêge und Nagô", Santo Antônio, 18-19, págs. 192-212.

dúvida é assim que são explicados os casos de pederastia passiva assaz numerosos em certos terreiros banto; mas constituem casos patológicos.

No entanto, um homem pode muito bem receber um santo feminino, Iemanjá por exemplo; e uma mulher um santo masculino como Xangô; o número de iniciados do sexo feminino ultrapassa muito os do sexo masculino, e a maioria das *iab* são possuídas por divindades masculinas. A alma se forma no ventre materno ou, uma vez que os negros crêem na reencarnação, penetra no feto depois da fecundação; possui, pois, um caráter que é o do antepassado reencarnado. O santo também pode ser herdado, mas isto, no Brasil, não é regra fundamental como na África. No entanto, o *babalão*, ao lançar o colar de Ifá ou os búzios de Exu para saber o nome do *Orixá* dono da cabeça, se diverte porque dois *Orixá* perseguem o consultante, disputam-no, até o momento em que um acaba por triunfar; interrogado sobre a razão da disputa, responde o *babalão*: um era o *Orixá* do pai, e outro o da mãe, e cada qual queria guardar para si a criança gerada pelo casal.

Mas, como se vê, ao contrário do que se passa entre os Iorubá, quando se herda o santo, a herança não é sempre pela linhagem masculina. E também se pode pertencer a este ou aquele santo (como já mostramos no decorrer deste trabalho), pela descoberta de uma pedra bizarra, pela maneira do nascituro aparecer no momento do parto, ou quando, num enterro, o *Orixá* da morta resolveu se apoderar de outro cavalo.

Há, pois, diferença muito nítida entre o *Orixá* e o *emi*. Ao possuímos um *Orixá*, estamos refletindo simbolicamente o mundo mítico; ao possuímos um *emi*, somos donos de uma existência que nos é própria, somos um indivíduo. É o que chamamos de princípio de ruptura, que distingue na realidade ambiente certo número de compartimentos separados. Temos, pois, com o conceito de *emi*, a razão da ruptura entre o mundo dos deuses e dos homens, o que determina um duplo sacerdotício, o do *babalorixá* (ou *ialorixá*) e o do *babalão*.

Mas esta alma será dupla ou simples? Sabe-se que entre os Fon o espírito ou *sé* se divide em dois, o *sêmedo* que morre com o corpo, e o *sêledo* que é imortal. Entre os Iorubá existirá distinção análoga? Os africanistas são assaz reticentes quanto a este ponto. Notam, todavia, a existência do conceito de *ori*, ao lado do conceito de *emi*²⁵.

(25) PARRINDER, o. c., pág. 137.

Os negros do Brasil são muito mais precisos a respeito, e René Ribeiro dá informações mais ricas do que Frikel. A crença na dualidade da alma seria mais forte no Recife do que na Bahia? Não; o frade franciscano, porém, só se interessava pelo princípio espiritual, conservando latente uma idéia que malgrado seu guiava as questões que formulava, e que era a seguinte: em que medida as concepções negras se aproximam ou não do cristianismo? De fato, o *ori* é menos a alma do que o princípio vital.

Todavia, *grosso modo*, a distinção dos conceitos se aproxima bastante da dos Fon, entre o *séledo* e o *sémédo*. Parece mesmo que o *ori* precede o *emi*, no desenvolvimento do corpo humano quando ainda no interior do ventre materno, pois o *ori* é a "cabeça", isto é, o espírito diretor que preside ao desenvolvimento e ao desabrochar do organismo.

Embora implantados na cabeça como o *Orixá*, o *ori* e também o *emi* são dele inteiramente distintos: o *Orixá*, com efeito, pode abandonar o indivíduo, voltar, tornar a partir, sendo que abandona o corpo muitos dias antes da morte, tanto se amedronta com os arrancos da agonia. O *ori* não: "o *orixá* baixa (na cabeça), o anjo da guarda pode se atastar, mas o *ori* é fixo".

No entanto, o *ori* não se confunde com o *emi*. Como veremos, há entre eles toda a diferença que separa uma alma material e outra, senão espiritual no sentido cristão do termo, pelo menos mais sutil — em todo o caso, uma alma inferior e uma alma superior. Em primeiro lugar, o *ori* pode enfraquecer no decorrer da vida, como o provam as doenças, as crises de loucura, etc.; daí a necessidade de praticar o *obori*, isto é, o ritual de "dar de comer à cabeça", para dar novas forças ao espírito fatigado, exaurido. O *emi* está fora de qualquer tratamento. Durante o sono, o *emi* pode deixar o corpo (embora tais viagens pelo espaço sejam perigosas, pois um feiticeiro pode se apoderar então dele); o *ori* não, caso contrário dar-se-ia a morte.

Finalmente, o *ori* desaparece ao mesmo tempo que o corpo, enquanto o *emi* é imortal; ainda erra um momento em torno do cadáver e é preciso celebrar a cerimônia do *axexé* para expulsá-lo da terra, incorporá-lo depois num vaso da *ilé-saim* para que permaneça tranquilo e receba as homenagens, as oferendas sangrentas dos vivos. Mas este *ori* mortal, que precisa ser alimentado, e cujo termo que o designa significa em ioruba "cabeça", não constitui a cabeça corpórea do indivíduo; con-

siste na inteligência, na sensibilidade, na vida psicofísica; consiste, numa palavra, no espírito por oposição à alma.

Já que os descendentes de africanos do Brasil as distinguem de maneira tão nítida, trata-se de duas "almas" diferentes? Ou de duas partes da mesma alma? Mas colocada desta maneira, a questão não é tipicamente ocidental? Não estaremos introduzindo no *candomblé* uma lógica que é a nossa lógica?

Há um fato, porém, que parece ligá-las uma à outra muito estreitamente. O feiticeiro pode se apoderar do *emi* de uma pessoa para transformá-la em seu escravo, com o fito de perpetrar maldades; o *vodum* do Haiti tornou familiar aos franceses a noção de *Zumbi* das Antilhas; a mesma idéia é encontrada na Bahia.

O P.^e Frikel fala dos *ara-ourum*, isto é, das almas dos mortos que estão sob o domínio de Exu, princípio do mal; aborda a noção de *ninfa*, dando as duas definições fornecidas por seus informadores: "*Ninfa* é uma magia destinada a fabricar espíritos maus"; e "*Ninfa* não é um *Orixá*. *Ninfa* consiste num grande sacrifício que fabrica os espíritos maus, toma-os consigo durante sete anos e em seguida vão para o *Vudá*".²⁷

O autor, porém, dá a estas frases um sentido metafísico que não possuem, pois não se trata da idéia católica das almas penadas que após a morte ficam sob a autoridade do diabo. Trata-se de um ritual mágico para separar o *emi* do corpo, a fim de fazê-lo servir aos maus desígnios do feiticeiro²⁸ (seja no decorrer da vida do indivíduo, seja imediatamente após a morte; os textos de R. Ribeiro se referem ao primeiro caso, os do P.^e Frikel parecem aludir antes ao segundo caso). Ora, se o indivíduo ainda está vivo, mas o feiticeiro lhe comeu a alma, passa a viver como sonâmbulo, não tem mais espírito próprio, fica vazio tanto de inteligência quanto de sensibilidade.

(26) R. RIBEIRO não emprega o termo de *emi*, mas sua distinção entre o *ori* e o "princípio espiritual" corresponde, no fundo, à distinção que formulamos aqui.

(27) O termo *ara-ourum* existe na África; mas os de *Ninfa* e de *Vudá* me são inteiramente desconhecidos e, que eu saiba, nenhuma pessoa que faça parte de *candomblé* os utiliza. No entanto, deve existir certamente um termo para designar a ação de fabricar estes *Zumbi*.

(28) Idéias análogas são encontradas entre os descendentes dos Ioruba, em Cuba. A magia, porém, encontra-se aí entre as mãos dos Congo: L. CABRERA, *o. c.*, cap. VII. Para a África daomeana, ver MAUPOIL, *o. c.*, págs. 397-98.

Há como que uma indicação de que *ori* e *emi* se ligam, a perda do *emi* se traduzindo automaticamente por uma doença do *ori*, a loucura; não pretendemos, porém, explicitar mais aquilo que não deve ser explícito.

Existe um anjo da guarda ao lado da alma: *Eleda*. A que corresponde este novo termo? Aqui são mais frequentes as confusões e mais contraditórias as informações colhidas.

João do Rio distingue nitidamente *Eleda* dos *Orixá*; diz que aqueles são intermediários entre os *Orixá* e o indivíduo, mas que não são espíritos maus; ao contrário, protegem a pessoa contra o mal²⁹. O P.^o Brazil compreende-os como "anjos", portanto também como intermediários, mas cita entre eles *Agé* ou *Agué*, cujo trabalho consiste em se introduzir na pele das aves de rapina para sugar-lhes o sangue, o que pareceria indicar que tais intermediários tanto podem praticar o mal como o bem, não constituindo forçosamente "anjos da guarda"³⁰. Para René Ribeiro, são entidade que acompanham e protegem o indivíduo, embora relativamente sem força contra o poderio dos *Orixá*, dos *Egum* e mesmo dos feiticeiros.

Alguns destes informantes pensam que se trata de espíritos de antepassados enviados pelo deus supremo *Olorum*, e que voltam para perto deste depois da morte da pessoa; esta interpretação seria mais propriamente africana³¹. E René Ribeiro mesmo compara-os com os *djoto* de Daomé (definidos por Herskovits como "guardiães ancestrais que protegem seus descendentes"³²).

É possível encontrar-se uma idéia daomeana entre os Iorubá? Em que medida os brasileiros de cor não misturaram aqui esta concepção africana de antepassados protetores com a idéia católica do anjo da guarda? Misturando-a ainda mais com a teoria espirita, a qual afirma que um "espírito de luz" acompanha cada médium para ajudá-lo a se desembaraçar das influências da matéria?

(29) JOÃO DO RIO, *o. c.*, pág. 14.

(30) P.^o BRAZIL, "Le fétichisme des nègres du Brésil", *Anthropos*, III (1908) (Angiologia). Não podemos de forma alguma aceitar a confusão do P.^o Brazil tanto mais que em país iorubá *Ajé* significa feiticeira (a feiticeira podendo, também, se transformar em pássaro ou outro animal). A feiticeira está muito longe de ser um anjo da guarda.

(31) RENÉ RIBEIRO, *o. c.*, pág. 130.

(32) HERSKOVITS, *Dahomey*, II, pág. 234.

Passando do Brasil para Cuba, onde são encontradas as mesmas etnias que na Bahia, aí torraremos a ter a noção de *Eleda*, mas com sentido ainda diferente:

"Eleda, oni, ori. Eleda é o que pensa, sim; vê, vela, está sempre kuni-kuni. Guia e decide nossa vida. O que está na cabeça é o Espírito, é o santo: a cabeça se chama Ori e também Eri, o que se diz de muitas maneiras. Através de Eleda, temos todos os filhos de Deus na cabeça. Temos todos um anjo, um anjo da guarda, Eleda de cada um... Os brancos finos não cuidam, como nós, da cabeça, não lhe dão alimentos! Não se lembram mais, não sabem que ali está plantado o anjo, que ali vive Eleda... Obatalá governa todas as cabeças; dizer Eleda é o mesmo que dizer Obatalá"³³.

Como se vê, este texto conserva toda a confusão que existe no espírito daqueles que falam em *Eleda*. Confusão entre *Eleda* e *Ori*, confusão entre *Eleda* e *Orixá*, identificação enfim de *Eleda* e *Obatalá*. Estas diversas confusões provêm do fato do termo *Eleda* significar em nagô: criador.

Encontramo-lo, pois, na África empregado em contextos diferentes: Dennet, por exemplo, o utiliza ora a propósito de Ilérún, ora de Obatalá, os quais criaram o mundo com tudo o que nele se contém; mas também a propósito do culto de Ifá, *eleda* sendo então o Fa individual, que dirige a vida daquele que se iniciou no culto, e que foi fabricado pelo *babalaô*³⁴.

Por fim, para aumentar ainda a confusão, a maior parte, senão todos os meus informantes identificam *eleda* com o *Orixá* individual. Lembremos que na cerimônia de "dar o nome" que fecha o ritual de iniciação, cada *iaô* recebe de modo sobrenatural o nome do dono de sua cabeça, que é a *manifestação que pertence propriamente a ela* deste ou daquele santo. Este *Orixá* está sempre no *ori*, mesmo quando não se revela exteriormente por um transe (podendo mesmo deixar um momento o corpo, por exemplo durante o sono, o que provoca os sonhos). É daí vigia seu cavalo, ajuda a passar os obstáculos encontrados no caminho da vida, guia-o ao longo da existência, protege-o (quando o iniciado se desempenha bem de seus deveres) ou castiga-o (quando não desempenha fielmente todas as obrigações).

(33) L. CAMBIER, *o. c.*, pág. 391.

(34) DENNET, *o. c.*, pág. 17, para o primeiro significado do termo; pág. 86, para o segundo.

É, pois difícil precisar o pensamento exato dos negros da Bahia ou dos negros do resto da America sobre o que entendem por anjo da guarda e sobre a razão de lhe darem o nome de enador, *eleda*. Pois há numerosos protetores possíveis, desde os espiritos dos antepassados até as dividades familiares. O *emi* mesmo, entre os ioruba, é ao mesmo tempo alma e anjo da guarda³⁵.

É possível que o informante de René Ribeiro pertença a uma nação daomeana, e daí a identificação do anjo da guarda com o *djoto* que também é considerado como um criador da criança³⁶. Na Bahia, tendo desaparecido o costume de se tirar o Ifá, a passagem do termo *eleda* para os *Orixá* pessoais pode disso ser consequência. Em suma, todas as confusões seriam provenientes de desejarem os negros pensar seus dogmas africanos através dos quadros da teologia católica, o que nem sempre constitui coisa fácil.

Seja como for, é difícil maiores esclarecimentos a respeito. Sabe-se que todo individuo possui, além de seu *ori*, de seu *emi* e de seu anjo da guarda, um último elemento constituinte, o *Orixá* (este último podendo ser confundido muitas vezes com o anjo da guarda). Por meio do *ori* e do *emi*, o individuo se separa do resto do cosmos para formar um mundo à parte; por meio do *Orixá*, ao contrário, torna-se reflexo e símbolo do divino. A estrutura psíquica do homem repete então a estruturas das realidades sobrenaturais.

Gérard de Nerval deu a uma coleção de suas novelas o título significativo de "Les filles de feu". Existem também as filha da água, do ar ou da terra. Bachelard, estudando recentemente as formas de imaginação, reconhece que cada elemento da natureza determina formas diferentes de sonho, de sensibilidade, de volúpia. Hoffmann é para ele o homem do fogo, Swinburne o da água, Nietzsche o do ar, enquanto Huysmans reflete a matéria mineral. Cada elemento, porém, pode revestir caracteres diferentes; a água, por exemplo, pode ser viscosa, espessa, turva, como que coagulada, ou ao contrário carícia leve, transparência líquida, pode deslizar musicalmente — há grande diferença entre a água sombria de Edgar Poe e a água branda de Swinburne. A fonte que canta em sua concha de mármore não atrai o mesmo individuo que vai sonhar ao pé dos lagos

(35) PARRINDER, o. c., pág. 137.

(36) MAUPOIL, o. c., pág. 385 (*djoto* é dado como significando "pai criador").

taciturnos em que se decompõem folhas mortas e corpos de afogados³⁷.

Bachelard, contudo, não tem razão quando separa esta imaginação ou sensibilidade "natural" de uma imaginação e sensibilidade culturais³⁸. Pode haver, sem dúvida, oposição entre de um lado alegorias, símbolos, mitos fornecidos pela tradição a um individuo, e de outro lado seu "eu" profundo; as imagens dos poetas podem não refletir o caráter verdadeiro deles, podem ser apenas uma série de artificios, e assim se dá com Ronsard.

De qualquer modo, pode também existir uma "cultura" das diferenças individuais e é justamente o que se passa no *candoble*, embora à primeira vista esta afirmação possa causar espanto. O *babalaô* não confere este ou aquele *Orixá* — o do raio, o da água doce feminina, ou o do ferro — ao consulente de acordo com os caracteres subjetivos deste; são as metades de nozes ou os búzios que respondem.

Mas todos os baianos são concordes em reconhecer que a qualidade principal do *babalaô* é a intuição, e que quer dizer: o pressentimento ou a descoberta, por baixo dos disfarces sociais, da verdadeira personalidade, da personalidade profunda do consulente.

Muitas vezes, ainda mesmo antes de consultar o colar ou os búzios, o *babalaô* sabe e diz a seus familiares o nome do *Orixá* que parece ser o da pessoa que deseja saber o nome do dono da sua cabeça. Quem nos afirma que este conhecimento prévio não influi inconscientemente nos gestos da mão, e por meio destes no modo pelo qual vão cair as meias-nozes ou os búzios?

Para decifrar o significado dos *odu* é preciso, como já dissemos, interpretar as legendas próprias a eles; o *babalaô*, nesta interpretação, não será conduzido pela intuição que possui do verdadeiro caráter de seu consulente? Uma objeção pode ser feita, a de que os *Orixá* são herdados no interior de uma família, que geralmente se possui a divindade que já pertencia ao pai ou à mãe. Mas o caráter também não é herdado? Se a mãe, por exemplo, é uma "filha do fogo", não há possibilidade de que o filho também o seja?

(37) BACHELARD, *La psychanalyse du feu, l'eau et les rêves, l'air et les songes, la terre et les rêveries de la volonté, la terre et les rêveries du repos*.

(38) R. RASTIDE, "Psicanálise da Matéria", *Anhemi*, 19, págs. 19-32.

A civilização africana nos aparece, em suma, como uma cultura da sensibilidade "natural" estudada por Bachelard. O indivíduo não repete os gestos dos deuses apenas no transe, na dança extática, mas também em sua vida cotidiana, em seu comportamento de todos os dias. Existe, é certo, ação e reação incessantes do natural sobre o cultural, do cultural sobre o natural. Um informante de Maupoil lhe dizia: "O objeto do desejo, eis o *vodum* de cada um de nós", ou ainda: "Teu *vodum* se encontra em teus próprios rins"³⁹; não podia ser melhor expressa a idéia de que, antes de ser fixado na cabeça, já se encontra o *Orixá* na alma profunda, no inconsciente da pessoa, e que todo indivíduo está realmente predeterminado, como que por uma espécie do desejo que surge de todo o seu ser, à violência do fogo, aos ósculos da chuva, ao abraço amoroso da água. Mas 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. Permitam-nos citar um texto de René Ribeiro que descreve fenômenos análogos no Recife (com a diferença de que o *babalô* aqui cede o lugar ao *babalorixá*):

"Pertencer a uma dessas divindades individualizadas tem significado particular para o indivíduo, como indicio de boa sorte, ou de poder mágico... — pressupostos que por certo influenciarão sua conduta... De outro lado, a crença na possibilidade de interação entre a personalidade dos fiéis e a dos *orixá* é que faz considerarem bons trabalhadores aos 'filhos' de Ogum; ou turbulentos, imperiosos, aventureiros aos 'filhos' de Xangô; ou vaidosas, inconstantes e volúveis as 'filhas' de Oxum, ou austeros aos 'filhos' de Odé, ou extremamente bondosos e tolerantes aos de Orixalá; ou tolerantes mas implacáveis aos de Nanamburucu — os sacerdotes demonstrando fino julgamento e percepção nos traços mais salientes da personalidade dos possíveis fiéis e atribuindo-lhes, nessa base, divindades cujo caráter mitológico se ajusta a suas personalidades... Certo *babalorixá*, dos mais prestigiosos no Recife, é explícito em atribuir a tais 'signos do nascimento' as diferenças individuais entre cada filho de Xangô ou de Abaluaiê ou de Odé, Iemanjá, Orixalá, etc. Em suas próprias palavras, 'pensa-se que a pessoa por ser filho de Xangô ou de Iemanjá seja assim ou assado'; no entanto, dois filhos do mesmo santo podem ter a índole diversa, como dois filhos do mesmo pai nunca são iguais; o que a pessoa é depende do *odu* saído para ele no nascimento...⁴⁰

(39) MAUPOIL, o. c., pág. 61.

(40) R. RIBEIRO, o. c., págs. 124-25.

Este último trecho da frase é significativo: com efeito, o indivíduo está na encruzilhada de dois mundos: o de seu destino pessoal, da sua idiossincrasia pessoal, e o da ligação com a divindade, o de sua psicologia profunda. No momento, é o segundo elemento apenas que nos interessa. A interação entre o natural e o cultural se manifesta aí nitidamente, o homem, pelo seu "desejo" aspira a este ou àquele *Orixá*, e o *Orixá*, por seu turno, modela este "desejo". Um sem-número de exemplos poderia ser citado.

Tomaremos apenas o caso das "filhas da água", ou mais exatamente da água salgada, pois Bachelard se recusa a encarar o mar como um elemento que tenha correspondência com a sensibilidade humana; não se pode, diz ele, senão fustigar o mar como fez Xerxes, o mar não fala em nosso íntimo. O oceano não contém a carga lírica da água doce, pode suscitar narrativas de aventuras, mas não mitos de intimidades: "O inconsciente marítimo é um inconsciente falado, um inconsciente que se dispersa em narrativas de aventuras, que não dorme e que, por conseguinte, perde imediatamente suas forças oníricas". Na realidade, existem na Bahia numerosas filhas do mar, em tão estreita intimidade com o oceano que banha a cidade, que algumas vezes se oferecem em sacrifício a Iemanjá. Em geral, estes casos de afogamento, voluntários ou não, são racionalizados como castigos; trata-se, na verdade, de um apelo profundo do "eu". As filhas de Iemanjá devem prestar particular atenção ao se banharem no mar, a água tem redemoinhos, vira, revira, sobe como uma carícia prolongada, como um abraço salgado, e leva-as embora. E principalmente se a divindade do mar recusou o presente — o que algumas vezes acontece — atirando-o à margem, pode-se estar certo de que vira, revira, sobre como uma carícia prolongada, como um apaziguar-lhe a cólera, é necessário um sacrifício humano. Contaram-nos várias vezes a história de uma filha de Iemanjá que, sentindo elevar-se cada vez mais imperioso o apelo que vinha das profundas de seu ser, partiu como uma sonâmbula para os rochedos batidos pelas ondas e, depois de ligeira hesitação, atirou-se ao mar; foi salva nesse instante preciso por gente que passava, e trazida sem sentidos para a margem. No Rio de Janeiro, em 1938, um comissário de polícia recebeu a visita de um homem que lhe trazia a seguinte carta, deixada por sua mulher que se matara:

"Meu querido esposo Cezarino. Saudades muitas. Escrevo-te para Niterói, será a última porque vou jogar-me n'água. Eu sempre ouço uma voz me chamar para morrer. Não sei quem seja, mas eu vou. Se Deus quiser o meu corpo não será encontrado nunca, pois eu além de tomar um remédio levarei comigo uma pedra para afundar n'água assim que cair... Sabes que eu sou da água, não sabes? Quando eu chorava, não podia dizer o que sentia — era a voz que eu ouvia"⁴¹.

Nem todas as pessoas se comportam de maneira tão dramática. Mas estes dois casos, pelo seu próprio exagero, mostram bem a ligação entre o caráter do indivíduo e seu *Orixá*. Na verdade, a divindade pessoal é antes um apelo do que uma imposição da sociedade. E esta ligação é reconhecida pela coletividade inteira dos fiéis.

Os sociólogos norte-americanos insistem muito no que designam como "expectativa de comportamento". Pois bem, a expectativa de comportamento, no *candomblé*, está regulada pelo que se conhece do *Orixá* da pessoa, e do "papel" místico que o *Orixá* lhe impõe, e não, como entre nós, pelo que sabemos do passado dela ou do "papel social" que ela está chamada a desempenhar.

Mas vimos que o *Orixá*, embora individualizado, se apresenta na mitologia como um "complexo", isto é, a todo *Orixá* está ligado um (ou vários) Exu, assim como um *erê*. Uma vez que a estrutura do homem reflete a dos deuses, devemos encontrar o mesmo "complexo" nele. "Aquele que tem seu Santo, tem também seu Exu e seu Erê", é o que se ouve muitas vezes dizer na Bahia. Alude-se, em geral, às pessoas iniciadas. Mas, embora a maioria dos indivíduos nunca tenha consultado o *babalaô*, não deixa de ser verdade que, teoricamente, todo indivíduo tem seu "santo". O *Orixá* pode não estar fixado, isto é, não está controlado pelo grupo, mas encontra-se latente apenas na cabeça; assim também muitos ocidentais não se preocupam com seus anjos da guarda. O Santo não deixa, por isso, de estar no interior do indivíduo. A estrutura psíquica: *Orixá-Exu-Erê* é também, teoricamente, uma estrutura constante, um elemento permanente da definição da personalidade.

Que sentido tem a afirmação de que todos os indivíduos possuem seu Exu? É possível, em primeiro lugar, que se trate do

(41) *Diário da Noite*, Rio, 12-outubro-1938, citado por A. RAMOS, o. c., págs. 322-23.

Exu exterior, "compadre" que guarda a casa e protege seus habitantes. Exu de barro e azeite-de-dendê colocado atrás da porta da entrada ou no seu limiar. Pode também se o Exu da adivinhação, que substitui Ifá prestes a desaparecer, o que explicaria a frase de um de meus informantes: "Exu é o nosso anjo da guarda", querendo dizer com isso que, a partir do nascimento, somos governados pelo *odu* que nos coube, isto é, por uma palavra de Exu.

Finalmente, pode também ser o Exu ligado ao nosso *Orixá*, servidor especial deste, que vive a seu lado em nossa cabeça e que, além disso, se manifesta por crises do mesmo modo que o santo. O *babalorixá* (ou a *ialorixá*) devem ficar vigilantes para não confundir os dois tipos de manifestações, a do "deus selvagem" e a do Exu que o acompanha.

Um exemplo desta distinção é encontrado na reportagem de Clouzot: "Nestor, que foram buscar na cozinha, chega resmungando... acende incenso sob o nariz da filha-de-santo e vai-se embora murmurando com veemência: — Não é um santo que está se manifestando, é quando muito o Exu de um Santo"⁴². E vimos Sofia acusar o *babalorixá* que a tinha "feito", de, por maldade voluntária ou engano, ter fixado em sua cabeça um Exu do séquito de Ogum, quando este era o seu santo verdadeiro.

Por outro lado, conhecemos um *babalaô* do terreiro banto (ou que se pretendia tal), que afirmava que os búzios lhe revelavam grande quantidade de filhos de Exu; mas tinha "vergonha" de lhes contar; escondia cuidadosamente a verdade, guardando-a para si, e como todo Exu pertence ao séquito de uma divindade, dava como *Orixá* da cabeça o nome daquele ligado ao Exu em questão. Dois modos de agir diferentes. Mas que, um e outro, repousam na mesma base, no mesmo princípio de associação.

Não temos de escolher entre três sentidos diferentes, pois o negro da Bahia guarda, numa espécie de halo afetivo estes diversos significados simultaneamente, empregando mais um ou outro conforme as circunstâncias; se lhe pedissem para escolher,

(42) CLOUZOT, o. c., págs. 169-70.

responderia sem dúvida: Todo Orixá tem vários Exu; por que não teríamos também vários?⁴³

O erê individual aparece nitidamente nos iniciados, em particular após os transes, para adoçar a violência destes e fazer os "cavalos" voltarem lentamente ao estado normal. Desempenha um papel de amortecedor. É mais difícil saber o que ocorre com as pessoas não-iniciadas.

Se a introdução do erê no corpo das iaô se desse durante os ritos de iniciação, não haveria razão para pensar que existiria em qualquer um, em estado latente, antes dos mesmos ritos; mas não há tal. Existe também virtualmente em cada um de nós. Contudo, a única informação que alcancei — e indireta — sobre sua função, provém de um membro de candomblé banto, e cito-a portanto sob toda as reservas. "Temos todos um Ibeji dentro de nós". A reserva provém de que, embora os ibeji sejam espíritos infantis como os erê, não se confundem com estes.

Pode-se perguntar todavia, mas sem apoiar muito na questão, se não existiria no pensamento de alguns fiéis certa sobrevivência vaga, meio apagada, da idéia da primitiva dualidade, o "gêmeo" sendo uma duplicata de sexo diferente que permaneceria dentro do homem, como o dya dos Bambara⁴⁴. Todavia, meu informante não chegava até essa idéia, não pensava senão na existência latente de um espírito infantil.

A conclusão a que chegamos é, pois, de que em planos diferentes do real são encontradas as mesmas entidades. Os Orixá, os Exu e os erê existem fora de nós, constituindo o mundo divino, e ao mesmo tempo dentro de nós, constituindo parte de nossa estrutura íntima.

(43) No mundo divino, encontramos a ligação Exu-Ogum. No indivíduo, ao contrário, Ogum só aparece como um elemento estrutural do ser (salvo, naturalmente, se for ele o dono da cabeça). Aparece no mundo das "dependências" do ser como o protetor da propriedade. Para impedir um feiticeiro de praticar o mal, basta dar a pessoa ou o objeto a Ogum: Ocurin de Ogum δ (este homem é de Ogum), O ilê de Ogum δ (esta casa é de Ogum), A môbirin de Ogum δ (esta mulher é de Ogum), O axô de Ogum δ (estas vestimentas são de Ogum), etc. (ver GONÇALVES FERNANDES, O sincretismo religioso no Brasil, págs. 13-15).

(44) Cf. GRIAULE, *o. c.*, pág. 185. DIETERLEN, *o. c.*, págs. 55-59.

O princípio de ruptura⁴⁵ pode à vontade separar o cosmos em departamentos diferentes e estratificados, mas é possível encontrar nalguns deles as mesmas realidades; tomam, bem entendido, formas um pouco diferentes, de acordo com a natureza do compartimento em que funcionam. O sagrado é ao mesmo tempo transcendente e imanente.

(45) O termo usado pelo A. é "principe de coupure", que traduzimos por "princípio de ruptura", embora não muito satisfeitos com tal tradução mas sem no momento encontrar outra melhor (nota da tradutora).

CONCLUSÕES

Metafísica e sociologia

É indubitável que a mitologia africana foi repensada muitas vezes em termos cristãos, no novo meio brasileiro em que penetrou.

Xangô Dadá não baixa porque está tão ligado ao fogo que se voltasse à terra, esta se incendiaria e seria destruída pelas chamas. Ora, esta é justamente a lenda de S. João Batista que adormece a 24 de junho e não acorda senão depois de passada sua festa, ato de sabedoria divina, pois se não dormisse a terra seria nesse dia destruída por enorme incêndio¹.

Tanto no Brasil quanto na África, Iemanjá faz surgir os raios de seus seios que aperta entre as mãos, mas a seu mito se acrescentaram elementos tomados às lendas medievais².

Expulso da casa paterna, à qual volta com o corpo coberto de chagas, de cicatrizes, de pústulas sangrentas, depois de ter sofrido solto pelo mundo, o jovem Omolu repete para os africanos da Bahia a parábola do Filho Pródigo³.

Mesmo multiplicando-se os exemplos, não aprenderíamos grande coisa pois estamos sempre diante de mitos acabados, já

(1) R. BASTIDE, "O batuque de Porto Alegre", *o. c.*, pág. 198. A respeito da lenda católica, ver CÂMARA CASCUDO, *Dicionário de folclore brasileiro*, pág. 238, assim como a cantiga popular das zonas rurais do Brasil:

Se S. João soubesse	Minha Mãe, quando é meu dia?
Quando era o seu dia	— Meu Filho, já se passou!
Descia do céu à terra	— Numa festa tão bonita
Com prazer e alegria,	Minha Mãe não me acordou?

(2) E. CORREIA LOPES, "Branco e negro, uma lenda medieval e um mito de Iemanjá", *Revista do Brasil*, agosto de 1940, págs. 43-46.

(3) PIERSON, *Branco e pretos na Bahia*, págs. 375-76.

constituídos em seu curioso sincretismo, em todos estes casos, e não diante de mitos em construção, *in statu nascendi*.

Seria possível assistir a esta gênese nem que fosse uma vez? Seguir a evolução sociológica que nos conduz da narrativa transportada da África até sua forma nova luso-brasileira? Sim, mas muito raramente, confesso. De qualquer modo, há um caso em que, de certo modo, podemos ver se realizar diante de nós esta metamorfose.

Nos *candomblés*, a luta dos indivíduos em torno do poder se traduz por um combate entre divindades que defendem seus filhos, mas que, ao dar a vitória a estes, aumentam seu próprio *mana* — assemelhando-se assim à luta dos gregos e troianos em Homero. Os conflitos que durante um tempo mais ou menos longo podem atirar os diversos sacerdotes uns contra os outros, "mãe-pequena" contra *ialorixá*, *ogãs* contra *sidagãs*, etc., se exprimem pela luta entre marido e mulher, Xangô contra Oxum, ou pela luta entre dois irmãos, rivais: Xangô contra Ogum. O que equivale a dizer que os conflitos podem dar nascimento a mitos novos, ou pelo menos transformam os mitos antigos. Por exemplo, o mito que citamos de Xangô marido farrista que abandona Oxum para correr atrás de todas as mulheres, não pode subsistir na Bahia onde Oxum tem fiéis particularmente poderosos. Assim também o mito de Xangô encontrando Oxum no caminho e se precipitando sobre ela para violentá-la, no que é sustado por Exu que, passando por ali, lhe barra imediatamente o caminho, impedindo a união sexual, não pode existir em santuários em que as mulheres sobrepujam os homens. O mito sofrerá então uma mudança: não foi Exu que impediu Xangô de violentar Oxum; para mostrar quão profundo era seu amor, Xangô voluntariamente dormiu aos pés dela uma noite inteira, respeitosamente, sem tocá-la. Assim também uma informante, no esforço de evitar uma associação muito próxima entre o terreiro e a sociedade dos Egum, cujo poder ameaçadora, me explicava que se a *ilé-saim* está afastada do resto do santuário, não é, como eu pensava — pensamento verdadeiro dos africanos — porque os Orixá têm medo e fogem dos mortos, mas para dar uma mostra de respeito dos mortos pelas divindades. A distância espacial não traduziria o medo, seria o sinal simbólico do respeito. E no entanto, traduzindo tais representações religiosas em termos sociológicos, teremos *ipso facto* a subordinação dos *oge* à *ialorixá*.

mitos se desenvolvendo, e transformando (no presente) a distância dos indivíduos

Na medida em que reage sobre a mitologia ortodoxa para modificá-la, a luta dos indivíduos ou dos grupos sociais na Bahia vai nos ajudar, cremos, a melhor compreender o que deve ter ocorrido na África e de que maneira a história desagrega a metafísica.

Com efeito, uma série de fatos mostra a persistência no Brasil de fragmentos da metafísica esboçada por Ogotemmel em suas conversas com Griale: a dualidade da divindade primordial, a desordem se introduzindo no mundo devido à perda desta dualidade e à distinção dos sexos, a importância dos números, do ferreiro, do arceiro, do carneiro, dos gêmeos... Mas existe também toda uma proliferação de mitos que nada têm que ver com esta metafísica, e ligados a ritos da mais alta importância.

Não há dúvida de que a modificação que se processou na Bahia não fez mais do que continuar um movimento já iniciado na África, no território dos povos ioruba. O problema que assim se coloca é o de saber como e porque a metafísica se degradou em mito — em termos diferentes, problema no gênero daquele colocado por Bergson em *Les deux sources de la Morale et de la Religion*: como e porque, a partir de um mito-resposta a um problema biológico, chegou-se a tal multiplicação e proliferação de imagens.

É justamente então que o exemplo da Bahia nos parece particularmente esclarecedor. A história dos homens se introduz na metafísica e, com ela, toda a contingência das lutas políticas, das batalhas de clãs, dos choques de ambições de sacerdotes.

Com efeito, não esqueçamos que os Orixá, ao mesmo tempo, simbolizam as forças da natureza ou os compartimentos da realidade, e também os antepassados dos clãs ou das linhagens — clãs e linhagens que foram rivais.

Frobenius distingue dois Xangô: o Xangô-carneiro que cospe fogo, e o Xangô-cavaleiro, distribuidor de justiça. Acredita que se trata de duas divindades muito diferentes sob o mesmo nome, pertencendo a etnias que entraram em contato, que se fundiram uma na outra ou que estabeleceram um pacto de aliança:

A lenda distingue nitidamente duas dinastias, das quais uma, a mais antiga, e mais tarde expulsada pela segunda, liga-se à divindade de cabeça de carneiro assim como à terapêutica mágica, sendo que a segunda introduziu o deus-cavaleiro e, principalmente, a obrigação de bem fazer e de viver de acordo com o bem.

A segunda dinastia que, avançando do norte, firmou sua dominação sobre todo o país ioruba pelo menos durante algum tempo, será encarada de maneira mais completa quando estudarmos a disseminação das civilizações do Saara e do Sudão durante a Idade Média⁴.

A lenda de Sakpata (Omolu, Shankpanna), narrada pelo mesmo autor⁵, denota igualmente o encontro de um culto vindo do exterior, desta vez do país Mahi, com o sacerdócio real dos Nagô. Sabe-se que os reis da Nigéria proibiram em dado momento o culto de Shankpanna⁶ e que os sacerdotes desta divindade se vingaram espalhando a varíola pela região. Esta luta pelo poder, pelo prestígio ou pela persistência ao menos, é encontrada nos mitos de Sakpata, de acordo com as versões apresentadas pelos etnógrafos. Vê-se nas narrativas como o culto desta divindade tomou, em certas famílias, o lugar do culto de Oroum, o Sol.

A família foi então consultar o sacerdote de Osoko. O sacerdote de Osoko lançou os búzios. E disse: "Daqui por diante, realizai o sacrifício que antes realizastes para Oroum. Deveis realizá-lo como antes. Mas, daqui por diante, não será para Oroum, mas para Shankpanna, porque Shankpanna-aero é o mesmo que Oroum. Trazei daqui por diante o bracelete de búzios de Shankpanna". Todo o mundo assim fez. Depois disso, tiveram um número satisfatório de filhos que viveram⁷.

Os mitos de Ogum narrados por P. Verger mostram também um caso de aliança entre duas famílias e duas divindades, Ogum e Odoudouma⁸, depois de uma batalha e da distribuição do saque (ainda hoje os sacerdotes de Ife se pintam ao mesmo tempo de branco, cor de Odoudouma, e de preto, cor de Ogum), e um caso de substituição de culto: a aldeia de Ishédé é composta em quase sua totalidade de filhos de Ogum, mas estes são descendentes de um povo invasor e, antes de comemorar seu antepassado divino, ofereciam sacrifício a Onilé que anteriormente dominava a região.

Aquilo que Bergson chama de proliferação mítica aparece, pois, ligado aos acontecimentos e aos casos da história, no caso

(4) FROBENIUS, *Mythologie de l'Atlantide*, págs. 183-84.

(5) *Ibid.*, págs. 193-96.

(6) PARRINDER, *o. c.*, págs. 65-66.

(7) FROBENIUS, *o. c.*, págs. 196-97.

(8) P. VERGER, *Dieux d'Afrique*, págs. 178 e 180. Cf. também DENNET, *o. c.*, pág. 171, "La lutte d'Ogum et de Xangô".

Talvez isso seja a formação de todos os mitos do mundo !!!

que nos ocupa. Mas este tropicalismo de imagens, esta exuberância de novos símbolos desenvolve-se nos quadros da antiga metafísica. É possível que cheguem com o tempo a asfixiá-la — como a hera agarrada à árvore que morre sob este abraço de folhas verdes. No entanto, o lugar dos galhos arrancados pela tempestade, ou o tronco, conservam ainda, sob a invasão da planta parasita, o esboço do que fora a árvore no passado.

A mitologia se compõe de estratos superpostos que têm uma idade, uma cronologia. Embora por toda a parte conservadora, a religião não é coisa morta; evolui com o meio social, com as transformações de lugares ou de dinastias, forma novos rituais para responder a novas necessidades da população, ou a interesses diversos das famílias dominantes. Todas estas transformações, todas estas reviravoltas de regime ou revoluções de palácio, como a água das inundações, deixam ao se retirar camadas de mitos novos, muito embora conservando o respeito pela tradição arcaica. É pois o verdadeiro trabalho de arqueólogo, explorando os estratos sociais mais e mais profundos, que o sociólogo deve se entregar em país Ioruba, para tornar a encontrar as grandes linhas de uma metafísica africana⁹.

As excrescências são tão numerosas, tão ricas e também tão variadas, de uma "nação" para outra ou de uma confraria para a vizinha¹⁰, que parece impossível, a não ser que o acaso favoreça, penetrar até o cerne mais profundo: fica-se literalmente submerso pelas histórias contraditórias das divindades. A tradição não está no pensamento inicial; ela reflete apenas o vaivém caótico das decadências e ascensões que sofrem os diferentes mitos, e assim o ilogismo da mentalidade primitiva não é uma norma da inteligência, é um produto da história.

Em certa medida, a Bahia aqui se mostra privilegiada. Foram apenas fragmentos da complexa mitologia africana que vieram ter ao Brasil; o trabalho de desbravamento é em parte facilitado por uma primeira fragmentação do bloco compacto com o qual

(9) A respeito das ligações entre história e mito na África, ver a discussão entre Biobaku e Baier (*Présence africaine*, VIII, 1956, págs. 120-32).

(10) As divergências míticas segundo as confrarias são muito visíveis na obra de Herskovits sobre o Daomé; até as genealogias divinas mudam, conforme o pesquisador se dirige aos sacerdotes do céu ou aos da terra. A rivalidade dos sacerdotes leva à elevação de certas divindades em detrimento de outras, elevações e rebaixamentos que mudam naturalmente de um para outro sacerdócio.

se defronta o etnólogo na África. Por exemplo, o poste central existe em certos santuários nagô, vemo-lo figurar em diversos rituais; mas na Bahia chama ainda mais a atenção devido à posição central que ocupa no culto, desembaraçado de qualquer elemento parasitário.

Ellis chamou a atenção para o caráter andrógino da divindade primitiva; mas a importância desta dupla sexualidade não é ainda mais acentuada pelo fato de os africanos da Bahia ainda a manterem, apesar da dupla distância — no tempo e no espaço — em que estão de suas origens, a ponto de os cânticos de Oxalá misturarem ainda hoje designações masculinas e designações femininas? É verdade que tal vantagem também constitui, por outro lado, grave inconveniente, pois não temos nenhuma possibilidade de tornar a encontrar na América senão fragmentos mais ou menos mutilados desta metafísica.

Contudo se na Bahia o estudo dos *candomblés* nada mais oferece do que fragmentos (e outros pesquisadores irão achando fragmentos novos à medida que o conhecimento das seitas se tornar mais íntimo), talvez nalgum outro ponto nossa colheita se mostre mais rica¹¹.

(11) Na proliferação dos mitos, não examinamos senão aspecto que se liga à história, porque a história dos *candomblés* é uma continuação da história da África e põe-nos em presença da ação dos acontecimentos sobre a biografia dos deuses. Mas a generalização do que acabamos de afirmar é possível, com relação por exemplo à geografia. P. VERGER (*o. c.*, pág. 186) sugere uma explicação naturalista da disputa de Oxum e de Obá, de que já falamos a propósito da estrutura do êxtase: "Não se deve nunca pronunciar o nome de Obá quando se atravessa o rio Oxum, senão esta, furiosa, afoga imediatamente o viajante. Reciprocamente, não se deve falar de Oxum durante a passagem do rio Obá. Ambos os rios jogam-se um no outro e na confluência as águas são extremamente agitadas, entrecrocando-se furiosamente como lembrança da passada aventura entre as duas divindades". Importante é a razão pela qual o entrecrocamento dos dois rios toma forma especial: o do arrancamento da orelha de Obá. Admitamos que os redemoinhos evoquem a imagem do pavilhão da orelha; mas para que o africano prestasse atenção a este detalhe, seria preciso que seu espírito estivesse previamente voltado para tal imagem. Neste ponto ainda, a metafísica fixa os quadros da interpretação naturalista posterior.

É verdade que se poderia apelar para um simbolismo ditado pelo "eu" profundo (segundo as idéias de Freud ou de Jung); representando a orelha os órgãos sexuais femininos. Não é sem razão que o mito do *odu Sa-Mejé* sobre a origem dos órgãos sexuais femininos diz: Mawu, quando criou as mulheres, pensou onde poderia colocar os órgãos do sexo, que então eram chamados *Koto*. E instalou-os no lugar das orelhas" (MAUPOIL, *o. c.*, pág. 517). Na mesma página, em nota, Maupoil indica

Ensaio de uma epistemologia africana (ioruba)

É engano supor que Lévy-Brühl considerou a lei de participação como prova da não-existência do princípio de contradição entre os "primitivos"; o que sucede é que as contradições do pensamento primitivo são místicas e não, como as nossas, objetivas.

mais que Ko designa ainda os órgãos da mulher e que um homófono de *to* designa a orelha. Entre os Ioruba, quando uma mulher vê morrerem seus filhinhos pouco após o nascimento, "corta o lóbulo da orelha com uma parte da concha e joga tudo fora. Admite-se que depois disso não apenas o próximo filho viverá, mas ainda que até um par de gêmeos virá ao mundo" (FROBENIUS, *o. c.*, pág. 67).

Entre os Dogon, há o mesmo simbolismo, a palavra penetra na mulher pela orelha e não pelo sexo, mas nos dois casos trata-se da mesma união sexual: "De dia, a palavra penetra no seio das mulheres. Todos os homens falando com todas as mulheres, auxiliam a procriação" (GRIAULE, *Dieu d'eau*, pág. 169); "saindo de um sexo de mulher, a palavra penetra noutro sexo que é a orelha" (*ibid.*, pág. 166). No entanto, a psicanálise também nos faz ver no pavilhão da orelha um elemento masculino e não apenas o feminino. Quando Van Cogh corta sua própria orelha e embrulha-a ensanguentada no lenço, redescobre simbolicamente o rito da castração. No entanto, este simbolismo do "eu" profundo só pode existir porque reaviva concepções míticas arcaicas: as imagens do inconsciente levam-nos à metafísica. "Tanto para o homem quanto para a mulher, a orelha é um sexo duplo. O pavilhão é o membro viril que defende o conduto auditivo, imagem do sexo feminino. As partes pendentes vermelhas são os testículos" (GRIAULE, *o. c.*, pág. 98). Agora, para compreender bem os fatos ioruba e nosso mito da luta entre Oxum e Obá, é preciso tomar outro texto de Griaule em que fala da dualidade da criança e dos ritos que expulsam desta seu par ou seu gêmeo do outro sexo: "Enquanto são conservados o prepúcio e o clitóris, apoios do princípio do sexo contrário ao aparente, masculinidade e feminilidade têm a mesma força... O clitóris da menina é o gêmeo simbólico, um sucedâneo imperfeito do membro masculino, por meio do qual ela não pode se reproduzir e que, por outro lado, a impede de se unir a um homem" (*ibid.*, pág. 187). Daí, para toda adolescente, a necessidade de passar pelo ritual da excisão.

Todavia, entre os Ioruba não existe tal ritual, e quando as circuncâncias o requerem, é necessário um substituto. As crianças morrem após o nascimento por culpa da alma dupla que possui a mãe; é preciso que esta expulse seu gêmeo masculino, o que faz cortando o lóbulo da orelha. Por outro lado, não há escárnio de Oxum contra Obá, sua magia tem um sentido verdadeiro: se Obá não consegue captar o amor de Xangô é porque não é puramente feminina; seria preciso que arrancasse o membro viril, isto é, o pavilhão da orelha, para alcançar a completa feminilidade. A interpretação do mito acusando-se Oxum de ter perpetrado uma maldade, é racionalização posterior de quem não compreende mais as representações primitivas e tradicionais do gesto. Nestes dois fatos: o ritual das mães

Dito isso, é verdade que para ele a lei da participação fechava o espírito às contradições objetivas. Como vimos, existem entre os africanos realmente identificação de conceitos contraditórios — e todavia o mesmo se dá também entre nós, todas as vezes que se cristalizam mitos de origem ou de idades diversas em torno da mesma representação.

Por exemplo, a alma do morto está fixada num vaso no interior da *ilé-saim*, contudo se encontra ao mesmo tempo no corpo de uma criança recém-nascida, devido à reencarnação. Não há quem se preocupe com tal contradição no Daomé, embora seja pressentida; é proibido apenas à pessoa considerada como reencarnação do antepassado mirar o crânio do morto no santuário da família; deve voltar a cabeça diante dele¹².

Há ainda outro exemplo: Os *Orixá*, no Brasil, foram identificados aos santos católicos, Xangô a S. Jerônimo, Iansã a Santa Bárbara, Omolu a S. Sebastião e assim por diante. Tal identificação choca nossa compreensão: como é possível que um deus africano seja ao mesmo tempo divindade negra e santo de outra religião? Desejoso de saber como os negros da Bahia e do Recife podiam pensar ao mesmo tempo estes dois termos contraditórios, fiz um inquérito, obtendo três espécies de respostas.

A maior parte dos fiéis, que se julgam tão bons católicos quanto bons africanos, respondeu-me por uma tautologia: o *Orixá* é o santo, porque são a mesma coisa.

Outros, pertencentes a seitas mais tradicionais, percebiam bem a diferença e rejeitavam indignados a identificação: Como é que um *Orixá* pode ser um *Egum*! (pois os santos viveram e morreram, tornaram-se *Egum*). Confessam então que o nome católico do *Orixá* não passa de uma máscara branca sob a qual disfarçavam os escravos suas divindades a fim de celebrar impunemente as festas sem interferência dos senhores.

Um tentou por fim curiosa racionalização:

Outrora existiam somente os *Orixá*. Mas os *Orixá* morrem como os homens, e seu espírito se reencarna depois da morte; no decorrer destas reencarnações sucessivas, penetraram no

diante das crianças que nascem mortas, e o mito da orelha de Obá, encontramos então as duas partes da frase de Griaule: "ela não poderia se reproduzir", e "que a impediriam de se unir a um homem".

(12) Segundo uma carta de P. VERGER.

corpo de europeus. Todavia, como eram sempre Espíritos dos mesmos *Orixá* poderosos, apesar da diferença de corpo e de cor, o povo sentia bem que se tratava de divindades e canoizaram-nos: são os Santos. Eis por que dissemos que o espírito do *Orixá* e o espírito do santo são um só e mesmo espírito, ou que o nome de santo é a tradução portuguesa do nome africano do *Orixá*.

Tais exemplos nos mostram que o africano compreende as contradições lógicas: a pessoa que reencarna o antepassado deve voltar a cabeça diante de seu antigo eu, fixado ritualmente num crânio; e o brasileiro racionaliza para repor em ordem os conceitos. Vemos também que a contradição se origina dos aspectos da história, concretizados aqui na situação social do escravo e na vontade de prosseguir em seu culto sem que o branco o perceba. "A religião católica foi imposta ao negro; foi por política que ele ligou seus *Orixá* aos santos; e hoje prossegue nessa conduta para não ser molestado..."¹³ disse-nos um *babalô*.

Mas, uma vez que o pensamento africano é tão lógico quanto o nosso, deve-se então rejeitar a idéia de participação?

É preciso destacar com cuidado duas coisas comumente confundidas: o africano pensa por participação — o africano não leva em consideração contradições objetivas. A primeira afirmação não determina forçosamente a segunda. Na mesma inteligência, encontramos em jogo ao mesmo tempo a lei de participação e o princípio de não-contradição. Está certa a afirmação de que o espírito humano é por toda a parte idêntico a si mesmo, as pesquisas etnográficas confirmam tal ponto de vista; mas não há razão, por isso, para se rejeitar aquilo que constitui a grande descoberta de Lévy-Bruhl, por ele sempre afirmada inclusive em seus *Cahiers*: a existência das participações.

Por várias vezes, e desde o primeiro capítulo, encontramos em nosso trabalho esta participação em funcionamento. Procuremos resumir aqui as conclusões que parecem se desprender destas pesquisas, ficando bem entendido que não têm valor senão para o grupo estudado e que outras monografias seriam necessárias antes que pudessem ser generalizadas.

(13) As principais respostas a este inquérito de R. BASTIDE podem ser encontradas em *Estudos afro-brasileiros*, 1, págs. 28-32.

Lendo alguns dos trabalhos de Lévy-Bruhl ou de seus discípulos, tem-se a impressão de que basta dois objetos terem entrado em contato ou apresentarem semelhança para daí por diante ficarem reunidos no mesmo pensamento unificador e englobados na mesma "categoria afetiva". Parece que a participação pode ligar entre si seja o que for.

Pelo contrário, o que nos chamou a atenção foi que as participações, independentemente do estado afetivo do indivíduo, não podem-se formar senão no interior de categorias preestabelecidas, cessando quando se passa de uma categoria para outra. Para chegar a tal compreensão, foi necessário relacioná-las com o que Durkheim e Mauss chamaram de "classificações primitivas". No entanto, o pensamento de Durkheim e Lévy-Bruhl têm sido geralmente considerados antitéticos, o primeiro insistindo na unidade do espírito humano, o segundo nas diferenças; mas parece-nos que os dois sociólogos antes se completam do que se opõem. As participações místicas se operam dentro dos diferentes compartimentos do real. E sendo eles estanques, a tal sistema de participações corresponde outro complementar, de repulsas e de choque de forças. A participação liga não somente os objetos ou os seres que se banham numa mesma corrente metafísica, enquanto as repulsas atiram para longe uma da outra cada uma dessas correntes, desses campos de forças. Em suma, a participação pressupõe um enquadramento prévio, uma filosofia do cosmos.

A segunda conclusão que parece se desprender dos fatos que vimos citando é que a participação deve ser definida menos como uma categoria de pensamento do que como uma categoria de ação.

Para que a participação se estabeleça entre um homem, um objeto, uma planta, uma divindade, etc., é preciso que obedeca a certas condições bem determinadas. A corrente das forças unificadoras não pode passar entre, por exemplo, uma pedra de Xangô, uma planta de Oxosse e um filho de Oxum. A participação não se opera em qualquer direção, é orientada, segue linhas, e o que chamamos de religião é o conjunto das representações coletivas ou dos ritos que designam as linhas de forças dentro das quais ela pode se processar. Todavia, ela por ali não passa *in vacuo*. Vimos, por exemplo, que para ligar o colar do *Orixá* ao seu proprietário era preciso primeiro que este *Orixá* se instalasse numa "pedra", que fossem colhidas as ervas em certas horas, em certos lugares, de acordo com gestos tra-

dicionais; que a lavagem das contas e da cabeça fosse feita de acordo com determinadas normas, senão a ligação não se estabeleceria. Em resumo, a participação pressupõe toda uma manipulação sagrada.

Eis por que encontramos graus em seu interior; há coisas que participam mais e que participam menos; a participação entre o homem e o *Orixá* será mais ou menos íntima até alcançar finalmente a identificação, segundo se sofreu ou não o *obori*, o "banho de sangue" ou a simples lavagem das contas.

Há uma objeção possível; estas participações manipuladas não interessam senão um setor de nossa pesquisa, o da sociedade humana dos fiéis. De fato, como mostram os mitos, não há diferença de natureza entre as participações fabricadas pelos sacerdotes e a divisão do universo em séries de participações cósmicas.

Toda a participação parece, pois, resultar de uma ação que ligou duas ou várias coisas entre si, salvo no que concerne à ligação cósmica, a qual foi outrora, nos tempos antigos, obra das divindades em lugar de resultar da ação de simples sacerdotes.

A história dos deuses correndo atrás das "ervas", depois que Iansã dispersou com um sopro os *axé* de Ossaim, é exemplo destas manipulações arcaicas. Foi porque cada *Orixá* tomou "posse" outrora de uma ou de várias folhas, que um pouco da força divina passou para dentro destas, e através delas podemos hoje "manipular" o *Orixá*. A participação só funciona então para as coisas que estão ligadas a um momento da história dos deuses. O pensamento segue menos as leis da associação de idéias por similaridade ou contiguidade, do que as (*gesta*) divinas, tais quais nos são dadas a conhecer pelos mitos. Talvez fosse melhor substituir a expressão clássica de "categoria afetiva", que quer explicar o processo de formação das participações pelas leis da psicologia humana, pela de "categoria pragmática", significando que a participação só existe quando manipulada, seja pela ação atual dos homens, seja pela ação-modelo dos deuses outrora, o que queria dizer que substituímos a explicação psicológica por uma explicação cultural. O que também permite compreender porque a participação não se confunde com a identificação lógica (a sombra sendo o mesmo que o homem, a unha idêntica à totalidade do corpo humano, e a fotografia do indivíduo, esse indivíduo), existindo ao contrário toda uma série de graus de participação, desde as associações

simples até as identificações; é que os mitos nos fornecem modelos de manipulações mais ou menos profundas¹⁴.

Nas páginas precedentes deixamos de lado o problema da magia porque nosso interesse é pelo *candomblé*, o qual constitui religião e não magia. Mas também existem feiticeiros na Bahia. Pois bem! Se examinarmos a concepção que formulam a respeito do real, veremos que para eles a parte é idêntica ao todo, o tufo de cabelos, os pedaços de unha são o corpo humano — o semelhante é idêntico aquilo que copia, a boneca se identifica com o inimigo que se quer liquidar, o objeto se identifica com algo em que tenha meramente encostado, como no rito da "troca de cabeças"¹⁵. Todavia, ainda aqui as coisas não podem participar senão sob a condição de serem manipuladas pelo feiticeiro segundo um ritual determinado. No Brasil, muitas magias amprosas são feitas com pedaços da camisa do marido, ou com o sangue da menstruação feminina, mas a camisa não se transforma automaticamente no homem amado, nem o sangue da mulher ciumenta age, se não forem utilizados em determinadas horas, com certas palavras e segundo uma maneira especial. A não ser assim, a camisa permanece simples camisa, o sangue apenas sangue. Parece-nos, pois, que a definição que demos de participação, fundada somente no estudo dos ritos religiosos, é válida tanto para as participações mágicas quanto para as outras.

Por outro lado, já mostraram os etnógrafos que as magias africanas não funcionam contra o homem branco, e que mesmo numa mesma tribo, as magias de um clã nada podem contra os homens de outro clã¹⁶. O que quer dizer que as participações mágicas, como as religiosas, se fazem no interior de determinados compartimentos do real e não funcionam mais quando passamos de um para outro desses compartimentos. Ora, a estrutura social reflete a estrutura mítica, a divisão dos homens nada

(14) R. BASTIDE, "Contribution à l'étude de la participation", *Cahiers internationaux de sociologie*, xiv, págs. 130-40.

(15) M. QUERINO, *o. c.*, págs. 83-84. Fricciona-se, por exemplo, a pessoa doente com uma galinha e a doença "muda de cabeça", isto é, passa para a galinha. Esta é morta e jogada no mate (a doença é, pois, morta com ela), ou é deixada na rua; aquele que nela tropeçar apanha então a doença.

(16) RADCLIFFE-BROWN e D. FORDE, ed., *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, pág. 339: "Fato significativo consiste na feitiçaria (*bayé*) não produzir seus efeitos senão no interior da linhagem" (*Achanti*); e, pág. 449: "O poder de *Kamerge* (feitiçaria) não é eficaz senão no interior do clã" (*Monts Nuba*).

mais faz do que profingar a multiplicidade dos deuses, dos heróis civilizadores, ou dos antepassados totêmicos¹⁷. Leenhardt tinha proposto substituir o termo de "participação mística" por "participação mítica", e Levy-Brühl, no fim de sua vida, sentia-se muito tentado a segui-lo. Compreende-se porque. As participações supõem, sempre, ou quase, sempre, modelos que não são mais do que as antigas manipulações das coisas pelos deuses.

No entanto, ao lado de um pensamento de ligação (e, por fim de contas, identificador) que faz os conceitos penetrarem uns nos outros, também existe um pensamento de divisão, que separa, delimita, isola os conceitos, uma vez que as participações não funcionam senão no interior de determinado domínio do cosmos, não passando de um para outro setor. O pensamento africano, tal qual se desprende de nossas pesquisas, não pode ser definido nem pela participação de Lévy-Brühl, nem pela classificação de Durkheim. Ambas são complementares, a classificação não sendo uma classificação de seres, como entre os ocidentais, e sim uma classificação de forças e de participações.

É, pois, proibido misturar as coisas no domínio da ação ou da manipulação do sagrado, pois a mistura introduz a confusão e a desordem no mundo; tal proibição, porém, corresponde exatamente ao nosso princípio de ruptura. O bastão dos *Oge* impede os mortos invocados, e que voltaram, de se misturar com os vivos; o *efum*, por seus desenhos simbólicos, impede que outro *Orixá* desça, a não ser aquele que é o "dono da cabeça" da candidata à iniciação. R. Caillois, em *L'homme et le sacré*, mostra a importância do tabu de se misturarem as coisas, ao dizer que o *ordo rerum*, como o *ordo hominum* necessita de uma

(17) GRIAULE, o. c., págs. 63-69. Cf. para os Nuba, RADCLIFFE-BROWN e FORDE, o. c., págs. 456-57. Neste último caso, vê-se mesmo a estrutura mítica se refletir até na estrutura psicológica: "A seção masculina oriental se conduz de maneira arrogante, violenta e muitas vezes rebelde. É sempre esperado que se conduza assim. A seção ocidental fêmea, ao contrário, é mais dócil e nunca espontaneamente agressiva. Os ataques do grupo ocidental pelo grupo oriental, em caso de seca, representam uma ocasião socialmente instituída de se manifestar esta diferença de temperamento que se presume hereditária" (*ibid.*, pág. 457). Vê-se outrossim quanto às divisões sociais *ntoro* dos Achanti, que se espera também que a cada *ntoro* corresponda um tipo especial de caráter, que seus membros tendem a reproduzir" (*ibid.*, pág. 350). Mostramos a existência de fatos semelhantes no Brasil; a diferença de comportamento psicológico das duas "metades", em determinadas tribos indígenas, corresponde à diferença de caráter dos dois gêmeos-heróis civilizadores (R. BASTIDE, "Psicologia dos índios brasileiros", *Folha da Manhã*, São Paulo, 9 de novembro de 1945).

totalidade de partes distintas; mas encarava a festa como justamente o retorno do caos primitivo, isto é, do sacrilégio, do incesto e da confusão. Nalgumas civilizações, os diversos compartimentos da realidade podem se aproximar durante a festa; a festa, no entanto, tem por objetivo justamente impedir que as coisas se misturem e o controle exercido pelo mito ou pela sociedade em momento nenhum deixa de se efetuar: a exaltação é regulamentada.

Os mitos de Exu, a respeito dos quais insistimos longamente, mostram-nos como a desordem pode se introduzir no universo; a divindade da ordem é também a divindade da desordem. Ou mais exatamente, tais mitos mostram como e porque o castigo — cataclismo natural, punição para os homens — está ligado à desordem. Mas se natureza e o social estão assim separados, estas divisões não destruirão a própria possibilidade de pensamento? O pensamento não constitui, ele mesmo, uma dialética a unir os conceitos, permitindo-nos ir de um para outro através, por exemplo, dos gêneros e das espécies, ou por meio de sistemas de relações mais complexos? Não é ele formado por uma série de operações lógicas de que a linguagem, por meio das frases que ligam os conceitos uns aos outros, é uma das traduções possíveis?

Recentemente ainda, estudou Piaget o problema das classificações primitivas para compará-las com as nossas, notando então que, embora estejam certos os fatos apresentados por Durkheim, não resolvem, todavia o problema colocado por Lévy-Brühl, que é o da estrutura da mentalidade.

A questão que se coloca é saber se tais esquemas intelectuais primitivos constituiriam ou não verdadeiras classificações, sistematizações lógicas dignas deste nome. Tal não se dá, na realidade. Não se trata, diz Piaget, de classes disjuntas e encaixáveis umas nas outras. Por conseguinte, não constituem verdadeiros agrupamentos de coisas e não permitem operações formais ou concretas, mecanismos operatórios¹⁸. Esta observação de Piaget é muito importante e os fatos que temos estudado parecem confirmá-la em parte: é porque os compartimentos do real não se encaixam uns nos outros, mostrando-se assim o contrário de nossos conceitos operatórios, que falamos frequentemente num princípio de ruptura.

(18) J. PIAGET, *L'epistémologie génétique*, III, pág. 261.

I Mas isto só em parte é verdadeiro. Pois nem pensamento nem ação seriam possíveis se as divisões fossem totais. É preciso em seguida ligar o que se distinguiu. Não saindo dos exemplos dados por Mauss e por Durkheim, verificamos que os conceitos se tornam complementares, complementaridade que se traduz pela troca de ritos entre os diversos clãs da tribo. Seria então uma lógica diferente da nossa, uma de complementaridade em lugar de uma lógica de encaixe; mas, apesar de tudo, seria uma lógica. Uma vez que não estudamos nem os australianos, nem os índios da América do Norte, deixemos de lado os exemplos durkheimianos, após esta breve observação, para verificar o que se passa com o pensamento africano, tal qual subsiste no mundo dos *candomblés*. O que nos chamou a atenção foi justamente o desejo de ligar os compartimentos da realidade que estão ritual e misticamente separados, foi justamente o desejo de inventar uma dialética do cosmos.

I Encontramo-nos, *grosso modo*, em presença de três métodos ou de três tentativas lógicas para chegar a um encaixe. A primeira é a importância outorgada a Exu como aquele que abre as barreiras, aquele que traça os caminhos, desempenhando ele um papel em todos os compartimentos do cosmos sem exceção, e estando também ligado como servidor tanto a cada *Orixá*, quanto a cada homem em particular. Este mito traduz justamente a comunicabilidade dos conceitos classificatórios; e o encaminhamento do pensamento lógico de um para outro conceito se torna teoricamente possível devido ao encaminhamento anterior de Exu de um *Orixá* para outro, assim como do *Orixá* para o seu cavalo, dos *Egum* para os vivos. Havia, pois, razão para se afirmar que esta divindade constituía o princípio da ordem no universo. A ordem do universo, porém, abre caminho para outra ordenação, a dos pensamentos entre si.

I ② Ao lado desta primeira tentativa, encontramos um ensaio de genealogia matemática das divindades. Neste ponto, por falta de dados numerosos e bem fundamentados, não pudemos senão indicar o sentido da tentativa empreendida, em lugar de descrevê-la minuciosamente. A partir da constituição gêmea primitiva, vimos aparecerem sucessivamente os Algarismos da masculinidade e da feminilidade, irem as divindades surgindo desses dois Algarismos por meio de adições ou multiplicações... e finalmente vimos os mitos inscreverem a numeração nos fatos, ao indicar a multiplicidade de cada divindade.

I Talvez possa Piaget levantar a objeção de que se trata sempre de uma numeração mística, e não de uma numeração lógica. Parece-nos, todavia, que o que é místico não contradiz o que é lógico; nosso sistema de numeração também tem seus fundamentos arcaicos numa escolha, que foi uma escolha religiosa. Deixamos ao cuidado dos historiadores das civilizações o problema de esclarecer se dois sistemas opostos não se teriam encontrado entre os Iorubá, o sistema numeral fundado no Algarismo 16 que domina o culto de Ifá e a adivinhação; e o sistema numeral fundado no Algarismo 12, que é o Algarismo das Plêiades. O que nos importa é observar que a mística nada mais faz do que sublinhar a marcha do pensamento lógico, desejoso de encaixar entre si os compartimentos do real e de fornecer ao pensamento um mecanismo operatório. No Brasil, mesmo temos a prova. O tráfico negreiro trouxe para cá numerosas tribos ou etnias que, apesar dos deslocamentos de população na África, não tinham o hábito de estar normalmente em contato. Mesmo quando a miscigenação as misturou por meio da união sexual, ainda assim estas etnias não se fundiram umas nas outras, conservando cada qual, apesar de tudo, certo número de traços culturais irredutíveis e agrupando-se em "nações". Na Bahia não existem mais hoje indivíduos Ewe, Iorubá, Angola ou Congo, mas estas "nações" todavia sobreviveram sob a forma de *candomblé*, ritualmente ou musicalmente diferentes. Assim como tinham os indivíduos pensado sobre a coexistência e as relações das coisas, foi preciso, no Brasil, pensar sobre a coexistência e as relações dos povos. Pois bem! Adotaram os negros para tal esta genealogia matemática de que falamos, podendo-se dizer que ela constitui uma primeira tentativa de sociologia africana. Apolinário Gomes da Mota, falando da "vassoura de Nanamburucu", formada de raminhos reunidos por uma tira de pano em que estão costurados búzios, conta que o número dos búzios indica a "nação": "O Nagô deve ter 12 búzios, o Ifé deve ter 8, o Congo deve ter 16, o Xamba deve ter 12". Não se pode mostrar de maneira mais clara que a numeração é um processo operatório que age e não simples mística cristalizada; uma vez que é aplicada aos fatos novos de maneira a permitir que se possa pensar a respeito destes.

I Um último método utilizado é o do pensamento simbólico. Os compartimentos em que se divide a realidade podem ter

sido separados, manifestando-se a divisão pela diferença dos sacerdócios; tais compartimentos estão também estratificados e se refletem uns nos outros. Uma série de correspondências liga instrumentos de música, composição do santuário, ervas do campo, etc., e gestos das divindades. O presente nada mais faz do que repetir o passado, e até os acontecimentos da vida humana, à primeira vista imprevisíveis, se desenrolam em quadros fixados pelos Orixá e traduzíveis em adu. Até mesmo a psicologia, o caráter dos indivíduos, reproduz aqui na terra a diversa psicologia das divindades.

Este sistema de correspondências em parte se desagregou no Brasil, tanto no domínio das técnicas, pois foi preciso adaptar-se aos métodos ocidentais de trabalho — quanto no domínio da organização social —, a escravidão tendo fragmentado as estruturas africanas, colocando lado a lado as mais diversas etnias. Foi principalmente no capítulo do êxtase que vimos a importância do simbolismo. E mesmo se os negros da Bahia não oferecem, no que tange à sistematização, um modelo tão rigoroso ou tão completo quanto o dos Dogon, seu exemplo tem pelo menos o mérito de provar que o simbolismo é operação lógica viva. Arrancado à sua terra e transportado para um mundo desconhecido, o africano conseguiu trazer consigo ou fazer vir de seu país certa quantidade de plantas sagradas; pôde também encontrar de um e de outro lado do Atlântico, certo número de plantas idênticas; não deixou, todavia, de ter de se adaptar ecologicamente a uma flora particular. Tanto mais que o Brasil engloba em sua imensidão regiões botânicas diferentes: ao ser vendido de uma província do norte para uma província do sul, encontrava-se o negro em presença de “ervas” diferentes (e esta venda constitui uma regra depois da extinção do tráfico negro, que se deu justamente no momento em que o sul tinha necessidade de mão-de-obra para suas plantações em pleno desenvolvimento). Para agir, isto é, para tratar de seus doentes ou para preparar os banhos das candidatas à iniciação, era preciso primeiro “refletir” sobre um mundo vegetal novo. E foi aplicando o esquema operatório do simbolismo que o fez. Conseguiu inserir nos quadros de sua classificação as “ervas” brasileiras, da mesma forma que o botânico ocidental, ao explorar um país novo, consegue situar espécies vegetais desconhecidas dentro dos quadros da classificação de Linné.

Com o simbolismo, não teremos o direito de dizer que estamos em presença de um esquema operatório, de uma clas-

sificação por encaixé? Neste caso, o princípio de ruptura é como uma dobradiça unindo o princípio de participação e o princípio de simbolismo.

Funcionando sozinha, a participação impediria o desenvolvimento do pensamento lógico; mas o princípio de ruptura, classificando os seres e as coisas, abre caminho para o pensamento lógico. E verdade que apenas abre; é preciso, além disso, que a classificação se torne manejável permitindo operações, e é essa a função do pensamento simbólico, ainda mais talvez do que a dialética de Exu, ou da gênese matemática da compartimentação da realidade. Os dois exemplos citados, o das “nações” e o das “ervas”, provam que a lógica funciona bem. Pôde o africano, graças a ela, refletir sobre os novos fatos com que se afrontava.

Concluindo, vem-nos a tentação de afirmar que se nossa lógica tende para o pensamento indutivo, que consiste em subordinar a leis ou conceitos cada vez mais gerais os fatos e as espécies de fatos, a lógica dos membros do *candomblé* tende para os raciocínios por analogia, que estabelece correspondências entre estratos diversos da realidade. Assim é possível passar de um estrato para outro, embora todos mantenham suas diferenças irreduzíveis. O que não impede também a existência do “raciocínio por complementaridade”, a que fizemos alusão no início deste capítulo, e que, por meio de dons e contradons, por meio da divisão do trabalho (sexual, clânica das diversas categorias de sacerdotes), corrige o que a proibição de misturar apresentava de absoluto. A estrutura mítica essencialmente simbólica — a estrutura social, da complementaridade dos encargos sacerdotais —, a estrutura mental, enfim, tudo constitui uma mesma realidade em jogo.

Epistemologia africana e sociologia do conhecimento

E verdade que tais operações são operações concretas, tendo por objeto elementos cósmicos ou sociais, e que nossos conceitos lógicos têm por objeto somente elementos abstratos, relacionados por meio de operações imaginárias. Bachelard²⁰ co-

(20) G. BACHELARD, *Le rationalisme appliqué* (Paris, 1949), e *Matérialisme rationnel* (Paris, 1953).

locou devidamente em relevo a oposição de nosso racionalismo com tudo o que a ciência arrastava consigo, no início, de imagens astrológicas ou de alquímia.

O que não impede que o pensamento ioruba, tal qual se desprende dos ritos do *candomblé* e das representações coletivas dos membros do culto, forneça modelos de operações mentais, os quais são utilizados para — se nos permitem a expressão — “domesticar” os fatos novos decorrentes da mudança de meio, e não ainda inseridos na rede das construções míticas.

Há, pois, ao mesmo tempo identidade e diferenciação entre nosso pensamento e o dos africanos da Bahia. A epistemologia nos remete, pois, para a sociologia do conhecimento, onde encontramos novamente Piaget. Para este, o engano de Comte e de Durkheim foi não terem visto na Razão senão um conjunto de comunicações, de discursos, de conceitos, quando ela é em primeiro lugar um sistema de operações.

Durkheim mostrou com efeito que há representações coletivas, mas é preciso desembaraçarmo-nos delas para atingir o plano do pensamento lógico; as classificações primitivas são “sociomórficas”, assim como o mundo mental da criança é egocêntrico. Sociomorfismo primitivo que estaria na origem não da Razão, mas das ideologias (e em nossos dias as classes sociais substituíram as divisões tribais). Pretenderá dizer Piaget que a sociologia do conhecimento se situa simplesmente ao nível deste sociomorfismo primitivo ou moderno, mítico ou ideológico? Não, pois a passagem da ideologia à operação lógica obedece também a causas sociais, segue a evolução que vai das formas de coerção coletivas à cooperação intermental.

Seria possível retomar aqui a distinção de Tarde entre a lógica social e a lógica individual. A lógica social se caracteriza pela acumulação do capital de crenças, sejam elas religiosas políticas ou ideológicas, promovendo-se o equilíbrio por meio da supressão dos conflitos, e esta supressão se dá através da eliminação das opiniões individuais ou das heresias. A lógica individual, ao contrário, coordenaria as crenças por meio da supressão das contradições internas. Todavia, e contrariamente à afirmação de Tarde, a sociologia do conhecimento não se detém diante da lógica individual como se esta fosse um setor proibido. Pois os mecanismos intra-individuais não são mais do que a expressão, ou a interiorização, dos mecanismos interindividuais. O sociomor-

fismo está ligado à coerção do grupo sobre seus membros, a lógica operatória está ligada ao intercâmbio entre os indivíduos dentro do grupo²¹.

Não criticaremos esta oposição fundamental, a epistemologia que estudamos não é uma epistemologia de primitivos. No entanto, qual o sistema operatório não ligado a uma ideologia? E qual a sociedade que não constitui sistema de intercâmbios?

Pelo estudo dos *candomblés*, fomos em todo caso levados a ver na religião africana, tal qual se manteve na Bahia e no Brasil em geral, não apenas simples comunicações mas um conjunto de trocas, de cooperações. O *babalorixá* necessita do *babalalá*, do *olasaim*, dos *oge*. A iniciação de uma filha-de-santo exige, além do *babalorixá*, o adivinho que lerá nos búzios o nome da divindade, o coletor das ervas que irá buscá-las no mato, a “mãe-pequena” que lhe dará os banhos. Todo ritual é manipulação de forças sagradas, mas não é qualquer um que pode se meter a manipular. Assim como a personalidade humana se forma gradualmente por meio da divinização, também as divindades não podem existir senão sob condição de receber alimentos, sangue, infusões de ervas, oferecidas pelos fiéis. Como os compartimentos da realidade, os diversos sacerdócios estão separados, mas são ao mesmo tempo complementares e interdependentes.

Não negamos, no entanto, a força constrangedora da tradição; porém em nossa sociedade a razão não age também no interior de uma tradição? E se a tradição não parece constrangedora é muito simplesmente porque estamos dentro dela. O africano da Bahia também não sente as coerções (só começa a senti-las na medida em que se separa de seu meio, em que aceita outros valores, quando se torna “marginal” em suma): mesmo o transe, aparecendo brutal, é tanto um apelo quanto uma imposição, antes homenagem do que coerção.

Os mitos são representações coletivas, sem dúvida, e que possuem toda a força constrangedora das tradições; mas constituem também mecanismos de operação lógica para apreender o real. Assim também os ritos, que além disso estão ligados aos mitos, constituem métodos de manipulação da mesma realidade.

Nestas condições, a sociologia do conhecimento, ou pelo menos do conhecimento lógico, parece antes de mais nada, con-

(21) J. PIAGET, *o. c.*, págs. 187-272.

sistir simplesmente no estudo dos diversos mecanismos operatórios do pensamento, desde os estudados por Pierre Janet: o ato de ajuntar, de pôr no cesto, como o ato da distribuição e do pedaço de bolo, ou o ato do barbante e da coordenação...²² — até os mecanismos operatórios que fornecem os modelos da ciência contemporânea: a balança ou a alavanca, as bolas de bilhar, a ordenação e a superposição dos objetos, mecanismos estes encarados em suas relações com as variações do mundo dos valores, isto é, das tradições coletivas.

Há razão, pois, de se distinguir formas de conhecimento, místico ou racional, empírico ou conceptual, etc.²³, e é possível que, neste ou naquele tipo de sociedade, uma forma predomine sobre a outra. O que não impede que cada qual tenha a sua história, e que cada qual dependa, portanto, da sociologia do conhecimento.

Raciocinando de acordo com Piaget, temos ainda que há necessidade de estudar a passagem do sociomorfismo para as ideologias, ou dos mecanismos operatórios míticos para os mecanismos operatórios ligados a uma economia de mercado, além de estudar a passagem do sociomorfismo para as ideologias. Como a consideração destes aspectos nos afasta demasiado do assunto que nos interessa, limitamo-nos a indicar a direção para onde se poderia orientar a pesquisa.

Para terminar, diremos somente que, no caso do *candomblé*, é a tradição mítica que fornece ao mesmo tempo os quadros dos mecanismos de pensamento, das operações do comportamento humano e, finalmente, das trocas sociais, enquanto em nossa sociedade é preciso inverter a ordem dos elementos, passar das trocas sociais para o comportamento, deste para os mecanismos das operações lógicas, e finalmente para as ideologias.

Não é o nascimento do pensamento lógico que constitui a revolução contemporânea e sim a morte da metafísica, ou pelo menos sua redução ao papel de simples serva dos interesses humanos.

Como seres humanos se transformaram em Orixá?

(22) DR. PIERRE JANET, *L'intelligence avant le langage* (Paris, 1936).

(23) Para a distinção entre espécies, formas e sistemas de conhecimento, ver G. CURVITCH, "Sociologie de la connaissance", in *L'Année Sociologique*, 3e série, 1, (1940-48), págs. 482-83.

GLOSSÁRIO

Abebé — leque de forma circular, atributo das deusas Oxum ou Iemanjá, segundo seja de latão ou branco, ou de acordo com os desenhos simbólicos que apresenta.

Adarrum — toque especial de tambor, destinado a provocar — a forçar quase — a descida dos deuses.

Adjikoni — pedrinha usada na adivinhação.

Adosu — iniciados dos Orixá.

Afoxé — procissão ritual de um *candomblé*, que durante o Carnaval vai se misturar com a festa popular.

Agidavi — vareta dos tambores.

Ago — vara ou bastão de Exu, que tem a virtude de transportá-lo de um lugar para outro muito afastado, em alguns segundos.

Agogô — instrumento de música religiosa, composto de dois sininhos metálicos desiguais, que se bate com uma varinha igualmente de metal.

Aié — festa do ano novo.

Aja — sininho de ferro, instrumento de música religiosa.

Akoueo — búzio simples ou duplo utilizado na adivinhação, conjuntamente com o *adjikoni*.

Ala — pano branco.

Alabé — chefe da música dos *candomblés*.

Aliaché — aposento em que se pratica o ritual da iniciação.

Amalá — oferenda alimentar (de Xacô).

Amasi (n) — banho de purificação (com ervas).

Apetebi — mulher do *babalô* que, em certas condições, tem direito a consultar a sorte.

Ara-ourum — alma das pessoas que morreram de morte violenta, ou dos assassinos.

Ariaxé — banho dos candidatos à iniciação (com ervas).

Axé — este termo corresponde mais ou menos ao que os sociólogos chamam "mana" e é sempre empregado, não para designar uma força impessoal, mas para certas espécies de encarnação de forças (ervas, alicerces do *candomblé*, etc.).

Axexé (ou *candomblé* funerário) — ritual celebrado depois da morte dos membros de uma seita para expulsar suas almas da terra.

Axogum — sacerdote encarregado dos sacrifícios animais.

Babalô — antigamente era o sacerdote encarregado do culto de Ifá; é hoje o adivinho.

Babalorixá (em português, "pai-de-santo") — sacerdote encarregado da direção de um *candomblé*.

Babalosaim — sacerdote encarregado da colheita de ervas ou de folhas rituais.

Babalotim — boneca que é carregada na procissão do *afoxé*.

Babaogé — sacerdote encarregado do culto dos mortos.

Batani — 1) espécie de capacete enfeitado de búzios e com correias pendentes; 2) ídolo de Xangô; 3) um dos diversos Xangô.

Balê (câmara de) — parte do santuário destinado ao culto dos mortos (na região de Pernambuco).

Bata — tambor de uso religioso, bimebrado, de origem ioruba (ver a descrição em F. Ortiz, *Los instrumentos de la música afro-cubana*, IV, cap. XVI).

Bori ou **obori** — cerimônia que consiste em "dar de comer à cabeça" e que comporta obrigatoriamente um sacrifício animal.

Calunga — 1) deusa do mar e também dos cemitérios (Angola).

nome português do *Aliachê*.

Candomblé — 1) lugar em que se celebram as festas religiosas africanas; 2) conjunto de cerimônias religiosas africanas; 3) no sul do Brasil, designa qualquer dança ou festa de negros.

Candomblé de caboclo — seitas religiosas nas quais os fiéis, em lugar de receberem os deuses africanos, recebem espíritos de ameríndios (caboclos, na linguagem corrente).

Caruru — prato feito com quiabos, camarões secos e azeite-de-dendê.

Casa da Mina — seita religiosa de origem daomeana, situada em São Luís do Maranhão.

Come — sala que constitui o santuário da *Casa da Mina* e corresponde ao *peji* dos *candomblés* da Bahia.

Dagã — a mais velha das duas filhas encarregadas do *padê* de *Exu* (não segundo a idade, mas de acordo com a data da iniciação).

Despacho -- ver *padê* de *Exu*.

Dobale — saudação das filhas possuídas por *Orixá* femininos e que consiste em se deitar ao comprido no chão, apoiando-se nos quadris e nos antebraços, uma vez do lado direito, outra vez do lado esquerdo.

Ebó — 1) sacrifício oferecido aos deuses; 2) sortilégio.

Ebôrin — filha-de-santo que completou sete anos de iniciação; segunda etapa, portanto, da hierarquia, depois da etapa de *iaô*.

Edilogum — consulta dos deuses por meio dos búzios.

Efum — desenhos feitos a giz na cabeça ou no corpo dos iniciados.

Efum ou **Efaungum** — os

trabalhos das filhas-de-santo quando entram em transe.

Emi — alma.

Erê — 1) espírito inferior que acompanha as divindades e os homens; 2) tipo de transe infantil.

Exu — intermediário entre os homens e os deuses.

Filha-de-santo — a iniciada, o membro das confrarias religiosas africanas.

Gume — nome dado ao terreiro, isto é, ao pátio interno da Casa da Mina.

Ialorixá (em português, "mãe-de-santo") — sacerdotisa encarregada da direção de um *candomblé*.

Iaô ou **iaubô** — iniciada.

Ifá — deus do destino.

Igba — cabeça sagrada, representando o mundo.

Ika — saudação das pessoas que possuem *Orixá* masculino e que consiste em se atirar de barriga no chão.

Ilé — casa.

Ilé-orixá — casa dos deuses.

Ilé-sain — casa dos mortos.

Ilú — tamborezinhos.

Iroco — árvore sagrada (gameleira branca).

Ita — pedra dos deuses.

Itu, Atgé — Terra da vida, isto é, África.

Iya — mãe.

Iya-bassé — cozinheira dos deuses.

Iya-kekerê — substituta de *ialorixá* (em português, "mãe-pequena", isto é, mãe que vem em segundo lugar).

Iyalaxé — encarregada dos *axé* do santuário.

os solos.

Jibonam — o mesmo que *Iya-kekerê*.

Jurema — bebida feita com a casca, as raízes ou os frutos de uma mimosácea e que provoca perturbações no sistema nervoso (utilizada nas seitas de origem ameríndia).

Kélé (em português, "gravata de *Orixá*") — colar que os iniciados usam pendente do pescoço, como sinal de sua submissão ao *babalorixá* ou à *ialorixá*.

Le — o menor dos três tambores rituais

Legba — correspondente daomeano de *Exu*.

Lôko — mesmo sentido que *Iroco* (seita daomeana).

Lorogum — ritual de expulsão dos *Orixá* no início da Semana Santa. Em ioruba, *lorogum* significa disputa, batalha.

Mabaça — os gêmeos.

Maconha — narcótico do gênero do cânhamo, trazido pelos negros da

África Ocidental (*Cannabis indica*).

Macumba — nome dado às seitas religiosas africanas ou cerimônias efetuadas por elas, nos Estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo e São Paulo.

Mingbá — sacerdotes de Xangô.

Maracatu — procissão ritual das seitas negras do Recife, que vem se misturar com o Carnaval nas ruas.

Ninfa — magia que consiste em se apoderar do espírito de um vivo ou de um morto para torná-lo escravo e fazê-lo executar os piores malefícios.

Odu — sinal traçado pelo modo de cair o colar de *Ifá* ou os búzios com os quais se faz a adivinhação.

Ogã — protetores do *candomblé*.

Ogé — mesmo significado que *ba-haogê*.

Ojuoba — literalmente, olho de rei -- título sacerdotal.

Olosaim — mesmo significado que *babalosaim*.

Oluwo (literalmente, "o vidente") — sinônimo de *babalaô*.

Opelê ("colar de *Ifá*") — instrumento usado na adivinhação.

Ori — cabeça, espírito. Ver *Bori*.

Oriki — cânticos de louvor.

Orixá — nome genérico das divindades, que são intermediárias entre *Olorum*, o deus supremo, e os mortais.

Oro — sociedade secreta dedicada ao culto da terra, à evocação dos mortos, por intermédio do berraboí ou berrador, e que também desempenha funções políticas.

Osa — véu branco para revestir tambores, pedras divinas, e que

as filhas-de-santo usam às vezes como écharpes.

Ossaim — divindade da vegetação.

Ossé — oferenda alimentar das filhas-de-santo a seus respectivos *Orixá*.

Otum — ministros supletivos dos *oba* (embora o termo *oba* seja mais freqüentemente empregado para designar tanto uns quanto outros).

Oxé — machado duplo, insígnia de *Xangô*.

Padê de Exu — rito propiciatório que inaugura o ritual do *candomblé*.

Panam — cerimônia de venda das iniciadas.

Paxorô — bastão de cobre, insígnia de *Oxalá*.

Peji — santuário do *candomblé*.

Pegi-gã — ogã encarregado do *peji* do *candomblé*.

Pendon ou *podone* — *peji* da Casa da Mina.

Poteau-mitan — nome dado ao poste central no culto dos *Vodum* do Haiti.

Rum — o tambor maior.

Rumpi — o tambor médio.

Rungêbé — colar feito de contas negras.

Santo bruto — êxtase de caráter violento, anterior à iniciação.

Sidagã — a mais jovem das duas encarregadas do *padê de Exu*.

Sundidé — banho de sangue; parte do ritual de iniciação.

Telebe (ou cântico do couro) — cântico de castigo, que tem por finalidade criar êxtases violentos nos culpados de alguma violação de tabu ou de qualquer falta de respeito.

Terreiro — lugar do *candomblé*.

Tobosá — espíritos infantis (*Casa da Mina*).

Tokhuent — divindades que servem de intermediários entre os *Vodum* e os seres humanos.

Umbanda — 1) sacerdotes das seitas banto; 2) religião banto; 3) forma africana de espiritismo.

Unló (cânticos de) — cânticos que terminam o *candomblé* e fazem partir as divindades.

Veve — desenhos feitos com farinha e destinados a chamar os deuses (Haiti).

Vodu (n) — 1) divindades fon e daomeanas; 2) nome dado às filhas-de-santo nas seitas daomeanas da Bahia, juntamente com o de *vodunsi*.

Vuã — o seio de *Olorum*, a divindade suprema.

Wessa — sacerdote de seitas africanas, que desempenharam outrora papel importante, mas cujos postos parece que hoje não têm sido regularmente ocupados.

Xangô — 1) nome do deus da tempestade; 2) termo usado para designar os *candomblés* de Pernambuco e de Alagoas.

Xaorô — bracelete ornamentado de guizos que se usa no tornozelo.

Xaxará — vassoura de palha, atributo do deus da varíola (*Omolu*).

Xerê — guizo de *Xangô*.

Xinxim (de galinha) — preparação da galinha com molho de azeite-de-dendê e outros condimentos, alimento da deusa do amor, *Oxum*.

Xiré — ordem em que são cantados os cânticos nas grandes festas dos *candomblé*.

Yaba — jovens que lavaram seus colares mas ainda não foram iniciadas.

Yad ou *iaud* (*yawo*) — esposa dos deuses, isto é, iniciadas.

BIBLIOGRAFIA

ABREU FILHO, Júlio, "A influência negra na religião brasileira", *Problemas*, I, n.º 5 (São Paulo, 1938), págs. 23-35.

ALVARENGA, Oneyda, *Arquivo folclórico da Discoteca Municipal*, I; *Melodias registradas por meios não-mecânicos* (São Paulo, 1946), 480 págs.

— *Arquivo folclórico da Discoteca Municipal*, II; *Catálogo ilustrado do Museu Folclórico* (São Paulo, 1950), XVIII + 295 págs.

— *Registros sonoros de folclore musical brasileiro*, I: *Xangô* (São Paulo, Discoteca Pública Municipal, 1948), 149 págs.

— II: *Tambor de mina e de crioulo* (São Paulo, Discoteca Pública Municipal, 1948), 93 págs.

— IV: *Babassuê* (São Paulo, Discoteca Pública Municipal, 1950), 136 págs.

— *Música popular brasileira* (Rio, 1950), 350 págs., 18 páginas de pranchas fotográficas.

AMADO, Jorge, *Mar morto*, romance (São Paulo, s. d.).

ANDRADE, Mário de, "A calunga dos maracatus", *Estudos afro-brasileiros*, Prefácio de Roquette-Pinto (Rio, 1935), págs. 39-47.

— "Geografia religiosa do Brasil", *Publicações médicas*, agosto de 1941, págs. 76-84.

BACHELARD, Gaston H., *La psychanalyse du feu* (Paris, 1938), 223 págs.

— *L'eau et les rêves* (Paris, 1942), 268 págs.

— *L'air et les songes* (Paris, 1943), 307 págs.

— *La Terre et les rêveries de la volonté* (Paris, 1948), 414 págs.

— *La Terre et les rêveries du repos* (Paris, 1948), 340 págs.

— *Le rationalisme appliqué* (Paris, 1949), 216 págs.

— *Le matérialisme rationnel* (Paris, 1953), 225 págs.

BASCOM, William R., "The sociological role of the Yoruba Cult Group", *American Anthropological Association*, *Memoir Series*, 46 (1944), 75 págs.

— "Social Status, Weak and Individual Differences among the Yoruba", *American Anthropologist*, 53 (oct.-dec. 1951), págs. 480-505.

— "Two Forms of Afro-Cuban Divination", *Selected Papers of the XXIXth Congress of Americanists* (Chicago, 1952), págs. 169-79.

BASTIDE, Roger, *Les problèmes de la vie mystique* (Paris, 2e ed., 1948), 214 págs.

- *Eléments de sociologie religieuse* (Paris, 2e ed., 1947), 204 págs.
- "Etat actuel des études afro-brésiliennes", *Revue internationale de sociologie*, janvier-février 1939, págs. 77-89.
- "Ensaio de metodologia afro-brasileira, O método lingüístico", *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, LIX (São Paulo, 1939), págs. 17-32.
- "Estudos afro-brasileiros", *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, xcvi (set.-out. 1944), págs. 81-103.
- *Estudos afro-brasileiros, 1.ª Série, Boletim LIX da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo* (São Paulo, 1946), 128 págs.
- "Introduction à l'étude de quelques complexes afro-brésiliens", préface de Louis Mars, *Bulletin du Bureau d'Ethnologie*, 11 (Port-au-Prince, Haïti, 1948), 41 págs.
- "Structures sociales et religions afro-brésiliennes", *Renaissance, revue de l'Ecole libre des Hautes Etudes de New-York*, II e III (1945), págs. 13-29.
- *Imagens do Nordeste místico em branco e preto* (Rio, 1945), 247 págs.
- "Estudos afro-brésiliens, étude bibliographique: 1939-1944", *Bulletin des études portugaises et de l'Institut français au Portugal*, NIIII Série, x (1945), págs. 213-32.
- "Dans les Amériques noires: Afrique ou Europe?", *Annales Economies-Sociétés-Civilisations* 1948, págs. 17-34 (reproduzido no *Cahier des Annales*).
- "Ensaio duma estética afro-brasileira", *O Estado de São Paulo*, 1948, 27 novembro, 4 dezembro, 10 dezembro, 22 dezembro 1949, 4 janeiro 1950.
- *Introduction à l'étude des interpénétrations des civilisations* (Paris, mimeografado, 1949), 79 págs.
- "Medicina e magia nos candomblés", *Boletim bibliográfico*, xvi (São Paulo, 1950), págs. 7-34.
- "A cozinha dos deuses", *Cultura e alimentação*, 1 (março 1950), págs. 30-31.
- "O segredo das ervas", *Cadernos da Bahia*, abril, 1950, pág. 1.
- "Le batuque de Porto-Alegre", *Selected Papers of the XXIXth Congress of Americanists* (Chicago, 1952), págs. 195-206.
- "Psicanálise da matéria", *Anhembi*, II, 19 (vol. VII), (São Paulo, 1952), págs. 19-32.
- "Le château intérieur de l'homme noir", *Eventail de l'histoire vivante, Hommage à M. Lucien Febvre*, 1 (1953), págs. 255-60.
- *Estudos afro-brasileiros, 3.ª Série, Boletim 154 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de S. Paulo* (São Paulo, 1953), 104 págs.
- "Contribution à l'étude de la participation", *Cahiers internationaux de sociologie*, xiv (1953), págs. 130-40.
- (Em colaboração com P. Verger), "Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador, Bahia", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, VII (São Paulo, 1953), págs. 357-80.
- BAUMANN, H., e WESTERMANN, D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, seguido de: *Les langues et l'éducation*, trad. fr. de L. Homburger, prefácio de Th. Monod (Paris, 1948), 605 págs.

- BEIER, H. U., "Le sens historique et le sens psychologique du mythe ycruba", *Présence africaine*, VIII (1956), págs. 125-32.
- BEZERRA, Felte, "Um Xangô de Aracaju", *Sociologia*, x (São Paulo, s. d.), págs. 266-71.
- BIODAKU, S. O., "Les mythes et la tradition orale", *Présence africaine*, VIII (1956), págs. 120-25.
- BRANDÃO, Darwin, *A cozinha baiana* (Bahia, 1948), 71 págs.
- BRAZIL, Etienne Ignace, "Le fétichisme des nègres du Brésil", *Anthropos*, III (Vienne, 1908), págs. 881-904 (trad. port. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, LXXIV, 1911).
- CABRERA, Lydia, "Eggüe o vichici Finda", *Revista bimestre cubana*, IX, n.º 1, 2 e 3 (1947), págs. 47-120.
- *El Monte, Igbo Finda, Ewe Orisha, Vtitinfinda* (La Habana, Cuba, 1954), 573 págs.
- CAILLOIS, Roger, *L'homme et le sacré* (Paris, 1939), XI + 148 págs.
- CALAME-GRAULE, G., "Esotérisme et fabulation au Soudan", *Bulletin de l'Institut français d'Afrique Noire*, Série B: Sciences Humaines, XVI, 3-4 (1954), págs. 307-32.
- CÂMARA CASCUO, Luis da, *Meleagro, Biblioteca de Etnografia e de Folclore* (Rio de Janeiro, 1951), 196 págs.
- *Dicionário de folclore brasileiro* (Rio, 1954), XIII + 660 págs.
- CAMPOS, Juvenal Silva, "Costumes e crenças dos afro-baianos", *Sociologia*, XI (São Paulo, 1949), págs. 433-49.
- CARNEIRO, Edison, *Religiões negras, notas de etnografia religiosa, Biblioteca de Divulgação Científica*, VII, Civilização Brasileira (Rio, 1936), 506 págs.
- "Xangô", in: G. FREYRE e outros, *Novos estudos afro-brasileiros, Biblioteca de Divulgação Científica*, IX, Civilização Brasileira (Rio, 1937), págs. 141-45.
- *Negros Bantus, Biblioteca de Divulgação Científica*, XIV, Civilização Brasileira (Rio, 1937), 190 págs.
- "Omo'lu", *Boletim d'Ariel*, 7 (1937), pág. 210.
- "Condição social e econômica das filhas de santo", *Problemas*, II (São Paulo, 1938), págs. 19-21.
- "Candomblés da Bahia", *Boletim do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio*, IX, págs. 269-82.
- "Mães de santo", *Província de São Pedro*, II, (Rio, 1939), págs. 51-53.
- "Uma revisão na etnografia religiosa afro-brasileira", in: Vários Autores, *O negro no Brasil, Biblioteca de Divulgação Científica*, XX, Civilização Brasileira (Rio, 1940), págs. 61-68.
- "O médico dos pobres", *ibid.*, págs. 203-07.
- "Linhas gerais da casa de Candomblé", *Revista do Arquivo Municipal*, LXXI (São Paulo, 1940), págs. 129-40.
- "Candomblés da Bahia", *ibid.*, LXXXIV (São Paulo, 1942), págs. 127-37.
- "Vocabulários negros da Bahia", *ibid.*, XCIX (São Paulo, 1944), págs. 45-62.

- *Candomblés da Bahia*, Publicações do Museu do Estado, 8 (Bahia, 1948), 141 págs.
- *Antologia do negro brasileiro* (Rio, 1950), XIX + 432 págs.
- CARNEIRO, Souza, *Mitos africanos no Brasil* (São Paulo, 1937), 506 págs. (livro que não pode ser utilizado devido às tendências mitomaniacas do autor).
- CASTELNAU, Francis de, *Renseignements sur l'Afrique Centrale et sur une nation d'hommes à queue qui s'y trouverait, d'après le rapport des nègres du Soudan, esclaves à Bahia* (Paris, 1856), 64 págs.
- CAVALCANTI, Bortes, e Lima, DENICE C., "Investigações sobre as religiões no Recife", *Arquivos da Assistência e Psicopatas de Pernambuco*, abril 1932.
- CAVALCANTI, Pedro, "As seitas africanas do Recife", *Estudos afro-brasileiros* (Rio, 1935), págs. 243-57.
- CLOUZOT, Henri-Georges, *Le cheval des dieux* (Paris, 1951), 239 págs.
- CORRÊA, Magalhães, *O sertão carioca* (Rio, 1936), 478 págs.
- COSTA EDUARDO, Octávio da, "Three-Way Religious Acculturation in a North Brazilian City", *Afroamerica, Journal de l'Institut International d'Etudes Afroaméricaines*, Fondo de Cultura Económica, II (México, 1946), págs. 81-90.
- *The Negro in Northern Brazil, a study in acculturation*, *Monographs of the American Ethnological Society*, xv (New York, s. d.), VIII + 131 págs.
- COUTO-FERRAZ, Aydano de, *Compte-rendu du livre de Arthur Ramos, "As culturas negras no Novo Mundo"*, *Boletim d'Ariel*, 8 (1933) (algumas informações suplementares sobre os candomblés da Bahia).
- "Volta à África", *Revista do Arquivo Municipal*, LIV (São Paulo, 1939), págs. 175-78.
- "Vestígios de um culto daomeano no Brasil", *ibid.*, LXXVI (1941), págs. 271-74.
- CUNHA, Ovídio da, *Directrizes da antropogeographia brasileira* (Rio, 1935), 247 págs.
- CUNHA, Narciso Soares da, *De Von Martius aos ervanários da Bahia*, prefácio de A. L. Costa (Bahia, 1941), 53 págs.
- D'ASSIER, A., *Le Brésil contemporain* (Paris, 1867).
- DENNET, R. E., *Nigerian Studies, or the Religious and Political System of the Yoruba* (London, 1910), XVIII + 235 págs.
- DIETERLEN, Germaine, *Essai sur la religion Bambara*, prefácio de M. Griaule, *Bibliothèque de Sociologie Contemporaine* (Paris, 1951), XX + 240 págs.
- DUARTE, Albelardo, "Sobrevivências do culto da serpente (Dânh-Gbi) nas Alagoas", e "Sobre o panteão afro-brasileiro", *Revista do Instituto Histórico de Alagoas*, XXVI, 1948-49-50 (Maceió, Alagoas, 1952), págs. 60-67 e 68-79.
- DORSAINVIL, J. C., *Vodou et névrose* (Port-au-Prince, Haiti, 1931), 177 págs.
- DÜRKHEIM e MAUSS, "Formes primitives de classifications", *Année sociologique*, VI (Paris, 1901-1902), págs. 1-72.
- ELLIS, A. B., *The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa* (London, 1894), VII + 402 págs. e mapa.
- Estatutos da Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro* (Bahia, 1948), 16 págs.
- Estatutos da União das Seitas Afro-brasileiras da Bahia* (Bahia, 1938), 23 págs.
- FARROW, Stephen, S., *Faith, Fancies and Fetich, or Yoruba Paganism* (London, 1926).
- FERNANDES, Gonçalves, "Investigações sobre cultos negros fetichistas do Recife", *Arquivos da Assistência e Psicopatas de Pernambuco*, v, 1 e 2 (1935), págs. 87-132.
- *Xangôs do Nordeste*, *Biblioteca de Divulgação Científica*; IX, Civilização Brasileira, (Rio, 1937), 352 págs.
- *O folclore mágico do Nordeste*, *Biblioteca de Divulgação Científica*, XVIII, Civilização Brasileira (Rio, 1938), 179 págs.
- *O sincretismo religioso no Brasil*, *Estuções Nacionais*, I (Guaíra, Curitiba, 1941), 155 págs.
- FERREIRA, Ascenso, "O Maracatu", *Arquivos*, I, 2 (nov. 1942), págs. 151-63.
- FRAZIER, E. Fr., "The Negro Family in Bahia", *American Sociological Review*, VII, 4 (1942), págs. 465-78.
- FROBENIUS, Leo, *Histoire de la civilisation africaine*, trad. fr. (Paris, 1936), 369 págs. CLXX pranchas.
- *Mythologie de l'Atlantide*, trad. fr. do Dr. F. Cidon, prefácio do D. P. de Pedrals (Paris, 1949), 260 págs.
- FRIKEL, Protasius, "Die Seelenlehre des Gêge und Nagô", *Santo Antonio. Provinzzeitchrift der Franziskaner in Nordbrasilien*, 18-19 (Bahia, 1940-1941), págs. 192-212.
- GRIAULE, Marcel, *Dieu d'eau, Entretiens avec Ogtenmeli* (Paris, 1948), 270 págs.
- "Esotérisme et fabulation au Soudan", *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, XVI B, 3-4, págs. 307-21.
- GUIMARÃES, Reginaldo, "Notas sobre o culto de Oxalá", *Revista Acadêmica*, 17 (Rio, 1936), págs. 14-15.
- "A divinização da música negro-brasileira", *Seiva*, I, 4 (Bahia, 1939), págs. 10-11.
- "Contribuições bantus para o sincretismo fetichista" in: Vários Autores, *O negro no Brasil*, págs. 129, 137.
- GUIMARÃES, Ruth, *Os filhos do medo* (Rio, 1950), 231 págs.
- GURVITCH, Georges, *La vocation actuelle de la sociologie* (Paris, 1950), VIII + 607 págs.
- HERSKOVITS, Melville J., *Dahomey, an ancient West African Kingdom*, 2 vols. (New York, 1938), XXI + 402 págs. e XIV + 407 págs. (101 pl.).
- "Deuses africanos e santos católicos nas crenças do negro do Novo Mundo", in: Vários Autores, *O negro no Brasil*, págs. 19-29.

- *The Myth of the Negro Past* (New York, 1941), xiv + 374 págs.
- (Em colaboração com HERSKOVITS, Frances), "Te Negroes in Brazil", *The Yale Review*, xxxii, 2 (New Haven, Conn., 1942), págs. 262-79.
- "The Negro in Bahia, Brazil, a problem in Method", *American Sociological Review*, viii, 4 (1943), págs. 394-404.
- *Pesquisas etnológicas na Bahia, Publicações do Museu da Bahia* (Bahia, 1943), iv + 30 págs.
- "The Southernmost Outpost of New World Africanism", *American Anthropologist*, 45, 4 (1943), págs. 495-510 (trad. port. sob o título de: "Os pontos mais meridionais dos africanismos do Novo Mundo", *Revista do Arquivo Municipal*, ix (São Paulo, 1944), págs. 81-99).
- "Drums and Drummers in Afro-Brazilian Cult Life", *The Musical Quarterly*, xxx, 4 (1944), págs. 477-92 (trad. port. sob o título de: "Tambores e tamborileiros no culto afro-brasileiro", *Boletim latino-americano de música*, vi, (Rio, 1946), págs. 92-112).
- "Problem, Method and Theory in Afroamerican Studies", *Afroamerica*, Fondo de Cultura Económica, i, 1 e 2 (México, 1945), págs. 5-24.
- "The Contribution of Afroamerican Studies to Africanist Research", *American Anthropologist*, 50, n.º 1 (1948), págs. 1-10.
- (Em colaboração com HERSKOVITS, Frances), *Trinidad Village* (New York, 1947), vii + 351 págs.
- (Em colaboração com WATERMAN, R. A.), "Música de culto afrobaiana", *Revista de estudos musicales*, i, 2 (Mendoza, 1949), págs. 65-127.
- "Some psychological implications of Afroamerican Studies", *Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists*, págs. 152-60.
- HUBERT, Henri e MAUSS, Marcel, *Mélanges d'histoire des religions* (Paris, 1909), xlii + 236 págs.
- JOHNSON, Rev. S., *The History of the Yoruba* (London, 1921), iv + 684 págs. e mapa.
- KOCKMEYER, Fr. Thomas, "Candomblé", *Santo Antonio*, 14, 1 (1936), págs. 25-36; 14, 2 (1936), págs. 123-39.
- LAMARTINIÈRE HONORAT, Michel, *Les danses folkloriques haïtiennes, Publications du Bureau d'Ethnologie de la République de Haïti*, Série II, n.º 11 (Port-au-Prince, Haïti, 1955), 155 págs.
- LANDES, Ruth, "Fetish Worship in Brazil", *The Journal of American Folklore*, 53 (1940), págs. 261-70.
- *The City of Women* (New York, 1947), 290 págs.
- LIMA, José, *Folklore baiano, três ensaios* (Bahia, s.d.), 136 págs. (2.ª ed. com o título de: *A festa de Egum*, Bahia, 1952, 66 págs.
- LIMA, Theogenes de, "Xangôs da Amazônia", *Folha da Noite* (21-janeiro-1938).
- LIMA, Vicente, *Xangô* (Recife, 1937), 77 págs.
- LOPES, Edmundo Correia, "Vestígios de África no Brasil", *O Mundo Português*, 63 (1939), págs. 109-29.
- "O 'Kpoli' da Mãe Andresa", *ibid.*, 99 (1942), págs. 139-44.
- "Exéquias no 'Bôgum' do Salvador", *ibid.*, 109 (1943), págs. 559-67.
- "A propósito de 'A casa das Minas'", *Atlântico, revista luso-brasileira*, nova série, 5 (Lisboa, s.d.), págs. 78-82.
- "O pessoal gege", *Revista do Brasil*, N. S. (Rio, 1940), págs. 44-47.
- "Branco e negro, uma lenda medieval e um mytho de Iemanjá", *ibid.* (Rio, 1940), págs. 43-46.
- "Algo de novo sobre a introdução dos Nagôs no Brasil", *ibid.*, 44 (1942), págs. 35-39.
- "Candomblé", *Santo Antonio*, 15, 1 (Bahia, 1937), págs. 15-29.
- MAC DOWELL, Álvaro, "O candomblé da Bahia", *A Máscara*, xi, 5 (1957), págs. 15-29.
- MACHADO FILHO, Aires de, "O negro e o garimpo em Minas Gerais", *Revista do Arquivo Municipal*, LX (São Paulo, 1939), págs. 97-122; LXI (São Paulo, 1939), págs. 259-84; LXII (São Paulo, 1939), págs. 317-56; LXIII (São Paulo, 1940), págs. 271-98.
- MARCELIN, Milo, *Mythologie vodou, rite arada*, I, prefácio de F. Morisseau-Leroy (Port-au-Prince, Haïti, 1949), 137 págs.; II (Port-au-Prince, Haïti, 1950), 201 págs.
- MARQUES, Xavier, "Tradições religiosas da Bahia", *A Tarde* (Bahia, 19-janeiro-1929).
- MAIS, Jean Price, "Culte des marassas", *Afroamerica*, i, 1 e 2 (México, 1945), págs. 41-49.
- MARS, Louis, *La crise de possession dans le vodou, essai de psychiatrie comparée*, com um prefácio de G. Devereux (Port-au-Prince, Haïti, 1946), xv + 105 págs.
- "Nouvelle contribution à l'étude de la crise de possession", *Psyche*, 60 (1951), págs. 640-69.
- MARTINIANO DO BONFIM, "Os Ministros de Xangô", in: Vários Autores, *O negro no Brasil*, págs. 233-36.
- MAUPOIL, Bernard, *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves, Institut d'Ethnologie, Travaux et Mémoires*, xlii (Paris, 1943), xxvii + 690 págs.
- MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie* (Paris, 1950), prefácio de C. Levi-Strauss, lxi + 389 págs.
- MAXIMILIEN, Louis, *Le vodou haïtien, Rites Rada-Canzo*, prefácio do Dr. P. Mabille (Port-au-Prince, Haïti, s.d.), xxviii + 225 págs.
- MEDEIROS, José "A purificação pelo sangue", *O Cruzeiro* (Rio, 15-dezembro-1951), págs. 26-77 e 104.
- MENDONÇA, Renato, *A influência africana no Português do Brasil* (São Paulo, 1935), 285 págs.
- METRAUX, Alfred, "The concept of soul in Haitian Vodou", *Southwestern Journal of Anthropology*, 2 (1946), págs. 84-92.
- "Divinités et cultes vodou dans la vallée de Marbial, Haïti", *Zaire*, 7 (1954), págs. 675-707.
- NABEJI, Ogosse, *Xangô*, prefácio de João da Comédia (Rio, 1949), 29 págs.

- NINA RODRIGUES, *L'antimisme fétichiste des nègres de Bahia* (Bahia, 1900) (trad. port. com o título de: *O antimismo fetichista dos negros baianos*), prefácio de A. Ramos, *Biblioteca de Divulgação Científica*, II, Civilização Brasileira (Rio, 1935), 201 págs.
- *Os africanos no Brasil*, 2.^a ed. (São Paulo, 1935), 409 págs. Tendo a morte interrompido Nina Rodrigues no preparo desta obra, Homero Pires a reconstituiu com os artigos publicados pelo autor antes de seu passamento).
- ORTIZ, Fernando, *Hampa afro-cubana, Los negros brujos*, prólogo de Lombroso, 2.^a ed. (Madrid, 1917), 432 págs.
- *La africanía de la música folklórica de Cuba, Publicaciones del Ministerio de Educación* (Habana, Cuba, 1950), xvi + 437 págs.
- *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba, ibid.*, (1951), xvi + 466 págs.
- *Los instrumentos de la música afro-cubana*, I, *ibid.* (1952), 306 págs.; II, *ibid.*, (1952), 344 págs.; III, *ibid.*, (1952), 472 págs.; IV, *ibid.*, (1954), 452 págs.; V, *ibid.*, (1955), 295 págs.
- OSÓRIO, Ubaldo, *A ilha de Itaparica*, 2.^a ed. (Bahia, 1942), x + 161 págs.
- PARRINDER, Geoffroy, *La religion en Afrique Occidentale*, trad. fr. de J. Marty, prefácio do Rev. E. Smith (Paris, 1950), 229 págs.
- PEIXOTO, Afrânio, *Breviário da Bahia* (Rio, 1945), 358 págs.
- PEREIRA, Nunes, *A Casa das Minas, contribuição ao estudo das sobrevivências daomeanas no Brasil*, introdução de A. Ramos, *Publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia*, I (Rio de Janeiro, 1947), 67 págs.
- PIERSON, Donald, *O candomblé da Bahia* (Guaíra, Curitiba, 1942), 65 págs.
- *Negroes in Brazil, a study of Race Contact at Bahia* (Chicago, 1944), XXI + 392 págs. (trad. port. com o título de: *Branços e pretos na Bahia*, São Paulo, 1945, 486 págs.).
- QUERINO, Manuel, *Costumes africanos no Brasil*, *Biblioteca de Divulgação Científica*, XV, Civilização Brasileira (Rio, 1938), 351 págs. (trata-se de uma coleção dos principais estudos de M. Querino, publicada muito tempo após sua morte).
- RADCLIFFE-BROWN e FORDE, *Systemes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, trad. fr. (Paris, 1953), VIII + 528 págs.
- RAFFAUF, P. Ildefonso, "Candomblé", *Santo Antonio*, 15, 2 (1937), págs. 62-70; 16, 1 (1938), págs. 10-19 (o segundo artigo, com o nome abreviado, P. Ildefonso).
- RAMOS, Artur, "Os horizontes míticos do negro da Bahia", *Archivos do Instituto Nina Rodrigues*, I, 1 (1932).
- "Os myths de Xangô e sua degradação no Brasil", *Estudos afro-brasileiros* (Rio, 1935), págs. 49-54.
- *O negro brasileiro, Etnografia religiosa*, 2.^a ed. (São Paulo, 1940), 434 págs.

- *O folklore negro do Brasil, Biblioteca de Divulgação Científica*, IV, Civilização Brasileira (Rio, 1935), 279 págs.
- *As Culturas Negras no Novo Mundo*, 2.^a ed. (São Paulo, 1948), 373 págs.
- *A aculturação negra no Brasil* (São Paulo, 1942), 380 págs.
- *Introdução a antropologia brasileira*, I: *As culturas não-européias* (Rio, 1943), 540 págs.
- "Arte negra no Brasil", *Cultura*, I, 2 (Rio, 1949), págs. 189-212.
- RAIMUNDO, Jacques, "Ohum éniadúdu", in: G. FREYRE e outros, *Novos estudos afro-brasileiros*, págs. 249-56.
- *O negro brasileiro e outros escritos*, Record (Rio, 1936), 189 págs.
- RIBEIRO, René, "O indivíduo e os cultos afro-brasileiros do Recife", *Sociologia*, XIII, 3 (São Paulo, 1951), págs. 195-208; XIII, 4 (1951), págs. 325-40.
- "Pai Rosendo faz uma ia'orixá", *O Cruzeiro* (Rio, 19-novembro-1949), págs. 51-54.
- *Cultos afro-brasileiros do Recife, Um estudo de ajustamento social*, n.º especial do *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco* (Recife, 1952), 150 págs.
- "Significado dos estudos afro-brasileiros", *Revista do Instituto Histórico de Alagoas*, XXVI, 1948 a 1950 (1952), págs. 7-16.
- RIO, João do (Paulo Barreto), *As religiões no Rio*, nova ed. (Rio, 1951), 214 págs.
- "O tatuagem no Rio", *Kosmos* (Rio, 1904).
- "O natal dos africanos", *Kosmos* (Rio, 1904).
- ROSENFELD, Anatol H., "Macumba", *Staden-Jahrbuch*, III (São Paulo, 1955), págs. 125-40 (não se trata, apesar do título, de macumba, mas do candomblé da Bahia).
- SENNA, Nelson de, *Africanos no Brasil* (Belo Horizonte, 1938), 305 págs.
- SOLANKE, Ladipô, "A concepção de Deus entre os negros yorubas", in: Vários Autores, *O negro no Brasil*, págs. 239-43.
- SOMMER, Cecilio, "Música e dança no Candomblé", *Santo Antônio, Revista dos Franciscanos do Nordeste*, XX (Bahia, 1942), págs. 24-30.
- TAVARES, Odorico, *Bahia, imagens da terra e do povo* (Rio, 1951), 291 págs.
- TAVARES, Cláudio T., "20 horas de Candomblé", *A garota*, I, 2 (Cidade do Salvador, 1947), págs. 1-23.
- TOURINHO, Eduardo, *Alma e corpo da Bahia*, 2.^a ed. (Rio, 1953), 362 págs.
- VALE, Flausino Rodrigues, *Elementos de folklore musical brasileiro* (São Paulo, 1936), 165 págs.
- VAN DER LEEUW, G., *L'homme primitif et la religion* (Paris, 1940), 321 págs.
- VERGER, Pierre, *Orixás, Coleção Recôncavo*, n.º 10 (Cidade do Salvador, 1951), 30 págs.
- *Dieux d'Afrique*, prefácios de Th. Monod, R. Bastide e P. Hartmann (Paris, 1955), 192 págs.