GONÇALO SANTA CRUZ DE SOUZA

A CASA DE AIRÁ

**Criação e transformação das casas de culto nagô:
Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo e Campo Grande – MS.**

**Tese de doutoramento apresentada ao
Departamento de História da Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo.**

Orientadora: Profa. Dra. Nanci Leonzo.

**São Paulo
Março - 2008**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

A CASA DE AIRÁ

**Criação e transformação das casas de culto nagô:
Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo e Campo Grande – MS.**

**GONÇALO SANTA CRUZ DE SOUZA
SÃO PAULO
MARÇO 2008**

PÁGINA DA BANCA

São Paulo,

Orientadora: Profa. Dra. Nanci Leonzo

RESUMO

A discussão proposta neste trabalho considera a criação de casas de culto aos Orixás, dentro do modelo nagô brasileiro e suas transformações históricas ao longo do processo de dispersão para todo o território brasileiro. O caminho teórico assumido estabelece a hipótese que essas formas religiosas foram construídas em atmosferas sociais, nas quais a infra-estrutura do sistema econômico capitalista é confrontada com os desenvolvimentos culturais e a resistência dos hábitos do sistema de crença. As pesquisas históricas foram fixadas em um período que começa com a formação da casa de culto mais antiga ainda em funcionamento, na década de 1840 na cidade de Salvador, na Bahia e termina no ano de 2007, com as entrevistas realizadas na cidade Campo Grande, em Mato Grosso do Sul.

Palavras-Chave: História do Brasil, História Cultural, História das Religiões, História dos povos afro-brasileiros, Candomblés brasileiros, Cultura negra brasileira.

ABSTRACT

The discussion proposed in this work considers the creation of the house of cult to the Orixás, inside of the Brazilian nagô model and its historical transformations, along the process of dispersion for the whole Brazilian territory. The theoretical way took on establishes the hypothesis that these religious forms were built in social atmospheres in which the infrastructure of the capitalist economical system is confronted with the cultural developments and the resistance of the habits of the system of belief. The historical researches were set in a period that begins with the formation of the oldest house of cult on the nagô model still in operation, at the decade of 1840 in the city of Salvador, Bahia and ended in the year of 2007, with the interviews accomplished in the city of Campo Grande, Mato Grosso do Sul.

Key-Words: Cultural History, History of the Religions, History of the Afro-Brazilian people, Brazilian Candomblés, Brazilian Black Culture.

AGRADECIMENTOS

A José e Urbana, pai e mãe extremosos que só viveram para a educação dos filhos; na certeza de que acompanham e protegem, mesmo não estando mais perto.

A Gilberto, irmão e cuidadoso iniciador nos caminhos da vida; na certeza de que a saudade e o afeto são recíprocos.

A Gilda, irmã, amiga e consultora jurídico-financeira; na quase certeza de que aqui acalmo as suas ansiosas preocupações com seu mais querido irmão.

A Gilka, irmã, amiga e consultora exclusiva de pesquisas, vergonhosamente usada e abusada como correspondente na busca européia das leituras necessárias; na certeza de que seu imenso carinho se encontra aqui bem retratado.

A Iolanda e Luiz, irmã e cunhado, pelo acompanhamento preocupado de sempre; na certeza de que vão descansar junto comigo até, pelo menos, o próximo projeto.

Ao filho e nora, Maurício e Leila, pela paciente espera de visitas e atenção; na certeza de que vamos recuperar o tempo que cedi ao trabalho.

A Gilda, filha diletta, pela parceria nas leituras das coisas encantadas, na certeza de que os processos mágicos dessa incrível ciência do homem são mais reais do que eles próprios imaginam.

Ao restante dos familiares e amigos, graças a Deus, em grande número, pelas preocupações de todos; na certeza de que descansaremos pelo menos da pergunta fatal: já terminou?

A Conceição, *Iyá Egbé* do *Ilê Axé Opô Afonjá* e minha mãe criadeira, pelas orações e cuidados, na certeza de que *Airá*, nosso pai, está nos olhando de perto, para evitar perigos e propiciar sucessos. Sua bênção *Iyá*.

Ao Márcio e Adriana, misto de sociólogos marxistas, amigos, cuidadores vigilantes de minha saúde e incentivadores iniciais do curso na USP, pelo aconchego do abrigo paulistano, a paciente escuta na discussão das idéias, a fundamental ajuda na reprodução da papelada em que o trabalho se tornou, além da indispensável força da amizade sempre carinhosa; na certeza de que os *Orixás* os protegerão, mesmo que não acreditem muito.

A família mítica, a comunidade religiosa, a fonte dos estudos escolhida racionalmente até onde isto possa se exercer, acolhedora ao extremo da minha vontade de participar, de comungar, pois que ela é feita somente disso: comunhão; na certeza de que o trabalho suscitará a curiosidade dos mais jovens, levando-os a estudar o que praticam.

Aos Profs. Drs. César Augusto Carneiro Benevides e Flávio de Campos, pelas sugestões, incentivos e correções de rumo na banca de qualificação; na certeza de que os *Orixás* retribuirão sua ajuda nesse esforço para torná-los mais conhecidos e venerados.

Ao FUNDECT, Fundo de Ciências e Tecnologia do Estado de Mato Grosso do Sul, que proporcionou os recursos da Bolsa para a dedicação exclusiva ao trabalho, aqui representado na pessoa do Prof. Dr. Álvaro Banducci, a quem agradeço o incentivo pessoal de sempre.

Especialmente, quero agradecer a Profa. Dra. Nanci Leonzo, orientadora e amiga, pela coragem de assumir compromissos na minha particular luta contra os preconceitos de todos os tipos, ultrapassando seus problemas pessoais de saúde para orientar este trabalho com consistência e lucidez invejáveis, corrigindo falhas e sugerindo melhorias. A viagem histórica empreendida aqui foi bem mais profícua com sua companhia e o produto tem muito a ver com a sua força e determinação.

DEDICATÓRIA

Á Teresinha,

**pelos mesmos motivos
que nos mantêm juntos
nos últimos 40 anos.**

A Marcus Vinícius,

**que ainda não chegou
mas é amado com se houvera
e porque um filho me estende,
mas um neto me eterniza.**

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	1
1. A casa do pai	1
2. História e Etnologia	5
3. Mito e História	11
3.1. O sábio e a luz	11
3.2. História religiosa	14
4. Universo de estudos	17
5. Invocação	22
PRIMEIRA PARTE: A FAMÍLIA	24
1. Seu Josias e o Rei de Ketu	25
2. A tradição oral familiar	32
3. Os candomblés do Brasil	35
3.1. A unicidade improvável	35
3.2. Os homens e o candomblé	41
3.2.1. João, José e <i>Ogun</i>	41
3.2.2. O homem <i>iyawô</i>	43
3.3. A poliginia e a matrifocalidade	47
4. Templos e sacerdotes	55
5. <i>Ajê</i> , <i>Ori</i> e os <i>Orixás</i>	57
SEGUNDA PARTE: A COSMOGONIA NAGÔ	63
1. Tio José e o menino da estação	64
2. As origens culturais das casas de culto <i>Nagô</i> de Salvador	69
3. <i>Ketu</i> ou <i>Oyó</i> ? A hegemonia <i>nagô</i>	80
4. A cosmogonia do modelo <i>nagô</i>	86
5. Alimentando <i>Ori</i> : o pertencimento	96
5.1. As preparações	99
5.2. O ritual	101
6. Parentesco mítico	110
6.1. Organização e classificação	110
6.2. Termos de parentesco	112
6.3. Poder e relações hierárquicas	114
6.4. Relação <i>Iyá-Omó</i>	122
TERCEIRA PARTE: AS CASAS DE CULTO	125
1. A cova de ouro	126
2. <i>Ilê Omi Axé Ayrá Intinle</i> – o <i>Ilê</i> de <i>Iyá Nasô</i>	134
3. <i>Ilê Omi Axé Iyamassê</i> – o Terreiro do Gantois	142
4. <i>Ilê Axé Opô Afonjá</i> de Salvador	145
5. <i>Ilê Axé Opô Afonjá</i> do Rio de Janeiro	155
6. <i>Ilê Alaketu Omiseun</i> de Campo Grande	161
7. <i>Ilê Oyá Deyrá</i> de Campo Grande	167
QUARTA PARTE: DISPERSÃO E TRANSFORMAÇÃO	171
1. Pai Alberto e o pombo de <i>Ossain</i>	172
2. No Âmbito Social	175
3. Na Esfera do sagrado	182
4. O Caso de São Paulo	197
5. O Caso de Campo Grande	204
CONSIDERAÇÕES FINAIS	208

FONTES E BIBLIOGRAFIA	216
Fontes orais	216
a) Eugênia Ana dos Santos	216
b) Alberto José Lobo	221
c) Cantulina Garcia Pacheco	227
d) Luiz Antônio Assumpção	232
e) Maria Eunice Pereira	235
Fontes bibliográficas	238
ANEXOS	243
1. GLOSSÁRIO	244
2. ARQUIVO FOTOGRÁFICO	251

ÍNDICE DE LISTAS E QUADROS

Quadros	Pág.
Quadro genealógico das casas de culto nagô	133
Lista de cargos rituais (1936)	150
Lista inicial de Obás de Xangô (1936)	152
Lista atual de Obás de Xangô	154

ÍNDICE DE FOTOS

N.	Foto	Pág.
1	Casarão Sede da Irmandade da Boa Morte – Cachoeira - BA	252
2	Irmãs da Boa Morte – detalhe das insígnias – Cachoeira – BA	252
3	Casa de Airá – Salvador	253
4	Rodolfo Bangboxé	253
5 e 6	Dona Menininha do Gantois – Terreiro do Gantois	254
7 e 8	Terreiro do Gantois – Salvador – BA	254
9	Dona Carmem – <i>Iyá</i> do Gantois – 2004	255
10	Dona Ercília e a Gameleira Sagrada – Terreiro do Gantois	255
11	Entrada do Terreiro do Gantois	255
12	Dona Keka e o corredor lateral – Gantois	255
13	Dona Eugênia Ana dos Santos – <i>Iyá</i> Aninha do <i>Ilê Axé opô Afonjá</i>	256
14	<i>Ilê Axé Opô Afonjá</i> – Salvador – BA	256
15	Casa de Xangô – <i>Ilê Axé Opô Afonjá</i>	257
16	<i>Iyá</i> Senhora - <i>Ilê Axé Opô Afonjá</i>	257
17	Grupo de fundadoras do <i>Ilê Axé Opô Afonjá</i> do Rio de Janeiro	258
18	Pai Alberto e as folhas – Alto da Boa Vista – Rio de Janeiro	259
19	Pai Alberto e o dia do nome de Nanassuê – Rio de Janeiro	259
20 e 21	Pai Alberto e afilhados	260
22	Fio de contas de Pai Alberto	261
23	<i>Ilê Axé Opô Afonjá</i> de Salvador – o barracão antigo e o novo	261
24 e 25	Centenário de <i>Iyá</i> Cantulina – Salvador – BA	262
26	<i>Ilê Alaketu Omiseun</i> – Salão de Festas – Campo Grande - MS	263
27 e 28	Waldemiro Baiano e Pedro Japonês – Entrega de <i>Deká</i>	263
29, 30, 31 e 32	Luiz Antônio Assumpção do <i>Ilê Alaketu Omiseun</i> - Campo Grande Da iniciação à Obrigação de 21 anos	264
33, 34, 35, 36 e 37	Maria Eunice Pereira – <i>Iyá</i> Nice do <i>Ilê Axé Oyá Deyrá</i> Campo Grande Da Iniciação ao Terreiro em Campo Grande-MS	265
38 e 39	Luiz Antônio Assumpção e a obrigação de 7 anos do primeiro <i>Ogun</i> da casa – uma obrigação de vida – Campo Grande-MS	266

EPÍGRAFE

Na história, vi a história: nada mais.
(Michelet)

INTRODUÇÃO

1 – A casa do pai

Na casa de meu pai era sempre festa. Apesar das pessoas afirmarem ir lá por obrigação, era sempre festa. Havia muita música, dança e, sempre, muita fartura de comida. Íamos todos na noite anterior para podermos prepará-las desde cedo. O que nunca havia era bebida alcoólica. Meu pai não gostava nem mesmo de garrafa em cima da mesa, daí a tradição de se beber somente o suco feito em casa que, às vezes, era fermentado. Mas nunca havia bebida alcoólica, exceto às escondidas e para alguns poucos moradores fixos já conhecidos.

Em cada festa, comemorávamos a existência de um dos moradores da casa, pois havia muitos moradores agregados e meu pai fazia questão que a existência deles fosse comemorada com grandes demonstrações de alegria, não só pelos aparentados do morador, mas principalmente pelos aparentados do dono da casa. A retribuição para com esta gentileza se dava quando das comemorações pela existência de meu pai. Era sempre um festão cujas lembranças só eram apagadas pelo próximo.

Nas noites que antecediaam às festas, havia muito trabalho para todos, principalmente nas cozinhas. Nós tínhamos duas e, por vezes, parecia não ser o suficiente. Esperávamos sempre centenas de convidados ilustres e fartura era a marca registrada pela nossa herança cultural. Daí a trabalhadeira que tínhamos durante a noite e que se estendia por todo o dia da festa.

Mas, nessas noites, havia também muita, mas muita conversa mesmo. Quando lá chegavam, as pessoas pareciam não se ver há anos. Agiam como se em sua maioria não fossem parentes próximos e, muitas vezes, moradores dos mesmos bairros e até das mesmas casas.

Era como se houvesse a necessidade geral de confirmar os assuntos já sabidos. As conversas eram intermináveis e sempre em voz alta. Parecia ser falta de educação manter uma conversação reservada com alguém. Todos queriam exercer o direito de saber da vida alheia, da vida dos parentes e, através de opiniões e discussões acaloradas, ensinar ou aprender um modo de proceder considerado correto por toda a família. Como se eles próprios, não precisassem de corretivo. Eram comentários típicos do roto falando do esfarrapado.

Mas, no fundo, todos se gostavam. E esse gostar mostrava toda a sua força sempre que alguém de fora da comunidade demonstrasse pouco respeito ao falar de algum dos parentes. Era um mundo vir abaixo, um acesso coletivo de raivas para com o estranho e demonstrações, quase sempre descabidas em tamanho, de afeto pelo ofendido ou comentado.

Aproveitava-se então para iniciar falando mal do ofensor, continuando por relacionar todos os defeitos, seus e de sua família, e terminando por condenar a falta de educação e de tradição que toda a comunidade a que o infeliz pertencia demonstrava, por ter gerado um filho tão descarado e caluniador. Era uma verdadeira catarse. Um lavar de almas necessário e aliviador.

Mas esse aspecto catártico não tomava conta de todas as conversas. Até mesmo porque não haveria ofensores em número tal que pudessem manter ocupadas aquela enorme quantidade de línguas afiadas que atravessavam acordadas aqueles longos encontros noturnos.

Era então que, para atender à enorme necessidade de manter as conversas, surgiam as histórias da família. Estas podiam ser pequenos pedaços da longa tradição da casa e das personalidades das pessoas que a formaram, muitas vezes enfatizadas no aspecto que o narrador escolhesse; podiam conter explicações para determinado hábito ou proibição nos costumes familiares ou, o que era mais freqüente, podiam referir-se a personagens mais ou menos lendários das comunidades.

Mas sempre eram pequenas obras de arte, de enredo complexo e emaranhado, com que os mais velhos divertiam e ensinavam aos mais jovens.

Como nos outros tipos de conversa, esses eram momentos em que a maioria também opinava, fosse para introduzir um fato ou uma lembrança que corroborasse algum aspecto, fosse para retificar alguma parte que lhe parecesse mal contada ou ainda, principalmente, para dar a sua opinião a respeito da conduta de um ou outro personagem. Assim, desde que não se ofendesse a ninguém, principalmente aos mais velhos, as opiniões eram livres e cada um podia dar o seu pitaco, que era, se aceito fosse, incorporado à história dali para diante.

Era assim que se construía a história da família, de uma forma não registrada no papel. Não tínhamos historiadores letrados. Descendíamos de uma cultura sem escrita e, pelo menos durante esses nossos breves encontros, prescindíamos das letras. Nas culturas ágrafas, como a nossa se transformava naqueles momentos, o passado é sempre avivado pelas participações interpretativas que ocorrem a cada vez que é relatado e os vários aspectos de um acontecimento são sempre discutidos e dinamizados pelas condições do presente.

Esse aspecto de história viva, que exige a interferência dos ouvintes, sem os quais não há história, é quase perdido quando é passado para o papel. A participação na narração oral coloca uma diferença fundamental entre uma cultura que escreve a sua história e uma outra que a conta renovada a cada geração.

Além das conversações de fundo didático, que envolviam propriamente a história da família e nas quais todos se obrigavam estar presentes, havia na casa de meu pai conversas às quais os mais jovens e os visitantes de fora da família não tinham acesso.

Eram as histórias sobre os segredos fundamentais da família, que mantinham a sensação geral de se pertencer a um grupamento antigo e cheio de mistérios a serem aprendidos. Esta sensação ajudava a gerar a uma inabalável vontade de permanecer juntos. Afinal, não fazê-lo era perder a oportunidade de aprender com os fatos que diziam respeito às origens familiares, aos seus costumes e, por conseguinte, a cada um de nós.

Como a transmissão de segredos era sempre feita de forma oral, entre uma geração e outra, respeitando-se a antiguidade e o mérito adquirido por cada um dos receptores, restava aos mais novos paciência para acumular, por seu comportamento social considerado correto, a credibilidade necessária para participar daquelas conversas, pois, como se dizia: tudo tinha seu tempo.

Enfim, desse modo era a casa de meu pai e desse jeito eram as histórias que nos contavam os mais velhos. Resta o desafio e a obrigação de passá-las à frente, procurando manter os mesmos critérios de distribuição da sabedoria que as permeia. Pena que não se possa ouvir a participação necessária e enriquecedora de cada leitor. Mas estou certo de que ela acontecerá.

2 – História e Etnologia

A forma oral de registro da memória coletiva possui a particularidade de desenvolver, no interior das culturas que a praticam, um senso crítico a respeito de tudo e de todos, que nem sempre é facilmente desenvolvido somente pela leitura dos livros. O hábito de requerer maiores esclarecimentos ao narrador e propor novas interpretações das facetas escondidas no fato original tende a conduzir o ouvinte à crítica imediata.

Assim se contrói a história das casas aqui pesquisadas. É uma história que não automatiza, não soluciona, *antes cria problemas* – tal como proposta por Febvre¹ – que admite soluções diversas, que não prescinde da participação do presente, que torna a todos construtores de um sempre renovado modo consensual. É um aspecto vital da maneira de registrar história, principal legado das culturas trazidas nos porões dos tumbeiros e, demonstrativo, tal como nos informa Ki-Zerbo, de que para nós.

*“A escrita decanta, disseca, esquematiza e petrifica: a letra mata. A tradição (oral) reveste de carne e de cores, irriga de sangue o esqueleto do passado. Apresenta sob as três dimensões aquilo que muito freqüentemente é esmagado sob a superfície bidimensional de uma folha de papel.”*²

São propostas, desse modo, as mesmas conclusões de Certeau a respeito dos inevitáveis caminhos de construção social da escrita histórica.

¹ Febvre, L. Combates pela História. 2ª ed., Lisboa : Editorial Presença, 1985, p. 49.

² Ki-Zerbo, J. Introdução Geral, In. História Geral da África, São Paulo : Editora Ática/UNESCO, 1982, Vol. I (Metodologia e Pré-História da África), pp. 27-28.

*“De fato, a escrita da história – ou historiadora – permanece controlada pelas práticas das quais resulta; bem mais do que isso, ela própria é uma prática social que confere ao leitor um lugar bem determinado, redistribuindo o espaço das referências simbólicas e impondo, assim, uma lição; ela é didática e magisterial. Mas ao mesmo tempo funciona como imagem invertida; dá lugar à falta e a esconde; cria estes relatos do passado que são o equivalente dos cemitérios nas cidades; exorciza e reconhece uma presença da morte no meio dos vivos.”*³

A escrita histórica propõe hipóteses que não dão margem a dúvidas. Aprisionando o passado ao texto, ela *honra e elimina*, tornando-se, nesse sentido, *um túmulo*.⁴

A necessária análise da ideologia dos discursos é, também na história oral, uma ferramenta indispensável, possuindo então uma necessidade mais evidente. O relato oral traz sempre à baila a discussão da interferência do narrador ou sua posição como testemunha ocular dos fatos ou, ainda sua proximidade aos testemunhos originalmente relatados.⁵

A construção do discurso acaba por ser, como no caso das histórias pesquisadas aqui, sempre revista. O hábito de participar dessa forma de construção da história, com uma opinião gerada somente pelo seu sentimento a respeito daquilo que ouve, leva ao desenvolvimento individual da socialização.

³ Certeau, M. A Escrita da História, 2ª ed., Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2006, p. 95.

⁴ Certeau, M. *Op. cit.*, p. 108.

⁵ Vansina, J. A tradição oral e sua metodologia, In. História geral da África, São Paulo : Ática/Unesco, 1982, p 159.

Nas culturas que produzem a história escrita, muitas vezes, esta se apresenta estática e nada parece poder modificá-la. O uso da letra determinou, desde sempre, uma separação entre os que podem e os que não podem compreendê-la; uma classificação que organiza hierarquicamente a sociedade. O entendimento das narrativas históricas pelas gerações futuras fica deste modo restrito àquele descrito pela primeira vez, com todos os perigos de interpretação semântica equivocada e exilando a manifestação ágrafa.⁶

Embora possam existir os mais diversos aspectos contidos no fato, o leitor especula solitariamente sobre as várias facetas descritas. Diferentemente, quem ouve uma narração pode sempre aclarar com o autor da narrativa os aspectos mais importantes, dirimir as dúvidas interpretativas remanescentes e construir assim uma nova e própria versão.

O estudo histórico das famílias e das estruturas de parentesco modifica aspectos importantes do trabalho historiográfico e induz ao diálogo mais profícuo entre historiadores, sociólogos e etnólogos.⁷

“A etnologia leva também o historiador a dar relevo a determinadas estruturas sociais mais ou menos obliteradas nas sociedades ‘históricas’ e a complicar a sua visão da dinâmica social, da luta de classes. (...) O estudo, não já apenas jurídico, mas etnológico da linhagem e da comunidade da família ampla e da família estrita, deve renovar as bases dos estudos comparativos entre ontem e hoje, entre a Europa e os demais continentes, por exemplo em matéria de sociedade feudal.”⁸

A história etnológica – ou etnologia histórica – parece ser o caminho mais adequado para os estudos propostos aqui. Para tanto, é necessário considerar, entre as recomendações metodológicas assumidas, os cuidados de Le-Goff.

⁶ Certeau, M. *Op. cit.*, p. 213.

⁷ Burke, P., *História e teoria social*, São Paulo : Editora Unesp, 2002, p. 79.

⁸ Le-Goff, J., *Para um novo conceito de Idade Média*, Lisboa : Editorial Estampa, 1980, p. 317.

*“Enfim, problema imenso, historiadores e sociólogos deveriam encontrar-se para estudar o fenômeno da tradição, fundamental para uns e para outros. (...) Não insistirei no fato de a visão etnológica propor ao historiador uma nova documentação, diferente daquela a que está habituado. O etnólogo não despreza o documento escrito, pelo contrário. Mas ele o encontra tão raras vezes, que seus métodos são feitos de modo a poder passar sem ele.”*⁹

A observação feita pelo participante desde dentro do processo e colocada em relevo já na etnografia de Malinowski – e no presente caso, feita por um observador envolvido em atividades nos candomblés brasileiros desde os idos de 1970 – pode, e deve ser influenciada por sentimentos pessoais, pois que, no dizer de Coelho:

*“A atitude objetivista, no seu afã de tudo explicar segundo princípios gerais, passa muitas vezes ao lado dos aspectos originais de uma cultura, que constituem o principal interesse de nosso estudo. A insistência no ater-se ao objetivo pode condenar o observador a permanecer na exterioridade.”*¹⁰

A busca pelo equilíbrio da isenção científica tende a afastar o pesquisador de sensações e percepções fundamentais quando se investigam as trocas simbólicas. E é de Bordieu a melhor observação.

*“O sonho positivista de uma perfeita inocência epistemológica oculta na verdade que a diferença não é entre a ciência que realiza uma construção e aquela que não o faz, mas entre aquela que o faz sem saber e aquela que, sabendo, se esforça para conhecer e dominar o mais completamente possível seus atos, inevitáveis, de construção e os efeitos que eles produzem também inevitavelmente.”*¹¹

⁹ Le-Goff, J., *Op. cit.* p. 321.

¹⁰ Coelho, R., Prefácio, In. Coelho, R. (org.) Olorisa – Escritos sobre a Religião dos Orixás, São Paulo : Ed. Ágora, 1981, p. VIII.

¹¹ Bourdieu, P. *et alli*, A Miséria do Mundo, 5ª ed. Petrópolis : Vozes, 2003, pp. 694-695.

Os produtos construídos pelas gerações são então, se for mantido o esforço recomendado para controlar os *efeitos inevitáveis*, sempre resultado acumulado dos vários entendimentos sobre a história e, parece ser apropriada a citação de uma máxima africana que se pode aplicar universalmente aos trabalhos científicos: “*Há muitas verdades, esta é a minha, tal como a entendi de meus ancestrais.*”¹²

A tradição oral é o celeiro principal das criações culturais de povos ágrafos; é o conteúdo construído por uma continuidade bem definida, com uma existência vitalizada por normas e valores de um grupamento familiar, étnico, profissional, etc.¹³

A história oral é preservada pelos antigos e passada aos mais jovens, que a reinterpretam segundo seu entendimento. A teia cultural é tecida a cada geração e, como coloca Ki-Zerbo.

*“Certamente, a tradição épica em particular é uma recriação paramítica do passado. Uma espécie de psicodrama que revela à comunidade suas raízes e o corpo de valores que sustenta sua personalidade: um viático encantado para singrar o rio do tempo em direção ao reino dos ancestrais.”*¹⁴

Ela opera na separação entre a interpretação dos símbolos estáticos da escrita e as demais formas de narração mais dinâmicas, tal como comentada por Hampaté Bâ, um outro importante estudioso africano. Nessas diversas as formas, o saber reside escondido.

¹² Introdução utilizada pelos *Domas* (responsáveis pela memória coletiva) dos bambaras (etnia da Costa do Marfim) ao iniciar o canto de uma epopéia, Cf. Hampaté Bâ, A. A Tradição Viva, História Geral da África, Vol. I (Metodologia e Pré-História da África), São Paulo : Editora Ática, 1982, pp. 192-193. Encontra-se a mesma assertiva como conclusão de um *Itan Ifá* (história sagrada do Oráculo de Ifá) recolhida na tradição oral do *Ilê Axé Opô Afonjá* de Coelho da Rocha, no Rio de Janeiro. Note-se que o narrador africano tem sempre a preocupação de informar ao seu público a respeito da influência do seu entendimento pessoal acerca dos fatos. Os relatos históricos desses africanos e afrodescendentes têm em conta a fundamental participação dos sentimentos dos ouvintes, possibilitando a recriação necessária à preservação da história oral.

¹³ Kazadi. W. M. O Contato Musical Transatlântico: Contribuição Bantu na Música Popular Brasileira, Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, (1) janeiro 1978, p. 100.

¹⁴ Ki-Zerbo, Joseph, *Op. cit.* pp. 27-28.

*“A escrita é uma coisa e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz existente no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente.”*¹⁵

É nesse sentido que são registradas aqui as narrativas históricas que dizem respeito à criação de um tipo de candomblé, dentre os muitos que existem no Brasil, tal como relatadas por informantes da tradição oral de casas de culto de uma mesma linhagem, que se convencionou chamar, no Brasil, *Nação Nagô* ou *Ketu*.

¹⁵ Ensinamentos de Tierno Bokar Salif, Grande Mestre da Ordem Muçulmana de Bandiagra, no Mali. Cf. Hampaté Bâ, A., *Op. cit.*, p. 181.

3 – Mito e História

3.1 – O sábio e a luz

Era uma vez um sábio sentado sozinho ao pé de uma fogueira!

Ele pensava na vida e, como sempre, sua imaginação o foi levando para os caminhos da explicação das coisas. Olhando bem para o fundo da labareda que bruxuleava, seu pensamento começou a se integrar em uma história perdida no tempo em que este não governava o universo e as pessoas eram mais livres para contar suas aventuras.

Existia uma cidade onde o rei era tão poderoso e iluminado que se acreditava que seu brilho nunca fosse se apagar. As cidades vizinhas prestavam-lhe homenagens e pagavam-lhe tributos. O seu povo era laborioso e mantinha a fama de ser orgulhoso e, até mesmo, arrogante.

O poderoso rei, como convinha a um comandante indicado pelas divindades, não podia fazer contato direto com a população e todo aquele que olhasse diretamente para a sua figura, era capaz de sofrer graves castigos. Dessa forma, o rei se habituara ao isolamento que o cargo lhe impunha e tornou-se uma pessoa altiva e quase inalcançável. Pelo menos era o que pensavam seus ministros e cortesãos.

Na verdade mesmo, ele saía toda noite disfarçado de serviçal do palácio e ia se sentar ao pé do fogo, como fazia a maioria da população. Para não correr o menor risco de ser reconhecido, usava o seu poder misterioso de filho do fogo. Entrava na fogueira, todo vestido de vermelho como brasa ardente, a que chamavam *Xangô* e dela saía do outro lado, transformado na figura de um lindo jovem todo vestido de branco, que recebia o nome de *Airá*. O ser da luz!

Sua transformação nunca fora notada por ninguém. Nas noites das escapadas, ele sempre acabava por se envolver em alguma aventura a que seu espírito irrequieto o levava. É preciso confessar que muitas delas tinham a ver com as mais belas mulheres, mesmo que fossem esposas dos outros homens. *Airá* era um jovem belíssimo, hábil contador de histórias e as mulheres sempre o procuravam. Ele, fogo que era, nunca se recusava.

Em uma dessas noites em que se encontrava livre dos deveres do cargo, *Airá* cavalgou ao encontro de uma bela mulher, nas fronteiras do reino e passou com ela uma noite de longos afagos e demoradas juras até que o albor surgiu. Dai, para que não consumisse com a brasa ardente de seu corpo, que já começava a aparecer, *Xangô* se cobriu com um manto vermelho igual ao que era usado pelos seus guerreiros e encetou o caminho de volta para o palácio.

Pelo caminho, o poderoso e arrogante rei encontrou um velho roto e alquebrado puxando pela mão as rédeas de um lindíssimo cavalo branco. Era algo inusitado e o rei, já de volta aos deveres do cargo, mandou que investigassem quem era o velho e de quem era aquele cavalo que parecia caríssimo. Deixou ordens para que, se o incidente fosse o que estava parecendo ser: um caso de roubo, o velho deveria ser encarcerado e deixado sem comer, até que confessasse a quem pertencia o cavalo.

Alguns meses depois, o povo começou a se dar conta de que já deveria ter chovido e, do jeito que as coisas estavam caminhando, haveria seca naquele ano, com a provável falta na colheita e a fome se avizinando. O rei e seus ministros começaram a procurar os motivos da inclemência do clima. O *Arabá* consultou *Ifá* e foi informado que havia sido cometida uma enorme injustiça no reino. Que haviam prendido alguém sem culpa e, por isto, o tempo estava tão seco. Que mandassem procurar nas prisões do reino a causa do infortúnio.

Dessa forma, rapidamente descobriu-se que o velho encarcerado pelo roubo do cavalo era mesmo o que havia dito ser: *Oxalá*, um venerado ancião, considerado por todos como pai, e rei da cidade vizinha de *Elejibô*, que resolvera vir visitar o reino de *Xangô* e fora preso como ladrão.

Quando foi informado da história, o rei imediatamente se lembrou do velho do cavalo branco e se prostrou ao chão com o peso do seu erro. Ele havia cometido uma desastrosa injustiça. Pior do que isso, ele não poderia corrigir o que fizera sem expor à vergonha tudo o que representava seu cargo. Desse modo, ele se transformou mais uma vez em *Airá*, todo vestido de branco, e disfarçando com a modéstia do jovem a imponência de sua posição, foi até a prisão onde estava o velho que todos consideravam o mensageiro da paz e o trouxe carregado às costas até o palácio. Lá ele se submeteu, juntamente com seu povo, aos castigos e expiações que o seu ato impusera.

O sábio, depois de entender as várias colorações das chamas que observou por tantas horas, encostou sua cabeça e adormeceu. Pela manhã, olhando para as cinzas que haviam sido vermelhas brasas ardentes e chamas branco-azuladas, entendeu o que elas significavam. Pegando uma de suas cabaças, ele as recolheu com cuidado e guardou-as para ensinar a seus discípulos que a única constância na vida é a mudança.

3.2 – História religiosa

Esta história é recontada, anualmente sob a forma de dramatização, nas festividades a que chamam, no Brasil, de *Fogueira de Airá* e *Águas de Oxalá*. Suas repetições, entre os nagôs brasileiros, têm adquirido conotações de ciclo de transformação e recomeço, através de cerimônias de expiação e limpeza, fixando a data da renovação das esperanças. Mas o mito marca, sobretudo, a importância do aprendizado, contido nas cinzas da fogueira recolhidas pelo sábio, da transformação das diversas energias naturais.

Dessa forma, quase sensorial, é que os yorubás e seus descendentes brasileiros compreenderam o poder das suas próprias transformações culturais e psicológicas e os limites entre orgulho e arrogância; entenderam e fixaram os deveres dos mais jovens para com a senioridade; perceberam na humildade a poderosa forma de demonstração de força de propósitos, além de muitos outros aspectos que se desprendem da análise do mito. Sobretudo, nunca mais formaram dúvidas a respeito de que a transformação cultural é tão simples quanto pular a fogueira.

A história é fundamental para a transmissão dos ensinamentos demais disciplinas. Através dela é que podemos entender como as coisas aconteceram e, provavelmente, tornarão a acontecer, inclusive, aquelas que nos parecem misteriosas ou mitológicas. Nos últimos anos, o mito tem recuperado a sua posição de registro do fazer contínuo da história de povos que optaram ou, por vezes, só possuem esta forma de comunicar às gerações os comportamentos sociais que delas são esperados.

Os modelos de crença e comportamento que emergem dos relatos aqui registrados têm sua base em categorias míticas – principalmente de relação de parentesco – delineadas na recriação cultural da religiosidade de um grupamento social específico da sociedade brasileira e, por esta razão, não pode ser desta desvinculado.

A história das culturas religiosas é escrita, muitas vezes, com critérios que não permitem que a narrativa se desvincule do seu círculo fechado, evitando o relacionamento dos fenômenos sociais dessa categoria com outros que não lhes são vinculados.¹⁶ Desse modo, aqui vão não só o que informam os mitos e as tradições culturais das casas pesquisadas, mas o resultado da *escavação dos sítios* sociais do entorno, procurando seguir o já recomendado por Levi-Strauss.

*“Não ando longe de pensar que nas nossas sociedades, a História substitui a Mitologia e desempenha a mesma função, já que para as sociedades sem escrita e sem arquivos a Mitologia tem por finalidade assegurar, com alto grau de certeza – a certeza completa é obviamente impossível – que o futuro permaneça fiel ao presente e ao passado. (...) Portanto, a minha impressão é que, estudando cuidadosamente esta História, no sentido geral da palavra, que os autores índios contemporâneos nos tentam dar de seu passado, não a considerando como um relato fantástico, mas antes investigando com bastante cuidado, com a ajuda de uma arqueologia de salvamento – escavando os sítios referidos nas histórias – e tentando, na medida do possível, estabelecer correspondências entre diferentes relatos, verificando o que corresponde e o que não corresponde, talvez possamos no fim deste processo chegar a uma melhor compreensão do que é na realidade a ciência histórica.”*¹⁷

¹⁶ Lanternari, V., *As Religiões dos Oprimidos* : São Paulo, Editora Perspectiva, 1974.

¹⁷ Levi-Strauss, C. *Mito e Significado* : Lisboa, Edições 70, 1982, p. 63.

Embora Eliade pareça entender as sociedades de uma forma hierarquicamente organizada – entre aquelas que foram *importantes na história* e as que não o foram ¹⁸ – com a qual é difícil concordar, a sua definição de mito, considerada por ele próprio como *a mais ampla*, é a que parece mais se coadunar com o que é interpretado aqui, quando se considera que o mito é a *narrativa de uma criação*, relatando como essas casas de culto nagô *começaram a ser*. O mito aqui é o que fala apenas do *que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente*. ¹⁹

Deve-se considerar, ainda, que a mitologia nagô brasileira é repositório de informações históricas de um amálgama cultural. Ela representa, para além da influência das culturas africanas na sociedade que foi recriada, também a reciprocidade da influência das culturas européia e indígena sobre aquela e, sobretudo, da intrincada teia de arranjos construída entre todas. Nesse sentido, com os mitos como pano de fundo, devem ser entendidos os conceitos cosmogônicos e históricos desenvolvidos no interior da sociedade brasileira.

¹⁸ Eliade, M.. Mito e Realidade : São Paulo, Editora Perspectiva, 2004, p. 10.

¹⁹ Eliade, *Op. cit.*, p. 11.

4 – Universo de estudos

O trabalho apresentado volta-se para o estudo da criação histórica e dispersão espacial de casas de culto do chamado *candomblé nagô*, nas cidades de Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo e Campo Grande no Estado de Mato Grosso do Sul, abrangendo um período que se inicia com a fundação do *Ilê Iyá Omi Axé Airá Intile*, a Casa de Airá ou o *Ilê de Iyá Nasô*,²⁰ por volta da década de 1840 e se estende até 2007, com o encerramento da casa *Ilê Alaketu Omiseun*.

Entre as principais casas pesquisadas, encontram-se:

- o A Casa de Airá, o *Ilê Iyá Omi Axé Airá Intile*, denominado também de *Ilê Iyá Nasô Oká* ou *Ilê Iyá Nasô Oyó Akalá Magbo Olodumáre*, mais conhecida como Casa Branca do Engenho Velho – erigida em bairro homônimo da cidade de Salvador – cuja tradição oral aponta como a primeira casa de culto da linhagem nagô ou, pelo menos, a mais antiga ainda em funcionamento. Foi fundada, em meados da década de 1840, por um grupo de mulheres ex-escravas yorubás e agregadas de outras etnias – capitaneadas por *Iyá Nasô*. A história da casa ainda aponta para a presença de Rodolfo Martins de Andrade, um africano chamado Bangboxé.

As pesquisas efetuadas levaram à constatação de que *Iyá Nasô*²¹ era o título da zeladora responsável pelos cultos a *Xangô* – ancestral mítico e o principal herói evemerizado da etnia dos oyós, na atual Nigéria. O cargo era privilégio dos oyós e atribuído pelo seu governante, o *Alaafin* (Dono do Palácio) da cidade de Oyó, antiga capital político-militar do império. Entre as honras originais dos ocupantes do cargo estava a de serem enterrados com o seu *Alaafin* ou *Aafin*.

²⁰ A chamada aqui Casa de Airá (*Ilê de Ayrá Intinle*) é mais conhecida por Casa Branca do Engenho Velho.

²¹ Abraham R. C., *Dictionary of Modern Yoruba* : 2ª ed., Hodder and Stoughton, Londres, 1962, p. 20.

- O *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê* – casa conhecida como o terreiro do Gantois, topônimo do local onde se instalou na cidade de Salvador, no final do século XIX, fundada por Maria Júlia da Conceição Nazaré – uma dissidente na luta pela sucessão da chefia no *Ilê Iyá Nasô*. A comandante mais conhecida do terreiro do Gantois foi, sem dúvida, Mãe Menininha (Escolástica Maria de Nazaré), sobrinha da fundadora e ocupante do cargo por mais de seis décadas do século XX.

- O *Ilê Axé Opô Afonjá*, casa fundada no ano de 1910 por Eugênia Ana dos Santos, *Iyá Aninha*, também uma dissidente em uma sucessão posterior no *Ilê Iyá Nasô*. A tradição oral da casa atribui importância ao auxílio de Joaquim Vieira da Silva, um africano oriundo de Recife, irmão de santo de *Iyá Aninha* e avô de uma das principais informantes das pesquisas, *Iyá Cantulina*. *Iyá Aninha* era descendente de escravos da nação *Gurunsi* (ou *Grunsi*), chamados entre os antigos baianos de nação dos galinhas, pelo modo como dançavam seus deuses.

- O *Ilê Axé Opô Afonjá* de Coelho da Rocha, na Baixada Fluminense do Estado do Rio de Janeiro, “*plantada*”²² em meados da década de 1930, pela mesma fundadora da casa homônima de Salvador.

- Em Campo Grande, no Mato Grosso do Sul, as informações sobre a criação da casa de culto *Ilê Axé Alaketu Omiseum*, ligada por uma intrincada rede de parentesco às casas originais da linhagem estudada, foram recolhidas pela observação pessoal do autor – ocorrida desde a fundação da casa no ano 2000 – e por entrevistas com o fundador da mesma, Luiz Antônio Assumpção.

²² Em lugar de fundada. É costume usar-se o verbo plantar para as diversas cerimônias que sacralizam um local para uso do culto. O costume nos remete ao fato de que são enterrados (plantados) no terreno a ser sacralizado os diversos ingredientes que o purificam e o transformam em local apto às cerimônias.

- Foi pesquisada ainda, em entrevistas mais recentes – 2007 e 2008 – a tradição oral de uma das mais antigas casas da *Nação Ketu* em Campo Grande-MS, a Casa de Cultura Afrobrasileira Santa Bárbara, o *Ilê Axé Oyá Deirá*, fundada no início da década de 1980, por sua atual comandante, a Sra. Maria Eunice Pereira, *Iyá Nice*, oriunda do interior de São Paulo e filha espiritual de D. Menininha do Gantois, desde 1976.

5 – Fontes informantes

Muitas das informações transcritas aqui, apesar de serem fiéis ao espírito das conversas, têm a forma daquilo que realmente são: lembranças saudosas. Informantes, treinadores, criadores, professores, ancestrais modeladores de visão cosmogônica, irmãos mais velhos, amigos, pais e mães, tudo isto foram os contadores das histórias em que se apóiam as idéias desse trabalho de reflexão sobre os caminhos que tomaram os candomblés da linhagem nagô no Brasil.

Participantes de processos de iniciação no *Ilê Axé Opô Afonjá* do Rio de Janeiro e de muitos outros terreiros nagôs, algumas dessas pessoas não só confiaram a muitos sua sabedoria ritual ancestral, mas forneceram toda uma nova visão de vida e de compreensão da humanidade. Forraram noites em esteiras com as palavras de sabedoria, paciência e afeto que transformaram seus iniciados em pessoas melhores, para serem indivíduos membros de suas sociedades, irmãos de suas comunidades e aptos a comungar na raça humana.

Só utilizaram uma forma de cobrar de todos por aquele tanto com que influíram nas construções individuais: a forma usada na cultura que passaram, onde o fundamental é a transmissão. Não se pode deixar de contar a todos o que se passou, não se pode deixar de ensinar como foi ensinado e não se pode, sobretudo, paralisar o processo. Pois que a importância de tudo isto está na viagem, não na chegada. O movimento para a produção é maior do que o produto. A história da humanidade se faz pelo movimento e não pelo que resulta. A movimentação do *axé* é isto!

As pesquisas ocorreram durante os últimos trinta anos, durante os quais o autor foi um observador privilegiado dos costumes e das modificações verificadas. O autor é ligado a uma das principais casas de culto aos *Orixás* da linhagem nagô – o *Ilê Axé Opô Afonjá* de Coelho da Rocha, no Rio de Janeiro – que se instituiu na terceira década do século XX, da qual se tornou membro em 1975, foi iniciado ritualmente por uma das principais informantes do trabalho – *Iyá Cantulina Garcia Pacheco* – e, sobretudo, recolheu os relatos sobre os quais reflete aqui.

6 – Invocação

Conforme uma tradição das epopéias africanas, contadas por *Domas*, *Griots*, *Babalawôs* e *Bokonôs* foram indicados aqui os nomes de cada um dos contadores dessa história. Os *Domas* são sacerdotes iniciadores da juventude, na história do povo bambara, no Mali, África Ocidental. Os *Griots* são menestrelis cantadores das epopéias que compõem a história não escrita dos principais povos que constituem o atual Senegal. Os *Babalawos* são os sacerdotes do Oráculo de Ifá, conhecidos em muitas etnias, principalmente entre os yorubás da Nigéria e os povos negros na diáspora. Os *Bokonos* são sacerdotes dos oráculos ligados aos *Voduns* da nação jeje, no antigo reino do Daomé.

É necessário, para manter a tradição desses historiadores africanos, registrar aqui uma invocação.

*“Oh, Almas de meus mestres!
 Oh, Almas dos velhos ancestrais!
 Oh! Almas dos primeiros iniciadores!
 Acercai-vos e escutai-me!
 Em concordância com vossas palavras
 Vou contar aos meus ouvintes
 Como as coisas aconteceram,
 Desde vós, no passado, até nós, no presente,
 Para que as palavras sejam guardadas
 E fielmente transmitidas
 Aos homens de amanhã
 Que serão nossos filhos
 E os filhos de nossos filhos.
 Segurai firme, ó ancestrais, as rédeas de minha língua!
 Guiai o brotar de minhas palavras,
 A fim de que possam ser verdadeiras.”*²³

²³ Cf. uma invocação da tradição oral do *Ilê Axé Opô Afonjá* do Rio de Janeiro, estas são as palavras que podem antecipar pedidos feitos quando da entrega de oferendas ou quando do ritual de *Ijubá* (saudar) os ancestrais e Cf. Hampaté Bâ, A, *Op. cit.*, pp. 192-193, para quem uma versão mais elaborada destas palavras era repetida por Danfo Sine, “o grande Doma bambara”, antes de iniciar uma história ou lição.

Assim , eu, Gonçalo, *Omó Airá*, chamado *Falatumbi*, com o cargo de *Itateji n'Ilê Omulu*, do *egbé* de *Xangô* dos *oyós* do *Ilê Axé Opô Afonjá* do Rio de Janeiro, invoco e saúdo os ancestrais e peço-lhes proteção para contar o que aprendi de minhas testemunhas, tal como elas aprenderam das suas.

PRIMEIRA PARTE

A FAMÍLIA

1. Seu Josias e o Rei de Ketu

Seu Josias foi apontado para o cargo de *Ogã* quando tinha seus 12 para 13 anos, ainda antes da II Guerra Mundial. Menino irrequieto e que vivia sempre arranjando confusão por seus modos estabados, ele lembrava que primeira vez que colocou calças compridas foi no dia de sua confirmação, uma cerimônia simples que teve lugar uns dois anos depois de ser levantado, lá na Salvador dos anos 1940.

Seu Josias foi confirmado para ser *Ogã* de *Yemanjá*, uma ancestral ligada às nossas lendas familiares sobre um rio africano e que, no Brasil, transformou-se em *Orixá* dos mares e uma espécie de mãe de todos. Mas a maior ligação dele foi mesmo com *Oxóssi*, o *Orixá* da caça, para o qual sua esposa, D. Joana, fora iniciada ao completar 12 anos. Ele não lembra bem desde quando conheceu D. Joana, mas, segundo o que ele dizia meio jocoso, *“Parece que ela sempre existiu. Não lembro de um dia da vida que não tenha visto, falado ou namorado com Joana”*.

Apesar do carinho das palavras, o amor entre eles sempre foi muito tumultuado por dois grandes problemas: as aventuras românticas extraconjugais de Seu Josias e o forte ciúmes de D. Joana. Ele foi conhecido sempre como um homem sedutor e mulherengo e as brigas de ciúmes de D. Joana ficaram famosas na comunidade. Eram verdadeiros vendavais. Muitas vezes, Seu Josias teve que recorrer a parentes e amigos para se abrigar até que a tempestade amainasse. Mesmo assim, os dois andaram juntos nas idas e vindas das festas e dos candomblés, desde a infância até a separação definitiva, causada pela morte de Dona Joana, já nos fins de 1990.

Quando muito jovens, logo depois de D. Joana ter sido iniciada, eles dois voltavam de um candomblé, já pelo amanhecer de um belo dia de verão. Moravam vizinhos e seus pais, envolvidos com os afazeres de encerramento do culto e da festa, haviam mandado que voltassem para casa pela estradinha que beirava o rio, não sem antes recomendar os cuidados de sempre, o que naquela época se limitava a não falar com estranhos e a tomar cuidado com o rio que teriam que margear.

E vinham, como sempre, alegres e brincando um com o outro. Ele, ora saltitando em volta da amiga, ora pegando pequenas pedras que atirava ao rio que passava embaixo da ribanceira que margeava a estrada. Ela, sobraçando as bolsas de roupa de santo que ele se recusava a ajudar a carregar, reclamava das brincadeiras brutas do menino, mas no fundo se divertia muito com as suas momices.

Seu Josias gostava de pregar sustos na amiga e fingia que ia empurrá-la para o rio que a aterrorizava, pois não sabia nadar. Apesar dos pedidos e avisos da menina, ele tanto fez que, ao fingir que a empurrava, exagerou e acabou derrubando-a na beirada do barranco. Dona Joana rolou pela ribanceira íngreme e caiu apavorada dentro da correnteza que, apesar de não ser forte, não era rasa naquele ponto. Com a queda, as bolsas se abriram e as roupas dos *Orixás* começaram a descer rio abaixo, enquanto a menina começava a se debater para manter-se à tona.

Apavorado com o resultado de seu ato inconseqüente, o menino corria de um lado para o outro na beira da estrada, sem saber o que fazer. Ele nadava muito pouco e não lhe passou pela cabeça que pudesse salvar a amiga. Como sempre, quando fazia uma de suas peraltices que desandavam em prejuízo sério, desesperou-se e começou a choramingar pelo mal feito. De tanto medo, mal olhava para a amiga que começava a se afogar. Abaixou-se, escondeu o rosto entre as mãos e começou a soluçar. Sua cabeça girava e ele já nem pensava, mas sabia que tinha feito uma burrada grave, sem tamanho.

De cabeça abaixada, ele não viu quando aconteceu, só lembra de ter ouvido o *ilá* de *Oxóssi*: *kiuo, kiuo, kiwoo!*

Oxóssi tomou sua filha dentro do rio e veio até a margem, onde se agarrou no capim para sair da água e pôr-se de pé em terra firme. Depois, andando com o corpo ereto como convém a um rei, subiu a ribanceira até a beira da estrada, onde o menino o esperava sorrindo de nervoso. Sem esboçar nenhum outro gesto, o Rei de Ketu, incorporado naquele corpo franzino de menina, todo molhado, com a roupa de ração colando ao corpo, aplicou em Seu Josias uma sonora bofetada, daquelas em que o som é mais humilhante e castigador que a dor.

E mais não disse ou fez. Foi embora deixando a menina meio sonolenta na beira da estrada. O menino? Bem, uma dezena de anos depois, ele se casou com a menina e tiveram um casal de filhos. A filha, mais velha, formou-se em medicina e o filho, depois de muita briga da mãe, conseguiu estudar o suficiente para ser aprovado em concurso para uma empresa estatal, onde fez carreira.

Uns quarenta anos depois da aventura na beira do riacho na Bahia, *Ogã* Josias voltou a se envolver com o Rei de Ketu.

Mulherengo e conquistador, mesmo chegando aos seus cinquenta e tantos anos, quase aposentado do trabalho na estiva do cais do Rio de Janeiro, para onde transferira toda a família logo depois de ter se casado com Dona Joana, Seu Josias aproveitava toda a liberdade de ação que lhe dava a sua função nos candomblés e, pelos terreiros onde ia tocar, estava sempre às voltas com algum romance extraconjugal.

As brigas de Dona Joana, com quem ele se casara pelos meados da década de 1950, somente por pouco tempo arrefeciam o ímpeto de *Ogã* Josias. Ela brigava, xingava, batia e colocava-o para fora de casa, jogava-lhe as panelas em cima e, uma vez pelo menos, aplicou-lhe uma surra com o cabo de uma vassoura que estava à mão.

Ele, entretanto, não se emendava: sempre que podia, flertava, namorava e, por vezes, mantinha um caso mais duradouro.

Um belo dia recebeu a notícia que iria ser pai de um filho. A moça, uma linda filha de *Iyansã* – uma ancestral famosa por ser a Senhora dos ventos e dos mortos – era aparentada da sua esposa e aquilo ia causar ainda maior confusão. Embora preocupado com a repercussão do fato, Seu Josias não deixou sua rotina de tocador de atabaque nas noites dos finais de semana e nem mesmo a de namorador. Alguma coisa lhe dizia que ele teria problemas sérios mesmo era quando Dona Joana ficasse sabendo. E ela ficaria sabendo mais cedo ou mais tarde.

Quando a esposa soube do novo filho de Seu Josias, o menino já estava para nascer. Por uma incrível sorte do marido, a notícia não se espalhara senão quando a futura mamãe confessou para sua mãe de santo, uma tia de Dona Joana, que o filho era de Seu Josias. E foi um desabar de mundo.

Todos antecipavam um desastre. Alguns apostavam que, dessa vez, Dona Joana faria alguma loucura e romperia definitivamente, os mais céticos duvidavam. A mãe de santo de Dona Joana, avisada por amigos, rapidamente preparou e despachou um *ebó*, para afastar qualquer perigo da confusão acabar em sangue derramado. Os filhos foram avisados para ficar atentos ao casal. A comunidade toda antevia, não sem alguma maledicência, a enorme briga que Dona Joana aprontaria. E esperavam: dessa vez, *Ogã* Josias fora mesmo longe demais.

No dia em que soube da notícia, D. Joana sentiu uma raiva tão imensa que até lhe deu calma. O enorme desapontamento foi substituído por uma frieza que tomou conta de seus pensamentos e atos. Ela nunca havia se sentido desse modo antes e ficou tão silenciosa durante toda a tarde que sua filha, preocupada com aquele comportamento estranho, suspendeu sua ida a aula do curso noturno para o exame vestibular, resolvendo estudar em casa mesmo.

No cair da tarde, Dona Joana, tomou um banho, arrumou os cabelos, colocou uma roupa simples de sair e as sandálias nos pés. Foi até o armário do quarto, pegou o revólver que Seu Josias havia comprado há muitos anos para afugentar possíveis ladrões e, colocando uma cadeira de frente para a porta de entrada, sentou-se, pousou a arma sobre as pernas, cobriu-a com uma toalha para a filha não perceber e começou a esperar a chegada do marido. Em sua cabeça havia um só pensamento: hoje eu mato este safado!

A filha, sem perceber tudo, mas apavorada com a atitude estranha da mãe, resolveu não dormir antes da chegada do pai. Foi para o seu quarto e, depois de rezar pedindo a seu avô *Oxóssi* que protegesse a todos, sentou-se para estudar. Mas as horas se passavam e Seu Josias não aparecia. Era como se ele soubesse o que o esperava e tivesse resolvido prolongar o tempo que lhe restava.

Dona Joana continuava sentada de frente para a porta, pensando nas inúmeras vezes que fora traída e humilhada. Remoia cada um dos casos de que ela tomou conhecimento, refazia as contas de quantas vezes tivera que fingir não entender uma piada ou outra sobre as infidelidades do marido. O amargor do peito subindo e o gosto de fel tomando a boca, a garganta seca, ela já nem mais pensava direito. Todas as histórias terminavam com a cena do marido entrando pela porta e ela descarregando no meio do peito dele toda sua mágoa e as balas do revólver. Dona Joana tinha decidido dar um fim em Seu Josias.

Lá pela alta madrugada, depois de muito ler e se bater contra o sono, Josete, a filha, adormeceu sentada à mesa do quarto, com a cabeça por cima dos livros. Acordou assustada, mas contente ao reconhecer o *ilá* de *Oxóssi*: *Kiuo, kiuo, kiuoo!* Com seu avô presente, as coisas se resolveriam, pensou correndo para a sala.

Surpresa, ela deparou com a cena que o próprio *Ogã* Josias contava a todos mais tarde, com certo orgulho desavergonhado: *Oxóssi* de pé, tomando o corpo franzino de sua mãe e seu pai ajoelhado, com o rosto banhado em lágrimas, choramingando e agradecendo, levando a mão lentamente em direção à arma que pendia frouxamente entre os dedos do Rei de Ketu. Seu Josias só encontrava forças para repetir: Obrigado, meu pai! Obrigado!

Oxóssi havia incorporado no momento exato em que Dona Joana se levantara e apontara o revólver para o marido traidor. Evitada a tragédia, ele abraçara Josete, como já fizera muitas vezes antes, e fora embora sem dizer palavra, deixando sua filha no carinhoso abraço da filha dela.

Oxóssi nunca mandou recado sobre o que acontecera, e Seu Josias jamais se emendou. Dona Joana? Bem, como sempre fazem muitas mulheres, perdoou. Muitos anos mais tarde, no enterro dela, o filho de Seu Josias chorava a morte da mulher que ele tratou a vida toda como *vó* e que o tratara sempre com o carinho que se dá a um neto querido.

Coisas de família!

2 - A tradição oral familiar

Nas comunidades de religiosidade afrobrasileira, como a do *Ogã* Josias ou as das casas da linhagem nagô, é no presente, não no futuro ou no passado, que os heróis e vilões se reúnem para ensinar a viver. Como em outras culturas, os relatos como os da Casa de Airá dizem respeito aos fatos que envolvem personagens da sua comunidade: as que existiram, as que existem e as que virão a existir. O que, de certa forma, dá um colorido diferente a esses relatos é que o universo dessas histórias abrange o envolvimento de todos em um só tempo.

O tempo não é considerado parâmetro válido nessas histórias e reúne o passado, e por vezes o futuro, no presente. A eternidade forma um círculo com o tempo vital e o natural se confunde com o sobrenatural, da mesma forma que o sagrado se mistura ao profano. Não há separação formal. Um ancestral morto há séculos, por vezes já evemerizado, pode se confundir com seus filhos e castigar ou premiar um comportamento, como se um pai vivo fosse, pois ele o é. Do mesmo modo, as histórias de vida do ancestral sagrado contêm muitos aspectos que o humanizam, tornando-o sujeito de atitudes profanas e, como tal, objeto de críticas como qualquer outro membro da família.

As histórias familiares são repassadas por gerações dentro das comunidades e contêm muitas facetas que podem caracterizá-las como histórias fantásticas. Mas são bem mais comuns no universo das famílias brasileiras do que nos mostram as poucas pesquisas a respeito. Uma grande parte dessas famílias é constituída com base em um parentesco mítico que se faz presente de uma forma mais do que simbólica. Os *Orixás* dos candomblés, assim como outros tipos de entidades que incorporam e influem cotidianamente, são parentes vivos e participantes. Precisam ser cultuados, alimentados, vestidos, lavados, e, principalmente, obedecidos quando aconselham, orientam ou ordenam.

Cada um deles carrega seus hábitos e proibições para a educação dos membros de suas famílias e, mesmo a constituição destas está sujeita às regras específicas contidas nos costumes que os envolvem. Para um casamento de iniciados, será sempre necessária a consulta aos seus *Orixás* individuais. O casamento entre iniciados do mesmo *Ilê* não é visto com bons olhos, embora cada vez menos respeitado. O preceito de que filhos da mesma navalha²⁴ não devem se unir é um tabu definitivo.

Um iniciado para um *Orixá* masculino jamais deverá se casará com uma iniciada para o mesmo *Orixá*, mesmo que pertençam a casas diferentes, podendo a proibição ser estendida a todas aquelas que sejam devotadas a *Orixás* masculinos. Estes tabus de incesto, mais ou menos rígidos, são adicionados às normas sociais e jurídicas existentes e por elas, por vezes, influenciados.

²⁴ Iniciados pela mesma pessoa; uma navalha é um dos atributos específicos e vitalícios da pessoa que detém o poder de iniciar alguém e não pode fazer parte da herança deixada a nenhum das suas, ou seus, sucessoras. Todos os filhos iniciados pela mesma pessoa são considerados irmãos.

As regras de convivência interna das casas de culto são, muitas vezes, levadas para o cotidiano familiar e, deste modo, será necessário cuidar da parafernália de cada um dos ancestrais. Sempre haverá, em separado dos demais pertences familiares, o caneco de servir a água de *Xangô* aos parentes, o pedaço de sabão da costa e as toalhas para a limpeza dos pertences de *Omulu* ou as cuias para banhos rituais dos filhos de cada um dos *Orixás*. Deve haver ainda os pratos e tigelas exclusivas para o serviço aos *Orixás* e, em alguns casos, até mesmo baixelas completas separadas para o uso de cada um deles.

Levando-se em consideração que os *Orixás* têm um vestuário mais elaborado e mais diversificado do que os demais membros da família, pode-se inferir a quantidade de peças de roupas e demais acessórios que estarão vedadas ao uso comum e que, entretanto, precisam ser mantidas limpas, engomadas e passadas para uso imediato, sempre que necessário.

As crianças são educadas a considerar seus ancestrais como presentes, a partir da necessidade de cuidar desses pertences. E as regras de convivência, os tabus de incesto, as proibições alimentares e os interditos de costumes são praticados desde a infância.²⁵

A convivência e os costumes dos membros da família celular se estendem não só aos membros do seu *Ilê*, mas também a todos integrantes do panteão de seres sagrados cultuados.²⁶ A família extensa, embora mantida simbolicamente, permanece assim no imaginário do cotidiano de todos.

²⁵ A este respeito, entre outras, pode ser consultada a Tese de Doutorado em Educação de Estela Caputto sobre as crianças do candomblé, defendida na PUC-RJ, em 2005.

²⁶ Os *Ilês* dos candomblés brasileiros são tratados como “terreiros” ou “*roças*”. Apesar do gênero masculino no tratamento geral brasileiro, palavra significa casa na língua yorubá.

3 - Os candomblés do Brasil

3.1 – A unicidade improvável

Em muitas obras – históricas, antropológicas e sociológicas – que nos informam sobre a família de santo, tal como foi produzida no contexto religioso da sociedade brasileira afrodescendente, os autores têm insistido em análises que parecem devam ser colocadas como início dessas reflexões.

Uma dessas análises tende a considerar que a base cultural da origem africana dos povos compulsoriamente trazidos para o Brasil apresenta ou apresentava características de unicidade, principalmente de âmbito religioso. Os estudos têm insistentemente, apoiando-se uns nos outros, repetido a hipótese que os povos africanos aqui reunidos recriaram, dentro do que se convencionou chamar de candomblé brasileiro, um sistema religioso de caráter e forma mais ou menos moldados no sistema de crenças da etnia yorubá, chamada na Bahia de *Nação Ketu* ou *Nagô*.

Uma boa parte da produção etnográfica brasileira sobre o assunto costuma considerar o modelo cosmogônico, observado por vezes somente em uma casa de culto, como aplicáveis a todo um universo de grupamentos de uma mesma “*Nação*”. Deste modo, nega-se o papel criativo e modificador do escravo e do afrodescendente brasileiro como sujeito da produção de formas específicas de expressar a própria religiosidade. E negam-se ainda as diferenças básicas das várias formas dessa expressão, bem como o amálgama cultural já existente nas diversas partes da África, mesmo antes do contato europeu com a costa africana.

Nina Rodrigues – um médico brasileiro que pesquisou os candomblés baianos, entre o final do século XIX e início do século XX, com o claro objetivo de elucidar a ligação entre a possessão ritual e algum tipo de doença mental – apontava para uma *“unidade dos cultos de origem africana, tendo por modelo a religião dos nagôs”*. Para apoiar suas conclusões sobre esta predominância, ele indica as causas, historicamente pouco prováveis, de uma *“precedência [nagô] na aquisição de riquezas ou da liberdade”* e, embora indique as causas como *“pouco estudadas”*, considera-as *“facilmente presumíveis.”*²⁷

A partir de então, com o hábito da fácil presunção de causas pouco estudadas, uma boa parte da produção etnográfica e historiográfica a respeito dos cultos afro-brasileiros costuma considerar modelos ideológicos – observados, por vezes, em somente uma casa de culto – como aplicáveis a todo um universo de grupamentos do que se convencionou chamar entre nós de uma mesma *Nação*, ou mesmo a todo um candomblé brasileiro, tomado como religião unificada.

Na esteira dessas informações, Édison Carneiro, advogado, folclorista, jornalista e estudioso dos candomblés brasileiros, aponta algumas dessemelhanças pouco significativas – o tipo de atabaque utilizado, a maneira de tocar o atabaque, as vestimentas dos participantes ou mesmo as incorporações coletivas da Umbanda carioca – de ritual para concluir que:

*“Muitas dessemelhanças, que tendem a multiplicar-se com o tempo, mascaram, realmente a unidade fundamental dos cultos de origem africana. Nina Rodrigues não pôde estabelecer e demonstrar tal unidade, mas as pesquisas que inspirou, abarcando quase todas as manifestações religiosas do negro no Brasil, já nos dão a oportunidade de fazê-lo. (...) poderemos tentar uma sistematização dos tipos em que podemos dividi-los, dentro da unidade sem uniformidade tão justamente inferida por Nina Rodrigues.”*²⁸

²⁷ Cf. Carneiro, E. Candomblés da Bahia : 6ª ed., Rio de Janeiro. Ed. Conquista, 1978, p. 16.

²⁸ Carneiro, E., *Op. cit.*, p. 17.

Desse modo, pode-se observar então que as pesquisas, tanto de Nina Rodrigues quanto de Édison Carneiro procuraram uniformizar – com a atribuição de uma unidade fundamental dos cultos de origem africana – as diversas manifestações de candomblé, a partir de um modelo *nagô* e baiano.

As considerações sobre uma unidade de culto são bastante precárias, levando-se em conta que as demonstradas por Nina Rodrigues e Édison Carneiro prendem-se a aspectos de fundamentação das manifestações que podem ser encontrados em diversas outras formas de apreensão do sagrado.

A incorporação de espíritos, o transe mediúnico; a crença na comunicação com os mortos (evemerizados ou não); o oferecimento de sacrifícios, que podem incluir até mesmo o de vidas (humanas ou não); a divinação em seus vários aspectos; o oferecimento de cura (espiritual ou não) das doenças; as festas de comunhão para a saudação de seres sagrados, incluindo danças, cânticos, orações, vestuário e símbolos especiais; são aspectos de uma grande diversidade de manifestações religiosas, nas mais diversas culturas.

A historiografia e a etnologia brasileiras mais recentes, apesar de não procurarem se libertar claramente desta uniformização improvável, têm oferecido oportunidades de análise mais acuradas.

Clóvis Moura, no seu excelente *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, informa.

“Álvares, Domingos. Escravo negro, natural da Costa da Mina, residiu muitos anos no Rio de Janeiro, onde era bastante procurado para curas com ervas. Atuava como herbolário, fazendo poções, ungüentos e beberagens. Tornou-se um curandeiro famoso, chegando a ser dono de um terreiro (*candomblé*), onde distribuía patuás. Foi preso pela Inquisição, processado em auto-de-fé, em 24 de junho de 1744, e degredado para Castro-Marin, Algarve. Tentou em vão convencer os juizes de que eram as ervas que produziam as curas e não pactos demoníacos. No degredo, retomou suas atividades, somando-se a elas a adivinhação de locais onde estariam enterrados tesouros mouros. Foi novamente julgado pelo Santo Ofício, saindo em auto-de-fé em 20 de dezembro de 1749.”²⁹

Depreende-se que, já em tempos anteriores a 1744, escravos do Rio de Janeiro formavam *terreiro de candomblé*.

É possível que os escravos reunidos por Domingos Álvares praticassem um *candomblé* de mesmo modelo *Nagô* pesquisado por Nina Rodrigues e Édison Carneiro. Mas podiam também ser escravos de outras etnias, que não entraram em contato direto com os *nagôs* baianos.

Woortmann, em sua excelente obra de pesquisa sobre parentesco em famílias de baixa renda na cidade de Salvador, parece enveredar por um caminho de concordância com os primeiros estudos.

“Se os dados de Carneiro estão corretos, ressaltam três fatos significativos: 1º) a organização da casa-de-culto se baseia nas definições tradicionais de papéis sexuais, mas estão manipulados para assegurar a dominância feminina; 2º) as casas de culto (pelo menos as dominantes, de origem Yoruba) foram fundadas por mulheres e as mais prestigiadas eram lideradas por mulheres; 3º) o culto do *candomblé* iniciou-se, de forma organizada, por volta de 1830 – 58 anos antes da abolição, e já matrifocal. Se minha hipótese é correta – que a casa-de-culto, a “família sagrada” é o paradigma da “família profana” – tal modelo foi desenvolvido ainda durante a escravidão, fato que torna difícil descartar, simplesmente, a importância histórica da escravidão em conjunção com o componente simbólico africano, na formação ideológica do parentesco.”³⁰

²⁹ Moura, C., Dicionário da Escravidão Negra no Brasil : São Paulo, EDUSP 2004, p. 30.

³⁰ Woortmann, Klaas, A Família das Mulheres : Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro 1987, p. 280.

Seguindo Carneiro e Costa Lima, Woortmann – apesar de sugerir, pesquisar e comprovar uma hipótese bastante provável de ligação entre os grupamentos de parentesco, que ele chama de família sagrada e família profana – não atentou para os inúmeros relatos de destruição de terreiros – agrupamentos chamados de “*feitiçaria*”, com atabaques, “*fetiches*” e todos os outros ingredientes que confirmam a existência da prática religiosa do negro escravo e sua repressão, espalhados por toda a historiografia brasileira. Dão conta da existência de adaptações dos costumes religiosos de origem cultural africana, desde pelo menos o século XVII, em praticamente todo o país.

É certo que a escravidão se espalhou por todo o território nacional, em diversas fases históricas e, segundo Moura,

*“(...) o quilombo aparecia onde quer que a escravidão surgisse (...) surpreende pela capacidade de organização, (...) plantando a sua roça, constituindo suas casas, reorganizando a sua vida social e estabelecendo novos sistemas de defesa.”*³¹

Evidente parece também ser que, entre as formas de *reorganizar sua vida social*, estivesse sempre presente a prática dos cultos aos ancestrais. Estas formas de religiosidade, com grande probabilidade, apoiavam-se em modelos cosmogônicos e de parentesco diversos entre si e possivelmente diversos dos pesquisados pelos antropólogos referidos.³²

³¹ Moura. C., *Rebeliões da senzala* : São Paulo, Livraria Editora Arte e Ciências Humanas, 1981, p. 87.

³² A existência, no Brasil, de práticas religiosas influenciadas pela origem cultural africana antecede em muito a datação de Woortmann, apoiado em Carneiro. Ver a respeito as obras de Emília Viotti da Costa, *Perdigão Malheiros* ou J. J. Reis. Ver também as conclusões de Parés, Luis Nicolau, *A Formação do Candomblé: História e Ritual da Nação Jeje na Bahia* : Campinas-SP, Editora UNICAMP, 2006.

*“No Brasil, assim como no restante da América, comunidades de fugitivos, maroons, quilombos, palenques, cumbes, etc constituíram culturas a partir de diversas experiências históricas. Concepções e significados culturais encontrados nessas comunidades eram fruto de práticas reinventadas tanto pelos africanos de diversas origens que aqui chegaram enquanto cativos como de crioulos, interagidas nas senzalas e unidades de trabalho.”*³³

Se a datação de Woortmann para o início do “*culto do candomblé*”, mesmo considerando-se somente a cidade de Salvador e os chamados *Nagôs*, não parece se coadunar com os fatos históricos, sua hipótese de análise de parentesco mostra, entretanto, um importante fenômeno cultural que se desenvolveu na cidade de Salvador, no século XIX.

Um fenômeno, de resto importado de suas origens africanas, que incluíam a família sagrada no cotidiano da profana.

³³ Gomes, F. S., História de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX, pp. 128, 129.

3.2 – Os homens e o candomblé

3.2.1 – João, José e *Ogun*

Seu Joãozinho da Goméia foi um dos mais afamados difusores dos cultos afrobrasileiros durante as décadas de 1940 a 1960. Homossexual assumido, sua cabeça fora dedicada a *Ogun*, o valente *Orixá* dos ferreiros e guerreiros. Criador de sua própria comunidade, Seu João era originário de comunidades da nação angola dos candomblés e lutou, durante toda a sua vida, contra a rejeição. Seu José era também filho de *Ogun* e irmão de barco de *Iyá* Cantulina, tendo sido iniciado por Dona Aninha, no *Ilê Opô Afonjá* de Salvador, em 1936. Um autêntico nagô, portanto.

Dona Cantu comentava que Seu João, de quem todos comentavam as “escandalosas” demonstrações de homossexualidade, costumava ir às festas na *roça* de Salvador, quando ela e seu irmão ainda não haviam completado sete anos de iniciados. Ele era sempre muito bem recebido e ela o descrevia como um mulato muito educado e discreto, que sentava quieto e assistia a função.

Certo dia, segundo ela, em uma festa de *Xangô*, com o barracão *duro de gente*, Seu João chegou já com a função começada e o *Alabê*, por ordem de *Iyá* Senhora que comandava a casa, ofereceu ao visitante um lugar para sentar junto ao banco onde estava sentado Seu José. Assim que se sentou, ele foi surpreendido com a reação deseducada de Seu José, que reclamando sua condição de macho, não queria ficar ao lado de, como ele chamou, um “mariquinha”.

Seu José levantou do banco e encaminhou-se, ainda gesticulando o seu descontentamento, para a porta de saída do barracão. E foi no caminho, como convém a um *Orixá* considerado pioneiro nas sendas da vida, que *Ogun* tomou o seu corpo.

O *Orixá*, depois dos cumprimentos à comandante da casa, arrostou-se aos pés de Seu João da Gomeia, em uma ruidosa saudação. A seguir, levantou-se e abraçou seu filho dileto e, ainda abraçado, deixou o corpo de Seu José e incorporou em Seu João. Uma clara e necessária demonstração de desculpas ao convidado, com a correção ao filho faltoso.

Seu José, depois de *colocar a cabeça no chão* para seu pai *Ogun*, sentou-se e assistiu envergonhado ao restante da festa, onde o *Orixá da Guerra* dançou para mostrar a todos que não queria que ficassem dúvidas quanto ao comportamento que esperava de seus filhos.

3.2.2 – O homem *Iyawô*

A presença e os papéis assumidos pelos homens nos candomblés é uma outra análise que persiste sendo assumida com equívocos e, por isso, deve ser também ressaltada. Uma das vertentes de estudos desse aspecto provém de Édison Carneiro, conforme ele próprio informa, na posição de personagem na obra de Landes.

*“No mundo do candomblé a coisa é outra. É quase tão difícil que um homem chegue a ter renome quanto parir. E pela mesma razão: acredita-se que é contra a sua natureza (...) Aqui é que está o busílis. Alguns homens se deixam cavalgar e tornam-se sacerdotes ao lado das mulheres, mas sabe-se que são homossexuais. Nos templos, vestem saias e copiam o modo das mulheres e dançam como as mulheres. Às vezes têm melhor aparência que elas.”*³⁴

Apesar de terem sido analisados e colocados em seus termos, até mesmo por relatórios posteriores da própria autora, as informações da obra continuam a propiciar interpretações equivocadas e dão conta que existiria um papel *cultural* que desvirilizava o filho de santo, o *iyawô* masculino, e era desejado pelo homossexual dentro dos candomblés, na Bahia. Segundo ainda essas interpretações, a possibilidade de ser mãe, mesmo que de forma simbólica, atrairia os homossexuais masculinos aos candomblés.

A partir das análises de Costa Lima e Édison Carneiro, Woortmann insiste no fato de que nas casas mais “*tradicionais*” de culto *nagô*, as mais preservadoras da “*pureza dos costumes africanos*”, os homens não eram, ou não são, “*feitos*” – iniciados para a posição de *iyawô*. Cita ainda o fato de que existiam proibições da participação masculina nas danças públicas dos terreiros. Estabelece então uma divisão sexual em posições dentro do culto, que devem ser analisadas de forma mais acurada.

³⁴ Landes, R., A Cidade das Mulheres : 2ª edição, Editora UFRJ, 2002, pp. 76-77. As indicações de pesquisas para a autora e mesmo uma orientação a respeito dos aspectos de religiosidade afrobrasileira foram realizadas em conjunto com Édison Carneiro, tal como é informado no Prefácio.

O que parece ter acontecido nas análises de Carneiro sobre as informações de Landes foi um esquecimento, ou desconhecimento, dos diversos homens que eram *iyawôs* iniciados nas casas que ele próprio trata na obra como as mais “*tradicionais*”.

Entre esses, só para melhor exemplo, Joaquim Vieira da Silva, o *Obá Saniyá*, um africano de nascimento, originário do Recife, avô biológico de *Iyá Cantulina* – uma das informantes principais – e irmão de iniciação de *Iyá Aninha*, fundadora do *Ilê Axé Opô Afonjá*. *Tio* Joaquim, saudado como ancestral importante nos *Ipadês* das casas *nagô*, foi iniciado no mais antigo terreiro *nagô* da cidade de Salvador, o *Ilê de Iyá Nasô*, a Casa de Airá, cuja história é registrada mais adiante. A história oral das casas pesquisadas não registra nenhum traço de homossexualidade nele, além de demonstrar a existência de outros homens iniciados como *iyawôs*.

Santos, ao comentar uma lista de *iyawôs* iniciados por Dona Aninha – *Iyalorixá* do *Ilê Axé Opô Afonjá*, considerado por Woortmann como um dos mais *tradicionais* terreiros *nagôs* – em 1936, informa.

“No dia 6 de junho [de 1936], Mãe Aninha fez a iniciação de José, de Ogun; Cantulina, de Airá; Eutrófia, de Oxun; Petronilha, de Oxalá e Alcendina, de Oxun.”³⁵

É necessária uma contextualização histórica da posição de algumas das principais sacerdotisas condutoras de casas de culto, na Salvador da época das pesquisas dessas fontes de Woortmann, para que se possa entender a inversão dos papéis atribuídos ao homem e a mulher no culto.

³⁵ Santos, D. M., *História de um Terreiro Nagô* : Salvador, Max Limonad, 1988, p. 14. A Cantulina iniciada em 1936 e referida na obra é *Iyá Cantu*, informante de algumas das histórias registradas aqui.

Para tal, a obra já citada de Landes nos parece exemplar, ao tratar como personagens as grandes senhoras do culto, do final da década de 1930 e início da de 1940. Nela, mesmo com as preconceituosas informações de Carneiro, pode-se entender a resistência oferecida então pelas grandes *Iyás*. O contexto era de uma grande luta de prestígio junto à população da cidade e contra a “*invasão*”, conforme colocada por Landes, de homossexuais e “*outros malandros*” – para usar a expressão da autora – na procura de uma posição no mercado de apropriação do sagrado que se implantava.

A resistência à iniciação de homens nos terreiros e as proibições de participação em rodas de danças públicas ficam mais fáceis de serem compreendidas como circunstanciais. Em muitos casos, a luta pelo prestígio e as posições nela assumidas diziam respeito mais à preservação do *status* social da recém permitida instituição – ainda sofrendo toda a sorte de exclusão e perseguição – junto à população branca envolvente.

É mais fácil entender, então, porque, durante a época da pesquisa de Landes, realizada em 1939, era quase desvirilizante assumir a posição de *iyawô* de um *Orixá*, pelo menos publicamente, e como este padrão cultural se espalhou, juntamente com o preconceito contra a liberdade de escolha da orientação sexual dos indivíduos.

Mas, na realidade, não se tem notícia de que mesmo as casas consideradas “*tradicionais*” por esses autores fossem compostas por somente filhas de santo. Não haveria e nem há nenhum risco de perda da “*pureza africana*” no fato de se iniciar homens como *iyawôs*.

Santos, ainda informa sobre as iniciações de homens, no já citado *Ilê Axé Opô Afonjá*.

“No dia 24 de agosto de 1960, Senhora Iyanassô fez a iniciação de Rubelino, consagrando-o a Xangô. (...) Em 23 de abril de 1961, foi feita a iniciação de Odorico, de Oxóssi, e em 6 de junho, a de Moacir, de Ogun. (...) conclui-se o ano com a entrada de Hugo, de Ogun ..”.³⁶

Se alguma dúvida persistir a respeito, pode-se verificar a belíssima obra de Verger,³⁷ cujas fotografias são reveladoras da existência de inúmeros homens iniciados como *iyawôs* - filhos de santo - nas cidades africanas que visitou e fotografou no final da década de 1940, particularmente no culto a *Ogun* e a *Xangô*.³⁸ Na obra, “filhos e filhas de santo” são tratados pelo autor como *iyawô* (esposa), na Bahia; como *elegun*, em Oyó (Nigéria) e como *okere* para designar aqueles que serão tomados por *Ogun* (Deus do ferro e da guerra), na região de Ahoi (Benim/Nigéria). Em algumas das cerimônias fotografadas pode-se ainda atestar a posição de chefia de culto ocupada por homens e mulheres, indistintamente.³⁹

Assim, a propalada *pureza africana dos cultos*, no que se refere aos papéis exercidos por homens e mulheres, não pode ser encontrada senão na saudosa, ideológica e, hoje considerada, preconceituosa memória de adeptos antigos, recolhida por alguns estudiosos desse modo influenciados e desatentos para um ou outro aspecto do contexto histórico onde registraram suas observações.

³⁶ Santos, D. M., *Op. cit.*, p. 27.

³⁷ Verger, P., *Orixás: Deuses Yorubás na África e no Novo Mundo* : São Paulo, Editora Corrupio, 1981.

³⁸ Woortmann, Klaas, *op. cit.*, p. 267. As três casas citadas por Woortmann são o *Ilê Iyá Nassô* (a Casa de Airá, Casa Branca do Engenho Velho, considerada a casa *mater* das outras duas), a casa *Ilê Iyá Omi Iyamasse* (o terreiro do Gantois) e o *Ilê Axé Opô Afonjá*, onde Costa Lima estudou a instituição dos Obás de Xangô, um dos títulos dos cargos masculinos que lá são atribuídos.

³⁹ Verger, Pierre, *Op. cit.*, p. 63 (fotos 19 e 20), p. 55 (fotos 55 e 56) e pp. 156-159 (fotos 112, 113 e 114).

3.3 – A poliginia e a matrifocalidade

A comprovada primazia feminina para o cargo de chefe de culto, que é verificada até os dias atuais nas três principais casas da linhagem *nagô* da cidade de Salvador, citadas por Woortmann apoiado em Costa Lima, e mesmo em algumas casas pesquisadas no Rio de Janeiro e em Campo Grande-MS, não é padrão verificável entre todos os candomblés *nagôs*, mesmo para aqueles fundados mais tarde por filhos e filhas oriundos dessas primeiras instituições.

Ao elaborar os conceitos iniciais que orientaram sua tese de doutoramento, Woortmann mostrou, com simplicidade e clareza, algumas das motivações que o levaram à reflexão sobre o tema do parentesco.

*“Resta indagar sobre o que podemos ganhar de um estudo de parentesco. Família, ou parentesco, não é apenas uma instituição ou um valor. Por ser um valor, exprime certos símbolos igualmente carregados de valor, tais como sangue, e por isso mesmo provê um código que informa a organização do espaço social em determinadas esferas. (...) O Estudo das relações de parentesco entre os pobres da Bahia não nos irá fornecer, por certo, uma compreensão mais profunda dos problemas gerais da “dependência”, do “subdesenvolvimento” e outros tantos que afligem a sociedade brasileira como um todo. (...) Mas o povo não sofre apenas os problemas gerais. Tem de enfrentar também problemas mais imediatos, ainda que, sem dúvida, derivados daqueles mais gerais: como alimentar a família hoje; como encontrar trabalho; onde deixar as crianças enquanto a mãe trabalha; em quem se apoiar quando a família é atingida por uma crise, etc. As pessoas têm de viver sua vida quotidiana e a este nível o parentesco é uma variável importante, pois é através dele que se organiza boa parte do espaço social imediato, e é através dele, em boa medida, que as pessoas se ajustam às dificuldades da vida.”*⁴⁰

E, sobre classe, parentesco e consangüinidade, ele avança em considerações importantes que servem de apoio às aqui registradas.

⁴⁰ Woortmann, Klaas, *Op. cit.*, pp. 17.

*“Nas sociedades ocidentais, como vimos, o parentesco “existe”, mas não deixa de ser, também, uma construção ideológica. (...) Parentesco, todavia, é uma categoria puramente ideológica: a distinção entre “parente” e “estranho” é uma construção ideológica. (...) O parentesco, enquanto organizador social, pouco tem a ver com a genética ou a biologia. (...) A própria base “científica” do parentesco definido por consangüinidade em nossa sociedade não é menos simbólica que em outras, como o demonstrou Schneider (1968). Afinal, o “sangue” é um símbolo.”*⁴¹

Ao tratar, de forma mais específica, a família de santo reproduzida com padrões culturais diversos pelas etnias africanas que se amalgamam no Brasil escravista, acrescenta.

*“Mas parentesco não é apenas organização (...) se a “organização social” (nível da sociedade) não podia ser transplantada para um meio estranho, modelos ideológicos (nível da cultura), o podiam ser. O parentesco e suas categorias são partes de um modelo cosmológico que foi replicado na Bahia através do mito, do ritual, da organização do culto. Certos de seus valores, como a poliginia, também o foram, ainda que institucionalmente redefinidos. E a poliginia, como já observei, possui um elemento matrifocal inerente.”*⁴²

Os mistérios dos caminhos do *Orun* (o espaço sagrado invisível) eram revelados através do Oráculo de *Ifá* – cujo sacerdócio só era permitido aos homens. A manipulação do *Axé* – a substância psíquica de força e equilíbrio universais – era prerrogativa de um *balé* (chefe da familiar) masculino, que detinha simbolicamente a ligação com os ancestrais, como parte e mesmo uma exigência para a ocupação do cargo. Os *balés* delegavam essa responsabilidade a um ou uma *alaxé* (dono(a) do axé). O axé só se movimentava entre os dois mundos com a interferência fundamental dos misteriosos poderes desse ou dessa responsável.

⁴¹ Woortmann, Klaas, *Op. cit.*, pp. 17.

⁴² Woortmann, K., *Op. cit.*, pp. 17.

Entretanto, as atividades práticas do cuidado ao culto dos ancestrais era legado das mulheres da família. Trabalhos fundamentais como o de lavar indumentárias, manter limpos os espaços e apetrechos, cozinhar as comidas para as oferendas, cuidar dos banhos diários dos iniciados, manter a vigilância sobre as proibições alimentares e outras, eram aspectos da iniciação religiosa deixados a cargo das mulheres, embora a chefia do culto pudesse ou não ser delas.

A posição suprema do culto, no contexto da cidade de Oyó não era a da encarregada dessas atividades práticas, mas sim do *Alaafin* (o rei), que reunia os poderes temporal e espiritual em sua pessoa. Era dele, e não dela, a chefia. Ela era prioritariamente, mas não exclusivamente, a encarregada mais apta a cuidar dos aspectos práticos de suas ligações com o invisível.⁴³

A mulher possuía, na origem africana do culto aos *Orixás*, um papel importante, mas complementar, como nos mostra Verger.

*“O Orixá, ancestral divinizado, é um bem de família, transmitido pela linhagem paterna. Os chefes das grandes famílias, os balés, delegam geralmente a responsabilidade do culto ao Orixá familiar, a um ou uma alaxé, guardião ou guardiã do poder do deus, que dele cuidam ajudados pelos eleguns, que serão possuídos pelo Orixá em certas circunstâncias. As mulheres da família participam das cerimônias e podem se tornar elegun do Orixá da família paterna; mas, se forem casadas, é o Orixá da família de seu marido que será o de seus filhos. Elas têm assim uma posição um pouco marginal na família do marido. São consideradas somente como doadoras de filhos, mas não são integradas completamente em seu novo lar. Quando morrem, seu cadáver volta para a casa paterna, onde são enterradas. Mesmo em sua própria família não têm posição estável, comparável à dos homens. Esse ponto é ilustrado pela pergunta feita pelo pai para saber qual o sexo de seu filho ao nascer: “É dono da casa (onilê) ou estrangeira (alejó)?”, situando, desde sua chegada ao mundo, a posição relativa dos homens e das mulheres na família Yoruba.”*⁴⁴

⁴³ Bascom, W., *Ifa Divination: Communication between Gods and Men in West Africa* : Londres. Indiana University Press, 1969, sobre a estrutura dos cultos a Ifá. Abraham, *Dictionary of Modern Yoruba*, Londres, Hodder and Stoughton, 1978, sobre a denominação dos cargos, inclusive os religiosos, que compunham a corte do Alaafin da cidade de Oyó,.

⁴⁴ Verger, P., *Op. cit.*, p. 20.

Por outro lado, não houve, nas raras escravizações dos grandes reis yorubás, algo que permitisse a reconstituição do cargo no Brasil, mesmo que somente em seus aspectos simbólicos, como aconteceu na África colonizada. Talvez pelo fato de que eram invariavelmente mortos ao perderem as batalhas, obrigados ao suicídio quando suas políticas não obtinham o sucesso desejado ou, ainda, pelo fato de muitas vezes serem eles mesmos os responsáveis pela comercialização da escravidão dos grupos.

Além disso, desapareceram, no Brasil escravista, os principais sacerdotes masculinos do modelo cosmológico – os *babalawôs*, os sacerdotes do Oráculo de Ifá – que, como responsáveis pelas mensagens do Deus Supremo (*Olodumáre*), organizavam o tipo, a forma, a época e a necessidade das realizações das cerimônias aos *Orixás*. Além “*et pour cause*”, aconselhando de modo satisfatório ao *Alaafin*, esses *babalawôs* tornavam-se muitas vezes Ministros de Estado, atraindo ainda mais seguidores. Seu treinamento religioso tornou-se assim uma especialização profissional.

Os sacerdotes do Oráculo de Ifá, fundamentais ao culto na origem yorubá, não foram escravizados em larga escala, ou se o foram, eram aqui impedidos de praticar, principalmente pela falta de liberdade para a locomoção necessária entre as várias cidades, não atraindo, deste modo, seguidores em número importante, como era praxe para o desenvolvimento do culto e para as vantagens políticas que obtinham em sua África de origem.

Formou-se então, principalmente no Brasil escravista do século XIX, na cidade de Salvador, vácuos desse poder masculino representado pelo *Alaafin* e partilhado por ele, embora não exclusivamente, com os chefes de linhagem e os grandes sacerdotes. Assim sendo, à mulher responsável pelo culto aos *Orixás* faltou o complemento da chefia masculina, secular e religiosa, a obedecer.

Ao demonstrar a importância da mulher neste contexto, Woortmann conclui, com uma posição diferente daquela de Verger.

“Os yorubás possuem patrilineagens, chamadas Idilê, definidas por laços agnáticos, mas o indivíduo é ligado à linhagem materna por consideráveis obrigações, sendo o casamento proibido com um membro dessa última. O caráter jurídico da linhagem é expressa pelo princípio óbvio de que “aquele que possui a cabra, possui o cabrito”, princípio esse que distingue entre o “pater” e o “genitor”. Como em muitos sistemas, as linhagens são sujeitas a segmentação, tanto segundo as linhas agnáticas como femininas, pois além do Isoko (segmento agnático), existe também o Origun (“um grupo dentro do Idilê definido por referência a uma progenitora comum” (Schwab, 1953 : 353), do qual a menor unidade é o Omo-Iyá (filhos da mesma mãe), juridicamente reconhecido, o que em si mesmo já reduz um tanto a patrifocalidade do sistema.”⁴⁵

De suas pesquisas, Woortmann infere então conclusão sobre a importância da lealdade e da intimidade dos laços familiares maternos, embora afirme a patrilinearidade como soberana.

Na realidade as relações mais íntimas e de maior lealdade são as que unem os filhos de uma mesma mãe e cada grupo Omó-Iyá percebe-se a si mesmo como estando em oposição a todos os demais, e não apenas no sentido lógico-classificatório. (...) Os efeitos da urbanização sobre o sistema de parentesco patrilinear dos yorubás é muito significativo. Tem sido sustentado que tal processo desestrutura sistemas de parentesco tradicionais. No caso yorubá, seria talvez mais correto dizer que houve uma desorganização do sistema jurídico, mais que de parentesco. O que foi afetada foi a noção legal da patrilinearidade.”⁴⁶

⁴⁵ Woortmann, K., *Op. cit.*, p. 266-267.

⁴⁶ Woortmann, K., *Op. cit.*, p. 266-267.

Em obra mais recente, Costa e Silva, ao descrever uma típica moradia yorubá – o *agbô Ilê*,⁴⁷ traduzido por ele como “rebanho de casas”, elabora uma visão da evolução histórica das chefias de linhagem, que se desenvolveram para formar mais tarde complexas estruturas, onde os vários níveis de direitos e obrigações sociais eram exercidos em consonância com as normas consuetudinárias.

*“Há conjuntos de habitações familiares – ou compounds no dizer dos ingleses – bem maiores. Como os do gurunsis, do Burkina Fasso. Onde podem abrigar-se o chefe da linhagem, suas mulheres, seus irmãos e esposas, seus filhos e sobrinhos com suas companheiras, seus netos e seus sobrinhos-netos, suas irmãs e suas filhas solteiras, outros parentes e agregados – cinquenta, sessenta ou setenta pessoas.(...) Alguns desses compounds são tão grandes que se assemelham a aldeotas. E as aldeotas, as aldeias e os vilarejos – formados por várias famílias extensas, ou por linhagens afins ou aliadas, ou por grupos de parentesco distintos entre si, que a necessidade e o interesse aproximaram – pontuam a paisagem africana. (...) O Obá, cujo palácio, ou aafin, ficava no centro da cidade e de cuja varanda exterior nascia o mercado, era o grande árbitro e juiz das relações sociais que se tornavam cada vez mais complexas. Sendo ele próprio um ser sagrado, impunha ao seu redor uma ordem que só se discutia quando claramente injusta, e uniformizava as crenças e as vontades.”*⁴⁸

Bascom, ao tratar da estrutura social dos yorubás, complementa a noção de relacionamentos referida aqui com a influência do conceito social da senioridade, que, não por caso, é assumida também na reconstrução cultural dos candomblés nagôs.

⁴⁷ Para uma comparação entre as descrições das moradias yorubás e as estruturas físicas que abrigavam os candomblés, ver Costa e Silva, Alberto da, *A Enxada e a Lança – A África antes dos Portugueses* : São Paulo, Editora Nova Fronteira – EDUSP, 1992, pp. 26-28. Ver também a descrição da construção que abrigava, em 1944, o Candomblé do Engenho Velho (*Ilê Iyá Nasô*), em Carneiro, E., *Op. cit.*, pp. 49-52.

⁴⁸ Costa e Silva, Alberto, *Op. cit.*, pp.26-28.

"A unidade de moradia patrilocal conhecida como "compound" (agbô ilê) é habitado por três classes das pessoas: 1) os membros do sib patrilinear (idílê) que vivem juntos no mesmo "compound" e que são conhecidos como as "crianças da casa" (omo-ilê), 2) as esposas dos membros masculinos do sib que são conhecidas como as "esposas da casa" (ayá Ilê), e 3) os estranhos sem parentesco (alejó) que compartilham o mesmo "compound" pela hospitalidade dos membros do sib, considerados como os donos do "compound". (...) Todos os habitantes de um "compound", com exceção dos estranhos sem parentesco, são enfileirados em uma série, classificada de acordo com a antiguidade relativa. (...) A antiguidade está definida em termos da distância de uma afiliação individual - ou através de matrimônio ou de nascença - com o grupo de parentesco patrilocal, cujos membros são conhecidos como as "crianças da casa". Há dois termos de referência aplicados a irmãos, que podem ser traduzidos como "irmão mais velho" (égbón) e "irmão mais novo" (àburò)." ⁴⁹

A respeito dos limites do poder real entre os oyós, a tradição oral do Ilê Axé

Opô Afonjá de Coelho da Rocha, no Rio de Janeiro, registra a deposição de um Alaafin.

"Ao conseguirem a anuência dos chefes das linhagens principais do reino, os Sacerdotes de Ifá, descontentes com a forma pouco respeitosa com que o Alaafin vinha tratando os cultos aos ancestrais e sabedores das conseqüências funestas que a atitude real vinha trazendo aos negócios do Estado – com a fome e a miséria começando a se instalar entre os habitantes – enviaram ao rei o pedido de sua renúncia, representado pela entrega formal – realizada por todos os chefes de linhagem – de uma cabaça vazia contendo em seu interior apenas uma pena de Ekodide (pena do rabo do papagaio vermelho). A cabaça vazia representava o descontentamento do povo com a fome que se espalhava na esteira das más colheitas e a pena de Ekodide indicava que o único caminho possível era o do Orun (espaço invisível dos ancestrais). A pena do rabo do papagaio vermelho indica que quem a usa pertence ao lugar sagrado dos Orixás e dos ancestrais. Ao Alaafin então não restou outra saída senão a renúncia formal através do suicídio." ⁵⁰

⁴⁹ Bascom, W. R., *The Principle of Seniority in the Social Structure of the Yoruba*, In. American Anthropologist, Princeton University Press, Vol. 44, (1), Jan-Mar 1942, p. 37. [Tradução do autor].

⁵⁰ A tradição oral do Ilê Axé Opô Afonjá de Coelho da Rocha no Rio de Janeiro, foi recolhida pelo autor da pesquisa entre os anos 1970 e 2008, durante os seus processos de iniciação e na convivência com a comunidade e os principais informantes. Esta história foi anotada também em outro contexto, o de iniciação ao culto de Ifá, comandado pelo Babalawô Ifá Xaió, (José Nilton Vieira), durante a reconstrução deste tipo de culto, a qual o autor da pesquisa se dedicou a partir de 1985, no Ilê Ogun, situado no bairro do Lins Vasconcelos, no Rio de Janeiro. A respeito do costume de deposição de Alaafin, Abraham, A. C., *Dictionary of Modern Yoruba*, Londres : University of London Press, 1958, registra na página 17, com pequena variante: "The Basòrun (Prime Minister) as leader of the Council of State, could, at any time, send a tyrannical Aláààfin a gift of parrot's eggs signifying an order, nearly always obeyed, that a Ruller should destroy himself".

Juntando-se às observações sobre os limites do absolutismo real entre os *oyós*, oriundas de histórias recolhidas da tradição oral das casas de culto afro-brasileiras, aquilo que informam os *itans* (histórias sagradas) do Oráculo de Ifá registrados pelo próprio Bascom (1980), Maupoil (1943)⁵¹ e Gleason, Aworinde e Ogundipe (1973)⁵²; ou ainda o que informa Dennett (1943)⁵³ sobre a organização do que ele denomina *yorubaland*, pode-se reproduzir a montagem deste quebra-cabeça cultural que constituem as instituições de culto aos *Orixás*.

⁵¹ Maupoil, B., La Geomancie à l'Ancienne Côte des Esclaves, Travaux et Memoires de L'Institute D'Ethnologie – XLII, Paris : Institute D'Ethnologie, 1943.

⁵² Gleason, Judith; Aworinde, Awotunde & Ogundipe, John Olniyi, A Recitation of Ifa, Oracle of the Yoruba, New York, : Grossman Publishers, 1973.

⁵³ Dennett, R. E., Nigerian Studies or The Religious and Political System of the Yoruba, Londres : Frank Cass & Co. Ltd., 1968.

4 – Templos e sacerdotes

O templo, a igreja, o espaço reservado aos cultos não eram inteiramente separados dos espaços da vida cotidiana entre os yorubás, na África dos séculos XVIII e XIX. Os cultos, embora muitas vezes fossem praticados publicamente em locais consagrados para este fim, em geral realizavam-se em sítios utilizados no quotidiano – as matas, os rios, as fontes, o mercado, um quarto específico ou uma varanda comunal dentro do *compound* familiar. Assim, esses só eram sacralizados no momento de sua utilização para o ritual, mantendo-se de uso profano durante o restante do tempo.

O ancestral evemerizado, mais que tudo, era o definidor do local apropriado onde o cultuavam. Sua importância para uma ou mais das famílias extensas e sua história de vida, ligada a tal ou qual ambiente, definia os ritos e a adequação dos ambientes e momentos oportunos para sua realização. Os ritos e oferendas podiam ocorrer em um espaço público – o mercado, a mata, o rio, que reunia todas as famílias de uma cidade – ou serem praticados em um limitado quarto ou uma pequena varanda, ocupados por uma pequena parte de uma única família. Podiam durar poucas horas dispensadas em uma oferenda, acompanhada de cânticos e preces, ou semanas inteiras, onde eram conservados os longos tabus alimentares, sexuais e de costumes.

Embora não se descarte a hipótese de trocas culturais e o aparecimento de oportunidades ou necessidades que levassem ao culto de *Orixás* diversos dos daqueles de uma mesma família ou cidade, esses eram realizados, em geral, em locais pertencentes a uma mesma etnia e dedicados mais especificamente aos seus ancestrais e heróis evemerizados.

A tradição oral da linhagem nagô informa a respeito da primazia de culto de *Orixás* específicos, em cada uma das cidades yorubás, através de um *itan Ifá* (história sagrada do Oráculo de Ifá).

5 – Ajê, Ori e os Orixás

Quando os Deuses ainda habitavam o *Aiyê*, Ajê era uma mulher que não tinha marido e, portanto, ninguém que a defendesse. Esta situação a deixava muito chateada. Então, ela foi aos adivinhos e eles mandaram que ela pegasse dois obis e os levasse para Ori que este resolveria seu problema. Ajê comprou os dois obis como recomendado e, depois de se arrumar toda, foi visitar Ori. No caminho, distraída por seus problemas, ela passou pelo meio de uma reunião de Orixás, que nesta época habitavam juntos a cidade de Ifé. Ao vê-la passar pelo meio da reunião, sem ao menos se dirigir a eles, Xangô, um dos Orixás ali reunidos, se enfureceu e interpelou-a:

- Você, mulher que está passando, por que não nos cumprimentou?
- Desculpe-me, mas eu vinha distraída - respondeu ela.

Xangô, como castigo, tirou de suas mãos os dois obis e, após comer um deles, levou o outro para seu amigo Olofin, um dos outros Orixás. Acontece que Olofin estava sentado bem perto de onde morava Ori, que era o destinatário da oferenda de Ajê. Ori, ao saber o que havia acontecido à Ajê e à oferenda que lhe seria destinada, ficou muito aborrecido e resolveu agir. Ele foi até onde estavam reunidos todos os Orixás e perguntou:

- Quem tomou os obis desta mulher?
- Eu tomei - respondeu-lhe Xangô.
- Isto mostra quão estúpido você é! - disse-lhe Ori.
- E o que você vai fazer a respeito? - retrucou Xangô.

Os dois começaram uma grande luta que terminou com a derrota de Xangô. Ori pegou Xangô e o jogou bem longe, indo Xangô parar na cidade de Oyó. Ao ver o seu amigo derrotado, Orixá Oko, que era o Orixá fazendeiro, disse:

- Quem lutou com Xangô, vai lutar comigo.

Assim, Ori entrou novamente em luta e, após derrotar Orixá Oko, jogou-o para a cidade de Irawô.

Ifá, que era o Orixá do Oráculo, resolveu lutar com Ori, pois Orixá Oko era um aparentado seu. E assim, após a derrota, lá se foi Ifá, arremessado por Ori, para a cidade de Ado. Então, sucessivamente Ori lutou, derrotou e jogou todos os outros, Orixás masculinos e femininos, que estavam na reunião, para as várias cidades:

- Oyá foi para a cidade de Irá,
- Egungun foi para a cidade de Ojé,
- Odé (Oxóssi) foi para a cidade de Ketu,
- Obáluayiê foi para a cidade de Egun,
- Exu foi para a cidade de Iworô,
- Obálufon foi para a cidade de Erin e cada um dos outros Orixás foi para uma cidade diferente.

Depois disto, cada um dos Orixás que viviam juntos no centro do Aiyê (a cidade de Ifé), começaram a ser louvados, cada um em sua cidade, e tratados como reis, pois, estando sozinhos e sem nada para fazer, eles começaram a se preocupar com os problemas dos habitantes de cada uma das cidades onde estavam e, ao resolvê-los com as suas qualidades e poderes, se transformaram rapidamente em reis aclamados pelos habitantes das diversas cidades.

Entretanto, após um tempo, Orixá Oko reuniu os seus amigos e convenceu-os de que todos deveriam lutar outra vez com Ori para poderem aprender como ele os havia derrotado. E assim, todos juntos, foram procurar por ele. Mas ao chegar à cidade, Ori, avisado pelos Oluwô (sacerdotes do Oráculo de Ifá), já os esperava com comida e bebida para todos. Após as saudações de costume e depois da farta comilança, os Orixás perguntaram a Ori como ele os havia derrotado na luta e porque os havia jogado um para cada cidade distante?

Ori respondeu:

- Você Xangô! Agora você é saudado na cidade de Oyó como rei. Isto é ruim? Por acaso a posição que você ocupa não é melhor do que o que você estava fazendo aqui antes?

- E você Ifá! Eu sei que você é conhecido agora como “O pequenino que vive por sua sabedoria” mas, no tempo em que você vivia aqui, não estava sendo sábio. Você estava era aprendendo a ser um tolo. Você não estava aprendendo sabedoria. O que você tem agora na cidade para onde eu lhe joguei? Você agora tem que estudar para resolver os problemas de seus súditos. Agora você está aprendendo a ser sábio. E vivendo pela sua sabedoria.

- E você Egungun? O que você era antes de alcançar Ojé?

- E você Oyá? Não está mais satisfeita agora que tem uma cidade inteira a lhe respeitar e a prestar-lhe homenagens?

Ao final desta fala, todos os Orixás entenderam que Ori (a razão) tinha feito a coisa certa ao separá-los e lhes dar tarefas para toda a vida. Todos concluíram que as cidades para onde foram eram melhores do que o lugar que ocupavam antes. Eles entenderam então que foi a força dos argumentos de Ori que os derrotara. E se congratularam com Ori, comemorando com muita festa.⁵⁴

Uma informação básica que se pode tirar do *itan Ifá* é que *Xangô* passou a governar e ser cultuado entre os yorubás da cidade de Oyó. A outra, é que cidade de Ketu passou a ser governada por *Odé* ou *Edé (Oxóssi)*, o rei dos caçadores que, no Brasil, passará a ser chamado de *Rei da Nação*, entendida assim como a *Nação Ketu*. Mas, sobretudo, a história sagrada informa da importância de *Ori*, um *Orixá* pessoal, no contexto e na determinação da especificidade cultural dos yorubás.

A criação dos cargos ou papéis a serem exercidos dentro dos candomblés *nagôs* no Brasil foi realizada consoante à necessidade da recriação simbólica da corte da *Oyó* de origem, onde o *Alaafin* e a necessidade social determinavam títulos a seus *Obá* (líderes masculinos) e suas *Iyás* (líderes femininas) das comunidades. Eles indicavam o exercício das muitas funções do governo e outras funções sociais: o Chefe de Polícia (*Obá Olugbon*), o Chefe Militar (*Obá Kankanfó*); o Chefe do culto a Ifá (o *Arabá* ou *Alabá*) e líder dos adivinhos do rei, (os *awoni*); as responsáveis pelos cultos aos *Orixás* (*Iyá Nasô*, do culto a *Xangô*; *Iyá Ogun*, do culto a *Ogun*), além de uma espécie de Inspetor Itinerante do Reino, um enviado especial, o *Oju Obá* – chamado o Olho do Rei.

⁵⁴ Este conto, considerado um *itan Ifá*, um conto sagrado do Oráculo de Ifá, foi recolhido pelo autor da pesquisa entre os ensinamentos que lhes passaram os informantes, durante seus processos de iniciação.

A estas titulações escolhidas pelo *Alaafin* juntavam-se outras apontadas pela sociedade e pela tradição, tais como a *Iyalodê* – a líder das comerciantes dos mercados, escolhida nas sociedades secretas *Geledés*, e o importante cargo de Primeiro Ministro (*Obá Xorun*), Chefe de um Conselho (o *Oyó Mesi*), organizado em uma hierarquia baseada na importância das famílias fundadoras do reino e detentoras dos cargos: *Baxorum, Agbakin, Samu, Azapini, Laguna, Akiniru e Asipa*.⁵⁵

A escolha de um novo rei, feita entre três membros apontados por essas famílias, podia ser vetada pelo Chefe do Conselho. E mesmo depois de empossado, o *Alaafin* podia ser destronado por uma indicação do *Oyó Mesi*.

No Brasil, pressionados pela necessidade gerada com a opressão da sociedade branca envolvente, os cultos aos vários *Orixás* que compõem o extenso panteão yorubá – e mesmo o de outras etnias – irão, por vezes, associar-se em um mesmo espaço, utilizando-se da estrutura social montada em conjunto: os locais de culto, os espaços e cozinhas para o cozimento e preparação das oferendas, os instrumentos musicais e, até mesmo, os atores.

Os sacerdotes de um *Orixá*, que na cidade yorubá original cultuavam somente o seu ancestral evemerizado – por vezes, o único culto da cidade – poderiam agora receber também encargos religiosos e títulos honoríficos de contextos culturais outros, aprendendo assim a oferecer suas preces e cantigas a *Orixás* de outras cidades. Os espaços internos de uma casa de culto aos *Orixás* se subdividiram para o atendimento ao panteão diversificado.

⁵⁵ Adekoyá, A. O. Yorubá: Tradição Oral e História : São Paulo, Terceira Margem, 1999, p. 41, nota 8 e p. 44, nota 12.

O aparente caos que este fato poderia causar aos eventos foi organizado pelos costumes – discutidos e às vezes reformulados por uma tradição recriada em cada casa de culto, em cada comunidade, onde a opinião dos mais velhos sempre tem mais peso, pois que a senioridade é ponto fundamental para se entender o funcionamento da sociedade yorubá e, conseqüentemente, do candomblé *nagô* brasileiro.

Desse modo, a tradição oral de uma casa de culto tornou-se lei consuetudinária, não escrita, a ser seguida por todos aqueles que buscam a reunião, a comunhão, o reconhecimento dos seguidores e o prestígio e o poder que o acompanham. Os sacerdotes e as sacerdotisas dos cultos passam a exercer a função da chefia religiosa da origem cultural africana, acumulada com os deveres e prestígio dos seus líderes sociais desaparecidos.

SEGUNDA PARTE
A COSMOGONIA *NAGÔ*

5. Tio José e o menino da estação

Tio José era casado com tia Marcelina e não gostava de candomblé. Mas, antes de casar, ele tinha conversado com *Oxalá*, o grande pai, *Orixá* de tia Marcelina, e pedido que ele convencesse a sua filha a aceitá-lo, pois ela não queria assumir o compromisso de jeito nenhum. Naquela época, lá pelo início de 1940, Tia Marcelina tinha de iniciada menos de sete anos e não queria se casar porque dizia que já estava casada com o candomblé e não queria problemas com dois homens: o santo e o marido.

Oxalá ouviu o pedido de Tio José e prometeu ajudá-lo na empreitada de conquistar a futura esposa. Daí, o interesse de tia Marcelina pelo casamento foi aumentando e, depois de um namoro demorado, ela acabou por aceitar o pedido. Mas fez uma exigência: tio José não poderia reclamar das exigências que o candomblé fazia dela. Ela já o conhecera filha de santo e não queria ter problemas com o marido por causa do candomblé, como acontecia com inúmeras de suas irmãs. Tio José não pensou duas vezes em aceitar a imposição.

Os dois se casaram depois de um noivado que durou uns três anos e logo estavam com um casal de filhos para criar. Tia Marcelina, sempre dedicada ao candomblé e a *Oxalá*, mesmo assim nunca deixou que nada atrapalhasse a sua vida de casada. Quando necessário, por causa das crianças ou do marido, ela pedia perdão ao santo e se ausentava do terreiro, às vezes por meses seguidos. Tio José acostumou-se então a gozar da prioridade de atendimento que os maridos possuíam, mas que não fazia parte do combinado antes do casório.

Nos meados da década de 1970, com o casal de filhos já encaminhados – a menina professora e já querendo casar e o menino, Sargento do Exército e pai de um filho – Tia Marcelina passou a se dedicar com mais afinco ao candomblé. Frequentava sempre as obrigações, ajudava nas atividades da casa e contribuía com sua alegria nas festas.

Oxalá a tomava de vez em quando e, sempre que vinha, mandava chamar Tio José para conversar ou lhe enviava recados de cuidados a respeito da profissão perigosa que ele exercia. Por esta época, ele era investigador de polícia, conhecido na corporação por sua disposição física e pelo destemor com que enfrentava os bandidos. Ele nunca se meteu com o candomblé e costumava dizer que, para ele, aquilo tudo era um *caminhão de japoneses*: as cantigas, os santos e os ritmos pareciam sempre iguais e davam-lhe mesmo era sono. Ele não acreditava nem deixava de acreditar, mas respeitava os conselhos de *Oxalá* como se ouvisse um parente mais velho. Muitas vezes, reconhecia, os conselhos do grande *Orixá* o tinham livrado de perigosas situações profissionais.

De resto, limitava-se a levar tia Marcelina até o terreiro e, muitas vezes, dormitava pelos cantos até que a função terminasse. Quando sabia de antemão que o culto iria demorar muito, deixava-a, às vezes acompanhada da filha, no terreiro e ia para casa dormir. Voltava sempre no dia seguinte à tarde, para buscar a esposa e a tralha de roupas e apetrechos do culto enfiados em enormes bolsas.

Com o passar dos anos, Tio José começou a se cansar daquela rotina e iniciou uma verdadeira campanha para abreviar o tempo que a esposa, segundo ele, perdia com o candomblé. Começou a se fazer renitente para sair de casa, irritava-se com a demora do ritual e, por fim, passou a reclamar diretamente com o *Orixá*. Sempre que *Oxalá* aparecia, tio José vinha logo avisando: *Por favor, Oxalá, sem demoras. Eu tenho que trabalhar amanhã cedo!* Oxalá não respondia, mas, paciente pai, sempre lhe mandava recados lembrando o acordo matrimonial que tio José fingia não recordar.

Uma noite, já quase ao final do candomblé, *Oxalá* tomou tia Marcelina e tio José quase explodiu de insatisfação. Ele havia pensado em ir dormir mais cedo e já havia se alegrado com a ausência do *Orixá* na festa. Já se imaginava em sua cama e agora teria que provavelmente dormir em alguma cadeira até que o santo atendesse a todos.

Aborrecido, levantou-se, foi até onde estava *Oxalá* e lhe disse de modo áspero: *Ô meu santo, vê se o senhor abrevia a estadia hoje porque estamos todos cansados. Se o senhor tinha alguma coisa importante para dizer, poderia ter vindo mais cedo!*

Oxalá nem se deu ao trabalho de lembrar do acordo anterior ao casamento e das várias vezes em que tio José não se importara em esperar para pedir sua ajuda. Apenas olhou para ele e afirmou soturnamente na linguagem engruvinhada que os santos usam: *O senhor não vai querer brigar comigo.*

Tio José se irritou com a resposta e resolveu deixar Tia Marcelina no terreiro para buscá-la somente no dia seguinte. Saiu porta afora, reclamando de tudo e de todos, apesar dos pedidos da mãe de santo para que não fosse antes de dirimir a dúvida que ficara com o grande pai.

Na rua, bufando o mau humor, andou rápido para pegar o ônibus que sairia do outro lado da linha do trem. Subiu a rampa deserta da estação e percebeu que na outra ponta da passagem vinha andando um menino bem pretinho, vestido com uma roupa branca.

Acostumado, por dever do ofício, a avaliar as pessoas num simples olhar, Tio José imaginou que fosse um rapazola ligado a algum dos terreiros de candomblé que existiam na região. Talvez voltando para casa, tal como ele, mas, de qualquer forma, um rapazola franzino, quase um menino, que não representava perigo para ele, com seus quase 90 quilos de corpo bem treinado em prender vagabundo e ainda por cima, ele estava armado.

Ao cruzar com o menino, prestando atenção ao ônibus que já estava no ponto, Tio José não chegou a ver quando este o derrubou com a primeira rasteira. Só sentiu que fora derrubado quando já estava estatelado no chão.

Surpreso, tratou de se levantar rapidamente e, mal se colocou de pé, levou outra rasteira que o fez pairar no ar antes de cair de costas. Ele tentou o gesto de tirar a arma do coldre enquanto levantava somente para cair de novo, com uma nova e mais certa pernada do garoto.

Já apavorado, levantou-se meio bambo das pernas e, desta vez, foi derrubado com facilidade pelo moleque que, além da rasteira, aplicou uma tapa de mão aberta, bem por cima da orelha do detetive.

Tio José não sabe até hoje quantas vezes levantou-se e tornou a ser esbofeteado e derrubado pelas rasteiras do rapaz. Só lembra que não foram poucas e que, a certa altura, já cansado e desistindo de se defender, resolveu ficar no chão. Sem entender até hoje porque, pediu para que o menino parasse com aquilo que ele voltaria para o terreiro. Como por encanto, o menino desapareceu, deixando na noite da estação um ar de mistério e a impressão do som de uma gargalhada.

Ele voltou na carreira para o terreiro, aonde chegou à procura de *Oxalá*, querendo conversar sobre o que lhe acontecera. Pálido e ofegante ouviu a mãe de santo dizer que o santo fora embora magoado assim que ele saíra do terreiro. Somente depois de ser acalmado, Tio José pode contar os acontecimentos da estação.

Até hoje a comunidade discute se o menino que deu a surra no detetive era o próprio *Oxalá* ou se *Exu*, tomando as dores do *Orixá* maior, resolvera dar a lição que Tio José já vinha merecendo. *Oxalá*, como convém a um *Orixá* que carrega o branco da paz, jamais tocou no assunto. O detetive, por sua vez, deu-se por satisfeito e, mesmo que não o tenha feito, fingiu compreender o que acontecera.

2. As origens culturais das casas de culto *nagô* de Salvador

Na análise da sociedade escravista brasileira dos séculos XVI ao XIX, pode-se estabelecer uma escala de verdadeira hierarquia social partindo do homem branco, senhor e dominante; seguido da mulher branca, do homem negro e, finalmente, da mulher negra. Esta divisão se incorpora ao desenvolvimento da sociedade brasileira atual, através das formas de exclusão elaboradas com base nos papéis sociais que se atribuem nas trocas simbólicas a cada um dos grupos cromaticamente delineados.

Nessa perspectiva, pesquisando a intenção por trás das mensagens e símbolos, é que se pode ler a história oficial da implementação da escravidão, da posterior sedimentação dos movimentos abolicionistas e do próprio instituto da abolição da escravatura no Brasil, mas também, e principalmente, é com este mesmo olhar que se deve entender muito da investigação que se faz das raízes da exclusão que atinge o afrodescendente em nossa sociedade atual.

É certo que as teorias sociais difundidas desde a extinção da escravidão contribuíram para a sedimentação da exclusão racista em nossa sociedade. A idéia da cordialidade entre senhores e escravos, a difusão da noção do senhor de escravos protetor e bondoso; a difusão da indolência do homem negro frente ao trabalho, desfigurando-se as condições de desumanidade a que era submetido, são hipóteses preconceituosas apresentadas como estudos de seriedade científica por ícones de nossos estudos históricos e de relações sociais. Não se pode excluir destas vertentes de pensamento racista e machista a idéia do idílico encontro entre raças com que se descrevem muitas vezes o estupro institucionalizado a que foi submetida a mulher negra no Brasil.

Essas teorias e suas consequências excludentes têm base na política embranquecedora que se implanta no país a partir da década de 1820, quando os principais fomentadores da independência moldam as formas de atuação política e governamental com base nas influências liberais, emancipando os escravos à longo prazo, proibindo a desumana e já economicamente inviável importação e incentivando a maciça imigração européia, como forma de construir uma sociedade menos hostil aos interesses dos senhores brancos.⁵⁶

Ao quadro de sociedade estratificada e com pouquíssima mobilidade social deve-se acrescentar ainda os vários tipos de classificação por cor de pele e local de trabalho, do escravo, do liberto e de seus descendentes. Componente de transformação social pouco estudado *per si*, o instituto do uso do escravo para ganho de seu senhor, por exemplo, é um fator de fundamental importância na história de como foram construídas as formas de participação popular na vida social e econômica do Brasil.

Dele – que deixava livre para a ação o escravo, dotando-o do direito de locomoção para manter-se na cidade às suas próprias custas, em troca do pagamento do jornal diário – pode-se ver nascer as primeiras possibilidades de criação das famílias negras, a definição de costumes e os limites sociais de convivência popular da conturbada cidade da Bahia, do velho Recife ou da moderna Corte do Rio de Janeiro.

Chalhoub descreve uma visão da solidariedade nascida assim entre os negros, libertos e escravos, que se pode vislumbrar também para as cidades brasileiras dos séculos XVII a XIX.

⁵⁶ Cf. Maciel da Costa, J. S. *et alli*, Memórias da Escravidão : Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1988. Em 1823, o número de negros, pardos e mulatos da população era de 2 para cada branco; ao final do século (1879), o censo da província já apontava uma igualdade na relação populacional entre negros e brancos, na Cidade de São Paulo.

*“E a cidade negra, a cidade esconderijo, ficava ameaçadora mesmo era quando ela se mostrava possivelmente solidária. (...) Ao lado destas solidariedades arrancadas, verticais, (...) ou que garantiam o mínimo de proteção da vizinhança contra a violência dos senhores, havia uma rede mais apertada, horizontal, das solidariedades tecidas entre os próprios negros, escravos e livres. Há exemplos diversos (...) até chegarmos aos grupos de batuque e dança, e às manifestações religiosas. Esta rede horizontal é densa, minuciosamente costurada, conferindo sentido a estas vidas negras e instituindo lugares sociais onde a cidade branca não podia penetrar.”*⁵⁷

No clima aparente de liberdade, permitida por esse mecanismo, é que nasceram também as instituições populares, importantes formadoras da cidadania brasileira, quer sejam as religiosas – as Irmandades católicas, associações para alforria reunidas em torno das grandes devoções religiosas ou os candomblés, institucionalizados a partir da relativa liberdade alcançada – quer sejam as de caráter civil que organizaram a vida da cidade – as Irmandades de Ofícios, reunindo os artesãos, carregadores e demais trabalhadores da cidade para a divisão mais eqüitativa das oportunidades – e formaram verdadeiros governos dentro do governo.

A formação dos candomblés brasileiros passa por essas associações, muitas vezes informais, criadas no âmbito da comunidade negra das cidades. Associações nascidas da necessidade de arranjos sociais, a partir dos movimentos que se instalam nesta sociedade estratificada e organizam as pressões populares pelas modificações – os primeiros sindicatos em luta por condições de trabalho, as primeiras associações democráticas pela emancipação, as primeiras instituições populares de caráter político contra o regime monárquico e as primeiras instituições religiosas mantenedoras da cosmovisão africana no Brasil.

Sodré, a respeito da criação das casas de culto dos candomblés brasileiro, afirma.

⁵⁷ Challoub, S., Medo Branco de Almas Negras: Escravos Libertos e Republicanos na Cidade do Rio : Revista Brasileira de História – Escravidão, São Paulo, ANPUH, Editora Marco Zero, 8 (16), mar/ago 1988, pp. 101-102.

*“O saber mítico que constituía o ethos da africanidade no Brasil adquiria contornos claramente políticos diante das pressões de todo tipo exercidas contra a comunidade negra. Assim, os espaços que aqui se “refaziam” tinham motivações ao mesmo tempo míticas e políticas.”*⁵⁸

Os espaços associativos que se institucionalizam com o aparecimento dos candomblés brasileiros são mais do que o modo de atender a necessidade de recriar uma cosmovisão. Funcionam, também, como espaços dedicados à reconstrução da família extensa, tal como era entendida na origem africana; o local de recriação da subordinação social hierárquica imposta pelo reino original; de aprendizado comunitário de solidariedade social, tal como praticado nas moradias africanas e de possibilidade de formação, conscientização e prática do agrupamento político.

Mais do que as instituições religiosas que se apresentam atualmente, os candomblés brasileiros serviram de base para as primeiras manifestações de luta política e social contra as formas de racismo sedimentadas na sociedade. Foram um porto seguro onde se aglutinaram os afrodescendentes, sempre que necessário, em sua elaboração da cosmovisão mantenedora do equilíbrio psíquico individual e coletivo.

Verger, em belíssima obra conjunta, reproduz as informações da tradição oral dos candomblés nagôs baianos que, embora equivocadamente, se tornaram um padrão para a história da gênese dos candomblés no Brasil. Ele relata também a ligação entre os vários tipos de associação religiosa que permitiram a institucionalização das primeiras casas de culto nagô, na Bahia.

⁵⁸ Sodré, M., O Terreiro e a Cidade – A Forma Social Negro-Brasileira : Petrópolis : Vozes, 1988, p. 64.

*“A instituição de confrarias religiosas, sob a égide da Igreja Católica, separava as etnias africanas. Os pretos de Angola formavam a Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, fundada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Os daomeanos (gêges) reuniam-se sob a devoção de Nosso Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos, na Capela do Corpo Santo, na Cidade Baixa. Os nagôs, cuja maioria pertencia à nação Ketu, formavam duas irmandades: uma de mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte; outra reservada aos homens, a de Nosso Senhor dos Martírios.”*⁵⁹

A informação prossegue apontando para a gênese do candomblé nagô baiano, embora ressalte a importância dos *batuques do século precedente*, dos quais a criação de casas de culto nagô seria uma consequência.

*“Essa separação por etnias completava o que já havia esboçado a instituição dos batuques do século precedente e permitia aos escravos, libertos ou não, reagrupados, praticar juntos novamente, em locais situados fora das igrejas, o culto de seus deuses africanos.”*⁶⁰

E reproduz a primeira informação da tradição oral da Casa de Airá, a Casa Branca do Engenho Velho.

*“Várias mulheres enérgicas e voluntárias, originárias de Kêto, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé chamado Iyá Omi Àse Airá Intilê, numa casa situada na Ladeira do Berquo, hoje Rua Visconde de Itaparica, próxima à Igreja da Barroquinha. (...) As versões sobre o assunto são numerosas e variam bastante quando relatam as diversas peripécias que acompanharam essa realização. Os nomes dessas mulheres são eles mesmos controversos. Duas delas chamadas Iyalussô Danadana e Iyanassô Akalá, segundo uns, e Iyanassô Oká, segundo outros, auxiliadas por um certo Babá Assiká, saudado como Essá Assiká no padê do qual falaremos mais tarde, teriam sido as fundadoras do terreiro de Iyá Omi Ase Airá Intilê. Iyalussô Danadana, segundo consta, regressou à África e lá morreu.”*⁶¹

⁵⁹ Verger, P. F., Primeiros Terreiros de Candomblé, In: Verger, P. F.; Amado, J.; Rego, W.; Carybé, Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia, Salvador : Instituto Nacional do Livro/Fundação de Cultura do Estado da Bahia, 1980, s/n.

⁶⁰ Verger, P. F. *Op. cit.*, s/n..

⁶¹ Verger, P. F. *Op. cit.*, s/n. .

O precioso registro informa que, na cidade de Salvador, nos meados do século XIX,

a) existiam diversas associações religiosas católicas compostas exclusivamente, ou predominantemente, por negros pertencentes ou descendentes de determinadas etnias africanas;

b) o grupamento étnico chamado *nagô* em Salvador era formado, *em sua maioria*, por africanos com origem na cidade de *Ketu* e que formavam duas das Irmandades católicas da cidade. O grupamento é identificado como yorubá, o que incluiria também boa parte de *oyós*, *ijexás*, *ijebus*, *egbados*, *egbás* e indivíduos de outras cidades da etnia;

c) a primeira casa de culto foi dedicada ao *Orixá* *oyó Airá Intile*, como pode ser observado no nome atribuído à casa;

d) As fundadoras da casa de culto foram capitaneadas por duas africanas, das quais ficaram conhecidos os títulos que usavam e com os quais eram conhecidas: *Iyá Nassô* e *Iyálussô*.

Estas informações apontam para algumas observações que merecem registro mais enfático:

a) As irmandades católicas serviram de base de agrupamento para as diferentes etnias e, objetivando, além das despesas com os rituais, principalmente os fúnebres, também a compra de alforrias, os seus integrantes se cotizavam, como acontecia em muitos outros tipos de irmandades e associações.

b) É lícito supor que, uma vez reunidos dessa forma, os irmãos de uma mesma confraria, pertencentes a uma mesma etnia ou não, tomassem a iniciativa de recriar outros tipos de instituições de convivência, principalmente as relacionadas ao culto dos seus respectivos ancestrais evemerizados.

c) Pode-se supor também que *Iyá Nassô* e *Iyálussô* fossem duas formas diferenciadas de pronunciar o mesmo título, usado assim por uma única pessoa. O significado de *Iyálussô* tem o mesmo sentido que o de *Iyá Nasô*. As duas palavras são formas de pronunciar o mesmo título, recebido por uma das mais importantes mulheres de um grupamento chamado *Ìlàrí* – homens e mulheres cortesãos, que serviam dentro do palácio real da cidade de Oyó, desempenhando funções com obrigações e deveres específicos. Abraham ⁶² informa que *Iyá Nassô* não é um nome pessoal, mas um título utilizado no palácio do *Alaafin*, o rei do Império Oyó, cuja capital era a cidade de Oyó ou Katunga, como a chamavam as etnias islamizadas dos hauçás e fulanis. Era o título da responsável pelo culto de *Xangô* no palácio real e uma das mulheres que tinham a honra de morrer junto com o seu *Alaafin*.

As outras *Ìlàrí* que detinham esta duvidosa honra eram a *Iyá-Obá* (a mãe oficial, biológica ou não, do rei) e as sacerdotisas: *Iyá lágbon*, *Iyáalemonlè* (sacerdotisa de Ifá), *Ólórún-kú-méfun*, *Iyá Mònnàri*, *Iyá lé-Orí* e *Àárè-orí-té*. A principal assistente de *Iyá Nassô*, a *Iyá Mònnàrí* era a encarregada do estrangulamento dos condenados à morte que fossem devotados a *Xangô* e que, por isso, não podiam ser decapitados pelos carrascos oficiais.

A cidade de Oyó, na Nigéria é ainda inteiramente dedicada ao culto a *Xangô*, ancestral evemerizado (*Orixá*), considerado como um dos seus principais heróis fundadores. *Airá Intinle*, cultuado nos candomblés *nagôs* junto com *Xangô* – e mesmo como uma manifestação deste – é também um *Orixá* desta etnia. ⁶³

Prosseguindo em seu registro da tradição oral da linhagem da Casa de Airá, Verger relata as peripécias da fase inicial da casa.

⁶² Cf. Abraham, R. C., Dictionary of Modern Yoruba : Londres, Hodder and Stoughton, 1978, verbete *Aláafin*, pp. 17-22.

⁶³ Para a ligação entre o *Orixá* *Xangô* e a cidade de Oyó, ver Abraham, R. C., *Op. cit.* verbete *Sòngó*, pp. 621-623.

*“Iyanassô teria, pelo seu lado viajado a Kêto, acompanhada por Marcelina da Silva. Não se sabe exatamente se esta era sua filha de sangue, ou filha espiritual, isto é, iniciada por ela no culto dos Orixás, ou ainda, se se tratava de uma prima sua. As opiniões sobre o assunto são controversas e tornam-se objeto de eruditas discussões, estando porém todos de acordo em declarar que seu nome de iniciada era Obatossí. Marcelina-Obátossí fez-se acompanhar nessa viagem por sua filha Madalena. Após sete anos de permanência em Ketu, o pequeno grupo voltou acrescido de duas crianças que Madalena tivera na África, e grávida de uma terceira, Claudiana, que será por sua vez mãe de Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora, Oxun Miwá. (...). Iyanassô e Obatossí trouxeram de Kêto, além dessas filhas e netas, um africano chamado Bangboxé, que recebeu na Bahia o nome de Rodolfo Martins de Andrade, que, no Padê ao qual me referi acima, é saudado como Essá Obitikô. O terreiro situado, quando de sua fundação, por trás da Barroquinha (...) instalou-se sob o nome de Ilê Iyanassô na Avenida Vasco da Gama, (...) sendo familiarmente chamado de Casa Branca do Engenho Velho, e no qual Marcelina-Obátossí tornou-se a mãe-de-santo após a morte de Iyanassô.”*⁶⁴

Desse modo, a linhagem iniciada por *Iyá Nasô* prosseguiria cultuando o *Orixá* fundador de Oyó, tal como se mantém atualmente.

Sem poder precisar, ou mesmo aproximar, as datas dos eventos, Verger estabelece as primeiras décadas do século XIX como plausível para o início do funcionamento, mesmo que clandestino, da Casa de Airá. A época era de grande agitação na cidade e é certo que as reuniões de culto aos ancestrais fossem perseguidas.

*“Não se sabe com precisão a data de todos esses acontecimentos, pois, no início do século XIX, a religião católica era ainda a única autorizada. As reuniões de protestantes eram toleradas só para os estrangeiros; o islamismo, que provocara uma série de revoltas de escravos entre 1808 e 1835, era formalmente proibido e perseguido com extremo rigor; os cultos aos deuses africanos eram ignorados e passavam por práticas supersticiosas. Tais cultos tinham caráter clandestino e as pessoas que neles tomavam parte eram perseguidas pelas autoridades. Por volta de 1826, a polícia da Bahia havia, no decorrer de buscas efetuadas com o objetivo de prevenir possíveis levantes de africanos, escravos ou livres, na cidade ou nas redondezas, recolhido atabaques, espanta-moscas e outros objetos que pareciam mais adequados ao candomblé do que a uma sangrenta revolução. Nina Rodrigues refere-se a certo quilombo, existente nas matas do Urubu, em Pirajá, "o qual se mantinha com o auxílio de uma casa de fetiche da vizinhança, chamada a Casa de Candomblé".”*⁶⁵

⁶⁴ Verger, P. *Op. cit.* s/n.

⁶⁵ Verger, P. *Op. cit.* s/n.

E, seguindo o relato, pode-se verificar mais um registro referente à linhagem e à perseguição sofrida.

*“Um artigo do Jornal da Bahia, de 3 de maio de 1855, faz alusão a uma reunião na casa Ilê Iyanassô: Foram presos e colocados à disposição da polícia Cristovão Francisco Tavares, africano emancipado, Maria Salomé, Joana Francisca, Leopoldina Maria da Conceição, Escolástica Maria da Conceição, crioulos livres; os escravos Rodolfo Araújo Sá Barreto, mulato; Melônio, crioulo, e as africanas Maria Tereza, Benedita, Silvana (...) que estavam no local chamado Engenho Velho, numa reunião que chamavam de candomblé. É curioso encontrar nesse documento o nome, pouco comum, de Escolástica Maria da Conceição, o mesmo com o qual seria batizada, trinta e cinco anos mais tarde, Dona Menininha, a famosa mãe-de-santo do Gantois, cujos pais, a essa época, sem dúvida, freqüentavam ou faziam parte do terreiro de Ilê Iyanassô, onde houve essa ação policial.”*⁶⁶

Até o final do século XVIII, a grande maioria dos escravos baianos era de origem bantu e é mais do que presumível que as primeiras manifestações de religiosidade afrobrasileira estivessem ligadas às origens culturais das etnias que compunham a *África ao sul do Equador*.

*“Nestes meados do século XIX, esses lugares clandestinos chamados casas de candomblé são numerosos, apesar de sua proibição pelas autoridades governamentais. (...) As cerimônias africanas que levam este nome são de diversas origens, tendo sido trazidas pelos escravos de diferentes regiões da África. Esse nome de candomblé, cuja significação exata não é conhecida, parece ser de origem bantu e data sem dúvida do início do século XVIII, época em que a maioria dos escravos era originária da África ao sul do Equador.”*⁶⁷

As guerras entre os damoeanos e os yorubás, ocorridas a partir da queda da hegemonia dos oyós na região, por volta de 1760, mudaram esta realidade. A partir do final do século XVIII e durante toda a metade do século XIX, houve uma maciça importação de escravos da região do Golfo de Benin. Os porões dos barcos eram repletos de prisioneiros de guerra, embarcados em Uidá, Lagos ou Porto Novo, dependendo das vitórias de uma ou outra etnia.

⁶⁶ Verger, P. F. *Op. cit.* s/n.

⁶⁷ Verger, P. *Notícias da Bahia – 1850* : Salvador, Editora Corrupio, 1981, pp. 227-228.

Dessa época são também os registros do aparecimento de irmandades religiosas católicas organizadas por etnias e mesmo dos primeiros terreiros de candomblé que agrupavam os cultos a diversos ancestrais. A mistura desses cultos em um mesmo local e contendo ainda uma reconstrução cosmogônica influenciada pelas novas condições sociais ocorre, multiplicando as possibilidades de estabelecimento de novos laços. O pertencimento se reorganiza com base nas casas de culto religioso. As etnias de menor representação se unem aos grupamentos maiores, ao sabor do estabelecimento de alianças, comerciais ou de ajuda mútua.

Prosseguindo o registro da saga familiar, Verger acrescenta mais informações da história oral da criação de outras duas importantes casas de culto pertencentes à *Nação Nagô* e ainda em funcionamento na cidade do Salvador.

A respeito das origens do terreiro do Gantois, o *Ilê Iyá Omi Iyamassê*, o registro reproduz as informações da tradição oral conhecida em todas as casas da linhagem.

“Com a morte de Marcelina-Obátossí, foi Maria Júlia Figueiredo, Omonike, Iyálódé, também chamada Erelu na sociedade Geledé, que se tornou a nova mãe-de-santo. Isso provocou sérias discussões entre os membros mais antigos do terreiro de Ilê Iyanassô, tendo como consequência a criação de dois novos terreiros, originários do primeiro. Júlia Maria da Conceição Nazaré, cujo Orixá era Dàda Báayàni Àjàkú, fundou um terreiro chamado Iyá Omi Àse Ìyámase, no Alto do Gantois, cuja mãe-de-santo atual, e quarta a ocupar este lugar, é Dona Escolástica Maria da Conceição Nazaré, “Menininha”, a última das famosas mães-de-santo da antiga geração. Segundo Menininha, Júlia Maria da Conceição Nazaré, fundadora do Terreiro do Gantois, teria sido a irmã-de-santo, e não filha-de-santo, de Marcelina-Obátossí. Uma personagem importante nos meios do candomblé, chamada Babá Adetá Okanledê, consagrada a Oxóssi e originária de Kêto, teria tido um papel importante quando foi criado o terreiro do Gantois, Ilê Iyá Àse Iyamase.”

Uma origem igual é também recolhida por Verger, referente à criação do *Ilê Axé Opô Afonjá*, por Dona Eugênia Ana dos Santos, cuja tradição oral da linhagem reporta como a mais ativa e famosa das líderes dos primeiros trinta e cinco anos do século XX.

*“Eugênia Ana Santos, Aninha Obábiyi, cujo Orixá era Xangô, auxiliada por Joaquim Vieira da Silva, Obásanya, um africano vindo do Recife e saudado Essá Oburô, no Padê ao qual já fizemos alusão, fundaram outro terreiro saído do Ilê Iavanassô e chamado “Centro Cruz Santa do Axé Opô Afonjá”, que foi instalado, em 1910, em São Gonçalo do Retiro, depois do Axé ter funcionado provisoriamente no lugar denominado Camarão, no Bairro do Rio Vermelho. Sob o impulso desta grande Mãe de Santo, o novo terreiro rapidamente igualou - e talvez, mesmo, tenha ultrapassado – em reputação, os outros candomblés Ketu. Maria da Purificação Lopes, Tia Báda, Olufandei, sucedeu, em 1938, a Aninha e deixou, em 1941, o encargo do terreiro a Maria Bibiana do espírito Santo, Mãe Senhora, Oxunmiwá, filha espiritual de Aninha Obábiyi.”*⁶⁸

E completando as suas referências ao título da fundadora da linhagem, Verger fecha um ciclo de informações da tradição oral, que permite uma confirmação da origem do título na cidade yorubá de Oyó.

*“Pelo jogo complicado das filiações, Senhora era bisneta de Obatossí por laços de sangue e sua neta somente por laços espirituais da iniciação. Em outros termos, Iyanassô Akalá (ou Oká) foi, na geração anterior, ao mesmo tempo, a bisavó e a trisavó de Senhora. As coisas tornaram-se mais complicadas ainda quando Senhora recebeu, em 1952, o título honorífico de Iyanassô, dado pelo Alafin Oyó da Nigéria, por intermédio de uma carta de que tive a honra de ser o portador.”*⁶⁹

A tradição da linhagem nagô na Bahia fica registrada desse modo, embora muitas informações restem ainda por ser recolhidas em casas de culto da linhagem, fundadas fora do âmbito de influência dos nagôs de Salvador, em épocas diversas.

⁶⁸ Verger, P. F. *Op. cit.* s/n.

⁶⁹ Verger, P. F. *Op. cit.* s/n.

3 - A Hegemonia Nagô. Ketu ou Oyó?

A história das etnias que vieram a compor o grupo dos nagôs da Bahia, tem suas primeiras anotações feitas em Johnson, o primeiro reverendo anglicano do antigo protetorado inglês, atualmente a Nigéria. A obra, a primeira escrita por um natural de Oyó, foi concluída em 1895, mas só teve sua primeira impressão em 1923 e, desde então, apesar das várias falhas sempre apontadas, tem se constituído em fonte de informações primárias a respeito dos povos da região.

“The entire Yorubá country has never organized into one complete government in a modern sense. (...) Yorubá Proper (Oyós), however, was completely organized and the description here given refer chiefly to it. With some variations most of the smaller governments were generally modeled after it, but in a much simpler form, and solely in their domestic affairs; foreing relations so far as then obtained, before the period of the revolution, were entirely in hands of the central government at Oyó (Eyeo or Katunga).”

“A totalidade do país Yorubá nunca foi inteiramente organizada dentro de um governo, no sentido moderno. Os Yorubás propriamente ditos (os Oyós), entretanto, eram completamente organizados e as descrições aqui dizem respeito principalmente a eles. Com algumas variações, muitos dos governos menores foram geralmente moldados neles. Mas com formas mais simples e somente em seus negócios internos; as relações com o estrangeiro, até onde eles as obtinham, antes do período da revolução estavam inteiramente nas mãos do governo central em Oyó (Eyeo ou Katunga).” [tradução do autor]⁷⁰

Mas é Dennett, um administrador do *Foreing Office* inglês, em obra etnológica publicada em 1910, que complementa o quadro das origens dos yorubás.

“From Dalziel’s History of Dahomey, 1793, it would seem that the Yorubaland about the year 1700 was under one king, or Alafin, who resided at Old Oyó or Katunga. That this kingdom when united was a very powerful one is show from the fact that until the year 1818 the Dahomi paid tribute to the Alafin of Oyo (...) About 1830 Lander visited Old Oyo, but between 1833 and 1835 the Mohammedans captured and destroyed the old town, and the Yoruba were obliged to found a new capital where Oyo now stands.”

⁷⁰ Johnson, S. The History of the Yorubas: From the earliest times to the beginning of the British Protectorate, Londres : Routledge & Kegan Paul Ltd., 1973., p. 40.

*“Da História do Daomé, de Dalziel, em 1793, parece que a Yorubaland, por volta do ano de 1700, estava sob um Rei ou Alafin, que residia na Old Oyó ou Katunga. Que este reino, quando unido, era muito poderoso é demonstrado pelo fato de que até o ano de 1818 os Daomeanos pagaram tributo ao Alafin de Oyó. (...) Por volta de 1820, Lander visitou Old Oyó, mas entre 1833 e 1835, os maometanos capturaram e destruíram a antiga cidade, e os Yorubás foram obrigados a fundar uma nova capital onde está hoje Oyó.” [Tradução do autor]*⁷¹

Adekoya, um yorubá que obteve seu Doutorado em Ciências Sociais na USP, após elaborar críticas sobre a pouca isenção de Johnson a respeito da hegemonia dos Oyós,⁷² discute a posição dos historiadores nigerianos que o antecederam e relata.

*“Oyó foi o maior e o mais poderoso dos reinos situados no Nordeste [da Nigéria], estendendo sua autoridade sobre as cidades de Egba, Egbado, Benin, Popo, Sabe e Ketu, que se situavam geograficamente no Noroeste e também Ilorin, Abeokuta e o Nordeste de Ondo. O Império de Oyó, no meio do século XVIII, estendeu-se do Benin, no Leste, até a fronteira ocidental do Togo, no Oeste; e de Nupe, ao Norte, até o pantanoso Sul. (...) Oyó destacava-se nesta época como grande fornecedor de escravos e utilizava para este tipo de comércio o Porto Novo, o qual pertencia ao seu reino vassalo Ajase-Ipo.”*⁷³

Sobre o reino dos *ketus*, Adekoya, apoiando-se em Atandá, um historiador também yorubá, narra.

*“Os reinos de Ketu e Sabe se situam a Noroeste e foram fundados ao mesmo tempo que o reino de Oyó. Ketu foi fundado por Soposan, que partiu de Ilê-Ifé em companhia de seu sobrinho Owe. Ketu foi fortificado por Ede, seu sétimo rei, que dominou o povo próximo a Ketu e assegurou o domínio sobre as cidades vizinhas, expandindo seu reino até Meko, em direção ao Leste do Rio Weme, e em direção ao rio Okpara, ao norte do delta do Oho. Portanto, entre os séculos XVII e XVIII, Ketu fazia fronteira, no Ocidente, com o velho império de Oyó. (...) Segundo Atanda, existem evidências de que Ketu, neste período, pagava tributos ao Alaafin de Oyó, pois somente a proteção do soberano dos Oyós refreava o ímpeto expansionista do vizinho reino do Benin.”*⁷⁴

⁷¹ Dennett, R. E., *Nigerian Studies or The Religious and Political System of the Yorubá* : Londres : Frank Cass & Co. Ltd., 1968, p. 6.

⁷² Adekoya, O. A., *Yorubá: Tradição Oral e História* : São Paulo, Terceira Margem, 1999, p.14.

⁷³ Adekoya, O. A., *Op. cit.*, p. 30.

⁷⁴ Adekoya, O. A., *Op. cit.*, p. 31.

A cidade de Ketu situa-se atualmente na República do Benin, habitada por gouns e yorubás, esses últimos chamados *anangos* pelos habitantes benienses da região, conforme reportagem publicada em Time-Life.

*“Porto-Novo é chamada “Ajase” (ou Ajaché) pelos Yorubás. Os Gouns a chamam Hogbonu (ou Hogbonou). A cidade, desde seu começo, teve dois povos: Os Gouns e os Yorubás. No Benin, somente os descendentes de Oduduwa de Porto-Novo e de Ajara (um pequeno povoado ao norte de Porto-Novo) são chamados Yorubás. Os outros descendentes de Oduduwa são chamados de Ohoris ou Anangos. Os Anangos são encontrados em duas províncias: a do Planalto, recentemente criada, e a das Colinas. A província do Planalto é a mais antiga, confrontando-se com áreas Yewás do Estado de Ogun, na Nigéria, onde também são encontrados Anangos. A província das Colinas compartilha as fronteiras com o Estado de Oyó, na Nigéria. Na província do Planalto, os Anangos são encontrados em vários distritos, tais como, Adja-era, Ifonyin, Ipobe, Sakete, etc. Os da Província das Colinas se encontram nos distritos de Dassa e Save. (...) O Alaketu de Ketu, que é considerado a mais alta autoridade tradicional entre os descendentes de Oduduwa no Benin, diz que todo os Yorubás do Benin vieram de Ifé, mas em períodos diferentes da história. Por exemplo, ele diz que um neto de Oduduwa fundou a cidade de Ketu há muitos séculos atrás. Este Obá (chefe, rei), que é o 49º governante da linhagem, diz que um filho de Oduduwa chamado Sopasan (pronunciado como Shopashan) deixou Ifé à procura de uma terra prometida. Ele se instalou em seis lugares diferentes, mas em cada época ele consultou o oráculo e era informado que ele não havia chegado ainda ao seu destino. Ele morreu antes de chegar à terra prometida que é agora Ketu. Foi um filho de Sopasan, chamado Edé, que finalmente chegou a Ketu e a fundou. Um outro filho de Oduduwa instalou-se em Save, na província das Colinas, enquanto um terceiro foi para a cidade de Popo, uma cidade litorânea agora habitada por Gouns. O Alaketu, Obá Pascal Adeoti Adetutu diz não haver nenhuma diferença entre a cultura yorubá do Benin e a dos seus parentes que vivem na Nigéria.”*⁷⁵

Assim, parece mais provável que, para recompor sua origem cultural, um grupamento de mulheres voluntariosas originárias de Ketu – como nos coloca Verger – teria fundado uma casa dedicada a *Oxossi (Odé ou Edé)*, Orixá fundador e principal herói evemerizado no culto daquela cidade, embora não se possa desprezar a influência da dinâmica das trocas culturais, na Bahia e na África.

⁷⁵ Seidi. M., ANANGO! Vida e cultura dos Yorubás na diáspora, entrevistas para a Time-Life no dia 20 de fevereiro de 1999 e 3 de Março de 1999. Publicada em 11 de março de 1999.

A hipótese, então, é a de que a casa de culto aos *Orixás*, fundada em Salvador por volta das décadas de 1830/1840 e chamada atualmente de *Ilê de Iyá Nassô*, tem origem cultural na cidade de Oyó, capital do Império e voltada para o culto de Airá, uma das qualidades do *Orixá Xangô*.

Embora a maioria do grupo fundador pudesse ser da cidade de Ketu, a liderança era da sacerdotisa chamada pelo nome de *Iyá Nassô*, título usado somente dentro do palácio do *Alaafin* de Oyó, o que fica comprovado com a confirmação do direito de *Iyá Senhora*, mais tarde, usá-lo com autorização daquele governante simbólico.

Entretanto, apesar dos indícios apontarem para uma reconstrução cultural da cidade de Oyó, o fato de as duas cidades serem de origem yorubá e seus descendentes, além de outras etnias, passarem a ser todos indistintamente tratados como *nagôs* no Brasil dificulta a confirmação da hipótese.

Pode-se afirmar com certeza que o grupamento de mulheres chamadas *nagôs* (*ketus*, *oyós*, *ijebus*, *ijexás*, *egbás*, *egbados* e outros yorubás), na Salvador do século XIX, formava uma Irmandade católica na Igreja da Boa Morte da Barroquinha. Na Irmandade católica a que pertenciam e provavelmente no grupo fundador da casa de culto aos *Orixás* – certamente como nas demais formas de associação entre escravos e libertos – incluíam-se membros até mesmo de etnias diferentes dos yorubás, geralmente com menor expressão numérica, através dos mecanismos de pertencimento forjado pelas circunstâncias históricas, que Parés chama de processos de identificação.

“Por exemplo, um escravo ou liberto podia identificar-se, dependendo do contexto e do interlocutor, como *savalu*, *jeje*, *mina* ou *africano*, indo da categoria mais particular até a mais genérica. As diversas categorias de identidade funcionariam, por assim dizer, de forma superposta, ou como as bonecas russas, encaixadas umas nas outras. Desse ponto de vista não existiria tanto uma identidade única, fixa, rígida, mas múltiplos e cruzados processos de identificação gerados por contextos e interlocutores específicos.”⁷⁶

Anango ou *nagô*, conforme já verificamos, é a denominação utilizada pelos daomeanos – *binis*, *gouns*, *popos*, *savalus*, etc – para identificar os yorubás, principalmente os da região onde se situava o reino de Ketu, hoje no território da República do Benin. O reino do *Orixá Oxossi* era certamente um estado tampão entre dois reinos mais poderosos: o do Benin (mais tarde, Daomé) e o dos *Oyós*, a quem pagavam tributos juntamente com a maioria dos povos da região.

É certo também que, por volta do final do século XVIII, o poderoso império de *Oyó* começou a ruir, em meio às dissensões internas e ataques externos dos povos islamizados das cidades hauçás e, principalmente, de *Ilorin*. Após as revoluções e guerras, que colocaram à disposição dos escravistas uma imensa quantidade de indivíduos yorubás da própria cidade de *Oyó*, os habitantes das cidades vassalas, mais próximas das fronteiras com o antigo reino do Daomé passaram a ser atacados e capturados com mais facilidade, para escravização pelos negociantes da costa.

É provavelmente nessa época, início do século XIX, que Salvador começa a ser povoada por uma quantidade de escravos da etnia yorubá (*ketus*, *oyós*, *egbás*, *egbados*, *ijexás*) não alcançada anteriormente. A predominância dos *angolas*, *congos* e *jêjes* foi reduzida em relação aos *nagôs* dentro da população da cidade. O novo equilíbrio étnico propiciou a formação dos candomblés *nagôs*, que, até então, não haviam ainda sido institucionalizados e influenciou tanto as casas de *Voduns jeje*, oriundas das etnias do antigo reino do Daomé, como as de *Inkices* congo-angolanos.

⁷⁶ Parés, L. N., A Formação do Candomblé – História e Ritual da nação jeje na Bahia : São Paulo, Editora Unicamp, 2006, pp. 15-16.

Ocorreu ainda a criação de casas *jeje-nagô* e o início do processo de “nagoização”, conforme indicado por Parés ⁷⁷, das manifestações religiosas dos escravos e afrodescendentes das demais etnias na Bahia e que, mais tarde, se espalhará para o restante do país, com uma hegemonia baseada em uma maior – e pouco provada histórica e culturalmente – pureza africana de costumes do modelo.

Parés aponta para os problemas de identificação de origem cultural, de identidade étnica dos africanos no Brasil e conclui.

“O caso jeje sugere que a plasticidade e a multiplicidade identitária, que normalmente se atribuem à modernidade tardia, foram um fenômeno que já se dava pelo menos desde o século XVIII.” ⁷⁸

Dessa forma, a pureza africana de um ou outro grupamento étnico na Bahia do século XIX parece ser pouco provável.

⁷⁷ Parés, L. N., *Op. cit.*, 2006, pp. 15-16

⁷⁸ Parés., *Op. cit.*, p. 16.

4 – A Cosmogonia do modelo *Nagô*

A estrutura cosmogônica do grupo nagô é básica e quase universal em sua concepção: o universo mítico se divide em *Aiyê* e *Orun*: este mundo e o outro. O outro mundo, *Orun*, o além, é algo mais amplo que a concepção do além, dividido entre paraíso e inferno, dos cristãos ou islâmicos e parece não ter um local fixo onde se situar. Pode ser encontrado acima das cabeças, entre as nuvens e ligando-se a terra pelo arco-íris, este também divinizado; pode ser localizado no centro da terra, para onde alguns heróis se retiram estrondosamente no momento supremo de sua evemerização ou pode ainda estar situado em uma difusa bruma intelectual, algo entre este mundo e o outro, como no caso da concepção do *Ori* dos yorubás.

O *Orun* é habitado e organizado tal como o mundo visível, *Aiyê*, e convivem nele, entre outros seres, todos aqueles que não estão mais vivos. A conceituação de outro mundo, de além, de local de origem e de descanso final do ser humano é diferenciado entre os nagôs e as demais culturas pela existência do *Ori*. Ele não está presente de forma clara na área de influência da cultura que ficou conhecida no Brasil como nação angola e é substituído na cultura que se denomina nação jêje por uma forma de espírito ancestral protetor individual: o *huntó*.

Entretanto, o conceito de uma entidade suprema criadora de todas as coisas está presente nas três culturas e alguns aspectos de paralelismo entre os seus deuses e heróis evemerizados as fazem parecer criações amalgamadas.

Conforme a cosmogonia que se depreende da história oral recolhida nas casas *nagô*, os yorubás se caracterizam por acreditar que o mundo foi criado a partir de *Ilê-Ifé*, uma cidade central na história dos vários povos que reconhecem seu pertencimento ao grupamento. Os mitos de fundação dão conta não apenas do surgimento neste local, da cidade e do povo yorubá, mas ainda de toda a criação.

Segundo o mais conhecido desses mitos, *Olodumare*, o ser supremo, o dono dos destinos da humanidade – (de *Olu* = dono, *odu* = caminho ou destino, *re* por *ra* ou *ara* = pessoas, humanidade) – dá ordens a *Obatalá*, um dos seus filhos, para que estabeleça toda a criação do mundo visível (*Aiyê*) em um alagado espaço que nasce do caos primordial. *Obatalá* – o principal entre os *Orixás* que carregam o branco indicativo do caos inicial – perde-se no caminho de sua missão e adormece, entre o *Orun* (o espaço sagrado, esfera do invisível) e o *Aiyê* (o mundo, espaço do visível), após ingerir uma bebida que lhe foi interdita pela mensagem do supremo.

Sabedor da falha do primeiro filho, *Olodumare* envia então *Oduduwa*, um segundo filho (em algumas versões, filha), para realizar o que o primeiro não havia conseguido. Este *Orixá* fundador efetua a tarefa, criando todas as coisas do novo espaço, não sem antes lutar e derrotar o primeiro enviado, já despertado de sua bebedeira, tomando-lhe a *bolsa da existência* que continha todo o necessário para a tarefa.

Ao voltar e reclamar junto ao Supremo seu direito primeiro à criação do mundo, *Obatalá* consegue receber do pai a tarefa de criar, a partir de então, toda a humanidade, esculpindo os corpos e suas cabeças (*Ori*). Esta decisão dá a *Obatalá* (ou *Orixá nlá*, *Orixalá*, *Oxalá*) a tarefa da construção dos diversos formatos humanos, ficando a escolha de uso por conta de cada indivíduo que irá nascer.

O mito estabelece também a posição do herói fundador da cidade de *Ile-Ifé* e do mundo que dele se irradiou, com todos os yorubás se denominando filhos de *Oduduwa*, como são reconhecidos por seus vizinhos.

A estruturação de uma individuação é construída pela decisão de doação de um deus particular a cada ser humano: a sua cabeça, sua razão, seu *Ori*. É a relação com o *Ori* particular que permitirá a realização ou não do destino individual. Uma interessante decisão que reforça no indivíduo a responsabilidade por sua sorte na vida. O *Ori* individual e os rituais dedicados ao seu tratamento são específicos dos cultos dos *nagôs* no Brasil. As casas de culto que se dedicam somente aos cultos das nações angola e jeje não cultuam *Ori*.

Com este mito, estrutura-se a divisão dos dois espaços: o *Orun*, espaço invisível, morada de *Olodumare*, dos *Orixás*, dos mortos, das forças e mistérios da magia; e o *Aiyê*, o mundo, o plano do visível, a morada dos homens, plantas, animais e minerais. O ar (*emi*) que permite a vida e circunda a todos é parte maior da criação que engloba os dois espaços e a água (*omi*) é considerada sêmem fecundador fornecido por *Olodumare* à sua criação na terra, com a interveniência de *Oduduwa* e *Oxalá*. No contexto do sistema, o fogo será sempre considerado como elemento enviado para realizar a tarefa da destruição que antecede a transformação.

A função de ordenação e juiz supremo de todas as coisas, atribuída à *Olodumare* pode assimilar sua concepção às supremas entidades dos cristãos e muçulmanos, mas a função de pai protetor da humanidade, que se coloca na figura destes últimos, não está nitidamente nele contida.

Olodumare não tem filhos diletos, ele tem criaturas. Sua chefia sobre a humanidade possui as características principais das chefias dos reis yorubás: não faz contato pessoal e nem fala diretamente com as pessoas, não condena, não executa, nem dá a vida; ele simplesmente é dono, senhor, chefe. Sob suas ordens é que o mundo se organiza e se constrói e, dentro do mundo, a humanidade é pensada somente como uma de suas criações. Ele não tem um culto direto que lhe seja atribuído. Não possui um corpo de sacerdotes, nem santuários, nem representação em qualquer santuário, embora seja sempre invocado em orações e apareça em diversos dos mitos e receba as oferendas e pedidos que lhe são enviados, sempre com a interveniência de *Exu*, o *Orixá* encarregado da força da comunicação entre todas as partes.

O sistema tem seu funcionamento baseado em dois elementos fundamentais. O primeiro é a crença na força cósmico-vital do *axé*, que pode ser transmitida, reduzida, aumentada ou eliminada no indivíduo ou nas coisas da criação, a depender de atos de oferenda e alimentação da mesma. O *axé* está em toda parte e seu uso ou acumulação é entendido como não exclusivo, nem dos yorubás, nem da humanidade.

Como força contida dentro de tudo, o *axé* pode ser encontrado na humanidade, nos demais animais da criação, em minerais, vegetais, em fenômenos naturais diversos e, nas relações entre estas. O *axé* não é criado, ele é contínuo e transmissível. É no *axé* contido nas relações entre os elementos do sistema que se viabilizam as transmissões que lhe dão continuidade. Fenômenos e seres de outras etnias são também considerados como portadores de *axé* e incorporados com naturalidade ao sistema.

Nos terreiros nagôs brasileiros, a manipulação dos ingredientes que compõem simbolicamente cada aspecto do *axé* e que realimentam a força vital dos indivíduos e das coisas do *Aiyê* não é primazia do conhecedor dos mistérios, mas, sobretudo, da pessoa encarregada, pela sua escolha das características de seu *Ori*, para tal. Não basta conhecer os ingredientes e as fórmulas, mas é, sobretudo, necessário estar investido da responsabilidade, pelo invisível.

O segundo elemento fundamental, do qual depende toda a estrutura de funcionamento do sistema de crenças, é a vontade expressa do *Ori*, a essência da individuação, o *Orixá* individual escolhido por cada um, antes do nascimento. Sem a concordância do *Ori*, não poderá ser realizada a potencialização da magia dos ingredientes e as manipulações do *axé*, tornando todo o processo inócuo. Sem a vontade expressa do *Ori*, nada funciona. Sem *Ori*, os *Orixás* e até mesmo *Olodumare* não existiriam.

O sistema de crenças dos nagôs brasileiros reproduz no *Orun*, conforme pode se depreender das suas práticas religiosas, a organização social do *Aiyê*. Ao referir-se ao sistema dos yorubás, Bascom, depois de lembrar que o contato deles com os muçulmanos e cristãos já durava séculos, informa sobre os elementos do sistema que ele chama de deuses.

“There are many deities (ebura, eborá, imonle, orisa) according to Yorubá belief, the full number never having been recording. Informants frequently speak of 400 Deities (...) but is a mystic number and can be taken only as meaning a greater many.”

“Há muitos deuses (eburá, eborá, imonlê, orixá) de acordo com a crença yorubá, nunca tendo sido registrado o número completo. Os informantes frequentemente falam de 400 deuses (...) mas isto é um número místico e pode ser tomado apenas como significando uma grande quantidade.”[Tradução do autor]⁷⁹

⁷⁹ Bascom, W., *Op. cit.*, 1969, p. 103.

Para servir *Olodumare*, no seu relacionamento com a criação, existem dois *Orixás* que, por vezes, parecem fazer parte integrante da personalidade do Supremo Deus. Tal como nas chefias reais terrenas, o líder é inalcançável e sua relação com os liderados é sempre mediada por um ou mais ministros específicos. No caso de *Olodumare*, seu interesse pela humanidade é o de um distante líder e, para ser alcançado deve ser procurado, através desses dois mediadores.

o Exu, o encarregado das comunicações entre os elementos do sistema, considerado o mensageiro de todos e o executor das ordens do supremo. Ele é, por vezes, lembrado como o primeiro elemento criado e sem o qual não haveria conexão entre as coisas da criação. A possibilidade de que os relacionamentos se realizem, inclusive o mais fundamental entre todos – o sexual – são de sua responsabilidade e iniciativa. Daí sua representação principal ser um falo. É o encarregado de levar os pedidos e oferendas ao supremo e de aplicar a suprema justiça a todos. Demonizado por muçulmanos e cristãos, ainda em solo africano, Exu ganha notoriedade entre os crentes de várias religiões afrobrasileiras, sendo considerado por quase todos como uma espécie de interesseiro que só executa o que lhe pedem através de pagamentos de oferendas.

Sua criação o liga ao princípio da individuação e humaniza a figura do supremo, tirando a humanidade da incômoda posição de ser somente uma entre várias criações. É na criação desse primeiro filho, de forma humana, que o supremo mostra sua face, fixando a certeza de que o homem foi criado à *Sua Semelhança*. A complexa personalidade de Exu e o ferrenho combate que recebe das outras vertentes religiosas o transformam, no Brasil, em diversas entidades, com as mais diversas faces, quase sempre maléficas.

o *Orunmilá ou Ifá é Orixá* e a mensagem divina, o verbo. Embora, muitas vezes interpretado como o elemento do sistema que determina o futuro, *Ifá* é mais a parte do ser supremo que, conhecendo o destino ou caminho de cada um, se dispõe a apontar o que deve ser feito para evitar os tropeços e alcançar os objetivos de vida. *Ifá* é o elemento do sistema que informa sobre o que deve ou não ser feito em termos de costumes (religiosos, sociais, etc.). Suas mensagens organizam um corpo de doutrina a que poucos iniciados têm acesso. O controle político de seus sacerdotes, em uma sempre tensa negociação de troca de favores e poderes, era condição para a estabilidade dos governantes das cidades yorubás de origem.

Os *Alaafins*, *obás* ou qualquer outro líder, de associação de ofício, família ou bairro procuravam sua legitimidade junto aos sacerdotes de *Ifá*, que possuíam grande credibilidade entre as populações, por serem considerados os especialistas na transmissão da verdadeira mensagem do Supremo.

Os sacerdotes do oráculo estabeleciam – entre yorubás e etnias vizinhas, quer fossem islamizados, cristianizados ou seguidores da religião tradicional – as épocas propícias e a formas como deveriam ser conduzidos os negócios, guerras, casamentos e realização de festivais de oferendas aos diversos *Orixás*.

Muitos eram também procurados como médicos por seus conhecimentos das ervas medicinais ou porque, com seus rituais, proporcionavam a equilíbrio psíquica necessária. A credibilidade desses sacerdotes baseava-se na crença de que eram treinados desde a infância a não mentir, sob pena de seus conhecimentos perderem efeito e de sofrerem sanções de seu grupo. Na realidade, a ética profissional obrigava-os a serem verdadeiros e ficar acima dos interesses, por uma questão de preservação pessoal diante da concorrência.

Os sacrifícios, oferendas, orações e cânticos, inerentes a todos os sistemas religiosos, nunca são escolhidos aleatoriamente pelos crentes, nem enviados diretamente a *Olodumare* – chamado mais comumente de *Olorun*, Senhor do Orun – mas indicados por *Ifá* e entregues ao supremo, sempre com a interveniência de *Exu*, que é pago por seu serviço com a primeira parte do que for oferecido.

A respeito do funcionamento do sistema, conforme entendido pelos yorubás pesquisados por Bascom.

“An individual had his own personal deity and sometimes worshiped that of his father and mother as well, but he did not give offerings to the hundreds of other Yoruba gods unless he was instructed to do so by a diviner. But all believers in the Yoruba religion turned to Ifa in time of trouble and on the advice of the babalawo all sacrificed to Eshu and through him to Olorun. This important trinity is public and available to all, and together Olorun, Ifa and Eshu grant and assist men to achieve the destiny which is assigned each individual before his ancestral soul [Ori] is reborn. (...) The predictions of the babalawo also give practical advice for the client’s own behavior, and give warning against slanderers, enemies, and other malfactors. Throughout life an individual consults Ifa in case of illness or trouble, when new ventures are to be undertaken, and when important decisions are to be made. When he cannot solve a problem through his own efforts, he may have first recourse to his personal deity or to charms and medicines, but if these fail or if he wishes to learn what lies ahead or wish course to follow, he consults a diviner.”

“Um indivíduo tem seu próprio deus pessoal e, às vezes, cultua o de seu pai e de sua mãe também, mas não faz oferendas às centenas de outros deuses yorubás, a menos que seja instruído para isso por um adivinho. Mas todos os crentes na religião yorubá se voltam para Ifá em tempos de problemas e, sob orientação do babalawô (literalmente, Pai Dono do Segredo), todos sacrificam para Exu e, através dele, para Olorun. Esta importante trindade é pública e disponível para todos e juntos, Olorun, Ifá e Exu concedem e ajudam aos homens a alcançar o destino que é endereçado a cada indivíduo, antes que seu (Ori) espírito ancestral renasça. As predições do babalawô também dão conselhos práticos para o próprio comportamento do cliente e avisam contra caluniadores, inimigos e outros malfatores. Ao longo de sua vida, um indivíduo consulta Ifá em casos de doença ou problema, quando uma nova iniciativa está para ser realizada, e quando importantes decisões estão para ser tomadas. Quando não consegue resolver um problema através de seus próprios esforços, ele pode recorrer ao seu deus pessoal ou aos encantamentos e remédios, mas se estes falham ou se ele deseja aprender o que está para vir ou que curso tomar, ele consulta um adivinho.” [Tradução do autor]⁸⁰

⁸⁰ Bascom, W., *Op. cit.*, pp.118-119.

Entretanto, a posição dos yorubás na África, e de seus descendentes no Brasil, não é a de um povo dominado pela religião ou pela adivinhação do futuro, embora estes fatos culturais tenham grande importância na vida cotidiana de cada um. A ligação com os ditames da religião ou de um destino já traçado está sempre posta em dúvida, tal como acontece, por exemplo, nas religiões européias.

“The ancestral guardian soul [Ori], evil spirits, witches, charms and medicines, curses, oaths, and ordeals were matters of serious belief, and religion in its various forms permeated all aspects of Yorubá life. Yet it would be wrong to conclude that the Yoruba were resigned to uncontrollable destinies, or that were contents to rely on divination and other religious practices to solve their problems. Several Yoruba proverbs clearly convey the message that ‘God helps those who help themselves’, and some show almost skeptical attitude toward these religious belief: ‘Bravery by itself is a good magic’ or ‘A charm for invisibility is no better than finding a big forest to hide in, a sacrifice is no better than many supporters, and a deity to lift me on to a platform is no better than having a horse to ride away on.’”

*“O espírito guardião ancestral (Ori), os deuses, os espíritos maléficos, feitiços, encantamentos e remédios, maldições, juramentos e provações eram assunto de crença séria, e a religião, em suas várias formas, permeou todos os aspectos da vida yorubá. Contudo, seria errado concluir que os yorubás eram resignados a destinos incontrolláveis, ou que eles estavam contentes em confiar na adivinhação e outras práticas religiosas para resolver todos os seus problemas. Muitos provérbios yorubás claramente carregam a mensagem que “Deus ajuda a quem se ajuda”, e alguns mostram uma quase cética atitude diante dessas crenças religiosas: “A coragem é, por si só, tão boa quanto a magia” ou “Um feitiço para ficar invisível não é melhor do que encontrar uma grande floresta para se esconder; um sacrifício não é melhor do que muitos ajudantes; e um deus que me erga para uma plataforma não é melhor do que ter um cavalo para sair por aí.” [Tradução do autor]*⁸¹

O sistema se completa com a presença no *Orun* de:

a) *Orixás*, espíritos de heróis fundadores evemerizados, os quais estão sempre ligados às manifestações da natureza ou a fundamentos de relação social;

b) *Eguns*, espíritos de sacerdotes ou de líderes importantes, que se transformam em potencialmente maléficos quando não atendidos em suas recomendações. Estes espíritos têm um culto à parte do culto dos *Orixás* e um grande número de adeptos dos chamados candomblés frequentam também os culto dos *Ilês Eguns*.

⁸¹ Bascom, W., *Op. cit.*, pp.118-119.

c) *Iyás*, espíritos de sacerdotisas e líderes femininas importantes, também potencialmente maléficas em circunstâncias específicas, que controlam os mistérios transformadores femininos.

O *Ori* situa-se então como a ponte entre as duas partes do cosmos, identificando o indivíduo e sua tarefa no mundo. O relacionamento entre os dois elementos – o indivíduo e seu *Ori* – constitui um dos principais rituais do modelo *nagô* de culto aos *Orixás* e define a sua possibilidade de pertencimento ao grupamento.

5 – Alimentando *Ori*: o pertencimento

Em que pese relativa fartura de fontes bibliográficas, este tema é elaborado aqui com uma ênfase aprofundada nos aspectos simbólicos e psicológicos que compõem a sua real representação no contexto da vida cultural do grupo, qual seja, a de ser o mecanismo de ligação do indivíduo com seus ancestrais divinizados e com seu destino na terra, servindo ainda como ritual de passagem que permite ao jovem da família ou mesmo ao estranho se integrar inteiramente ao grupo social *nagô*, estabelecendo sua posição inicial no mesmo.

Na casas de culto pesquisadas, o indivíduo que se propõe, seja por qual motivo, a cultuar os *Orixás* em conjunto com a comunidade, recebe uma classificação que é ligada à antiguidade, a constância na participação, aos conhecimentos adquiridos e às características pessoais que o leva a ser escolhida para tal ou qual função. A observação destas qualidades e a avaliação da pessoa a ser iniciada, estão longe de ser prerrogativa da detentora do poder dentro da comunidade, embora tenha ela uma enorme influência neste aspecto.

Em que pese o poder de mando da detentora do *Axé*, da *Iyalorixá*, comandante máxima da casa, as rígidas regras de iniciação deverão ser aplicadas a todo candidato a membro da comunidade, sob pena deste não ser aceito como tal e inviabilizar sua convivência e utilização junto ao grupo. As regras de iniciação se constituem em rituais de passagem aos quais os membros do grupo se submetem com relativa frequência. Desse modo, cada um os rituais é realizado com o conhecimento e participação de toda a comunidade, ressalvadas as posições de cada um na hierarquia do culto.

O *Bori* é um ritual que consiste em oferecer ao *Ori* alimentos que vivificam a ligação deste com o próprio indivíduo, com a sua ancestralidade, com o mundo natural e sobrenatural que o cerca, com a sua comunidade e sua cultura.

Fazer o primeiro *Bori* é ser iniciado em sua posição comunitária e assumir compromisso de exercer seu papel na sociedade, do modo como ela o impõe. Daí em frente, fazer outros *Bori* eventuais é reafirmar este vínculo, é fortalecer a sua ligação, é o seu re-ligar, a sua religião.

Para que se possa entender o mecanismo do *Bori*, é necessário que se entenda não só a função da cultura e da sua preservação, mas também a função e a visão cosmogônica que a comunidade tem do *Ori* individual, embora estes aspectos só possam ser encontrados em leituras simbólicas, em meta-leituras. É necessário aqui ler não só o que dizem os símbolos rituais, mas também as relações que se depreendem de suas utilizações no contexto.

Ao trabalhar os contextos sociais para sua obra, Aflalo, define a ligação entre Ori e as forças naturais e sociais.

*“Os Orixás, entidades que encarnam os princípios dinâmicos das forças da natureza e do coletivo social, reordenados na mente humana (Ori), quedaram-se estáticos e impotentes nas diferentes formas de divinização que a redução da interpretação branca os situou. Dos Orixás foi subtraída a sua qualidade inerente: a permanente dialética do equilíbrio / desequilíbrio, provocada e atuada pela ação do homem, pela utilização consciente do seu Ori em seu aprimoramento e interação”.*⁸²

⁸² Aflalo, F., *op. cit.*, 1996, pp. 17-18

Assim, alguns aspectos das inumeráveis cerimônias de iniciação, principalmente o Bori, são repetidos sempre que um *Orixá* ou a própria cabeça (*Ori*) do indivíduo ordena. É necessário entender ainda que a cultura yorubá, da qual se origina a cerimônia e mesmo a visão de cosmos que lhe é inerente, considera a cabeça do indivíduo como receptáculo de sua boa sorte, não no sentido de destino arbitrário, mas no sentido de que depende da qualidade dela, da maneira como é tratada pelo próprio indivíduo, do equilíbrio que ela consegue alcançar, a felicidade do indivíduo na terra, neste mundo, no *Ayê*.

A importância do *Ori* nesse contexto cultural pode ser avaliada ao considerar-se alguns aspectos lingüísticos que dão conta de que para a palavra que designa os ancestrais evemerizados, *Orixá*, é proposta a tradução, força da mente: (*Ori*: mente, cabeça + *Axé*, *xá*: força, magia).⁸³

⁸³ Aflalo, F., *op. cit*, 1996, p. 13.

5.1 – As preparações

O ritual de *Bori* costuma ser considerado como uma cerimônia simples de ser realizada, embora, como os mais velhos sempre avisam, deva ser cercada de profundos cuidados. Os banhos rituais de purificação são redobrados, mesmo para aqueles participantes secundários do ritual, ou aqueles que preparam as comidas, ou ainda aqueles que somente vão assisti-lo. A escolha dos alimentos a serem ofertados, a escolha certa das ervas que serão utilizadas nos banhos, o cumprimento dos eventuais tabus de alimentação, a vestimenta e o comportamento dos participantes e assistentes, enfim, todos os detalhes são repassados com mais cuidado quando se trata de um *Bori*.

A motivação básica é de que ninguém sabe ao certo o que a cabeça imporá. Embora o oráculo tenha definido qual o pedido básico do *Ori* para alimentar-se, é somente na hora da apresentação dos alimentos que ele dirá se aceita ou não e porque age assim. É preciso então todos os cuidados para que não se irrite o *Ori* e não se passe pela desconfortável situação de ter uma oferenda recusada por alguma falta menor, recusa esta que faria voltar ao início do processo todo o ritual. Entre os mais velhos, costuma-se dizer que *um pé sujo pode estragar a cabeça*, numa alusão ao fato de que até um banho negligenciado por uma das cozinheiras dos alimentos poderá levar o *Ori* a recusar a oferenda.

O oráculo de *Ifá* foi consultado e determinou a época propícia do ritual; as folhas necessárias para as limpezas, banhos e para forrar a cama e o travesseiro; os alimentos que deverão ser ofertados e que tipo de preparação deve se utilizar e, por fim, em consultas específicas, a *Iyalorixá* propõe, até que um seja aceito, os nomes dos possíveis *Ojugbonan* (padrinho ou madrinha) do novo iniciado.

Os alimentos a serem oferecidos não variam muito: são preparados acarajés, abarás, acaçás, diversos tipos de bolos e manjares. Neste cardápio são acrescentadas as frutas: mamão, maçã e uvas e as bebidas: vinho tinto licoroso e vinho branco espumante. A grande diferenciação individual da alimentação do *Ori* está no fato deste ter exigido ou não o sacrifício de um animal e no tipo de animal que será ofertado.

Uma outra diferença sutil que se pode encontrar na alimentação é o fato de ter ou não sido usado o azeite de dendê na sua preparação. Em muitos dos *Bori* observados, a preparação foi efetuada sempre utilizando somente o azeite de oliva, o azeite “doce” nos candomblés.

Prontos os alimentos, prepara-se o indivíduo, através de limpezas e banhos rituais, e o recolhe-se a clausura para descanso, sempre acompanhado de seu “padrinho” ou “madrinha”, o *ojugbonã*. Esta pessoa, escolhida pelo oráculo para acompanhar o iniciante, será encarregada, daí em diante e por toda a vida, de cuidar para que seu “afilhado” aprenda os preceitos, o comportamento na comunidade e, sobretudo, preserve a cultura aprendendo as cantigas, rezas e significados dos rituais.

10.2 – O ritual

O ritual do *Bori* propriamente dito está então pronto para começar. Seus participantes e assistentes banham-se e vestem-se com roupas limpas e imaculadamente brancas. Mesmo os fios de conta indicativos da filiação aos *Orixás* são substituídos por um único fio de contas brancas.

A noite caiu e as luzes do barracão principal são acesas. A porta principal é aberta e a *Dagan*, uma das principais figuras femininas da casa, leva uma pequena oferenda a Exu, no portão da rua.

As *ekédis*, a um comando da *Iyalorixá*, preparam no barracão central uma cama onde será deitado o iniciante, o que se constitui de uma esteira de fibra vegetal e um travesseiro fino, feito de um saco de algodão cru cheio de palha de palmeira da costa e folhas indicadas, recolhidas e preparadas pelo *Babalossain*. A cama e o travesseiro são forrados de lençol e fronhas de algodão fino e imaculadamente branco. A cama está pronta.

Os assistentes que não poderão por um motivo ou outro tomar parte do ritual são então convidados a se retirar – a menstruação, por exemplo, é um interdito até para aquelas que vão somente assistir – e a *Iyalorixá*, pedindo desculpas a todos manda que se traga uma saia branca para uma assistente vestir por sobre a saia colorida que usa.

Ao verificar, em uma última supervisão, as condições da cama, ela manda que se troque o lençol por um outro que lhe pareceu em melhores condições de uso. Mais tarde, descobre-se que ela o recusara porque estava com um quase invisível furo em uma das pontas.

A *Iyá* organiza a colocação dos filhos de santo que somente assistirão ao ritual, em esteiras espalhadas à frente da cama arrumada no barracão central. Manda buscar seu banco, vela, castiçal, uma quartinha cheia de água, o prato branco e a faca para cortar o obi, que está colocado em cima do prato que fica a seus pés.

No prato do obi é colocada então uma cédula de dinheiro corrente e diversas sementes de pimenta da costa. Após arrumar estes itens à volta de seu banco, ela manda que tragam o iniciante para a cama. A partir deste momento, sua voz é a única que se ouve em toda a imensa casa.

O iniciante, conduzido pelo seu *ojugbonā*, é introduzido no salão e se coloca de pé, à frente da *Iyá* e da cama. Está vestido de calça e uma camisa de algodão branco, no modelo de uma camiseta larga e de gola bem aberta. Nos ombros, à volta do pescoço, porta uma larga tira de pano branco. Está de chinelos que logo são retirados de seus pés e tem em volta do pescoço um fio de contas brancas.

Ele é levado pelas mãos da *Iyá* até a lateral da cama e por três vezes faz a menção de entrar na mesma, colocando e retirando seu pé direito, enquanto ela entoava, em yorubá, uma reza propiciatória para *Ori*. Na terceira vez, ela o faz entrar na cama e, continuando a reza, finge, ainda por três vezes, sentá-lo na mesma, sentando-o finalmente, de frente para os pés da cama, na última tentativa.

Ela solta do fundo da garganta uma primeira saudação ao *Ori* que se repetirá muitas vezes nesta noite: *Ori ô*, e todos os presentes respondem. *Ori ô*. A tensão do ritual começa então a se instalar. Sente-se no ar a atenção de todos voltada unicamente para a cama do *Bori*. Aqueles que se permitem um desvio são rápida e silenciosamente advertidos pelos olhares reprovadores dos mais velhos.

Em seguida, a *Iyá* manda que tragam os alimentos e se forme, em volta de seu banco, a mesa a ser apresentada a *Ori*. Após algumas arrumações e rearrumações, segundo a ordem em que ela pretende mostrá-los, os alimentos estão postos à mesa. Junto com eles é trazido um conjunto de duas grandes travessas redondas e uma grande terrina, todas brancas. Estas são arrumadas junto aos pés da cama, no solo, de modo que a terrina é colocada sobre uma das travessas e se utiliza a outra como tampa.

A *Iyá* acende a vela, coloca-a no castiçal e solicita que todos se mantenham calados daí em diante. Que prestem atenção, pois que este é um momento crucial do ritual que representa a entrada de um novo integrante na comunidade e é necessário ouvir com clareza o que a cabeça dele quer. A seguir, ela pega o obi, molha-o na água da quartinha e, saindo de sua posição aos pés da cama, vai até lateral desta e o pressiona de encontro ao iniciante, tocando, na ordem, as seguintes partes de seu corpo, e repetindo em língua *yorubá*, o pedido relativo aos oferecimentos:

- O alto da cabeça: (*Ori ô! Kini Ori jé ô?*) – *Ori ô! O que Ori come?*
- A fronte: *Ori ô! O que Ori come?*
- A nuca: *Ori ô! O que Ori come?*
- A lateral esquerda da cabeça: *Ori ô! O que Ori come?*
- A lateral direita da cabeça: *Ori ô! O que Ori come?*
- O peito: *Ori ô! O que Ori come?*
- As costas: *Ori ô! O que Ori come?*
- Antes de tocar o pé direito ela pergunta se o iniciante tem pai ainda vivo, como a resposta é negativa, ela toca seu dedão do pé direito: *Ori ô! O que Ori come?*
- Antes de tocar o pé esquerdo ela pergunta se o iniciante tem mãe ainda viva, como a resposta é afirmativa, ela não toca o pé direito e não faz a pergunta.

A seguir, ela repete a operação e as perguntas, por vezes acompanhadas de outros pedidos, segurando a quartinha de água em sua mão direita. Depois, volta ao seu banco para passar a etapa mais importante que é a de perguntar, através do uso das partes do obi, se *Ori* aceita os oferecimentos.

O momento é de grande tensão e a *Iyá* aproveita para fazê-lo passar bem lentamente, para acalmar *Ori*, segundo ela. Sentada, toma a quartinha, torna a molhar o obi e, com a ponta da faca, abre a noz em quatro partes. Manda que se recolha para um outro prato, o dinheiro ofertado a *Ori* para que não se misture com as comidas.

Ela executa então uma saudação aos quatro cantos do mundo, trocando as quatro partes da noz de sua mão esquerda para a direita. A seguir, estende a mão aberta com o obi em direção à cabeça do iniciante e pergunta em voz alta e, dessa vez, em português: *Ori, estamos aqui, como ordenastes para vos oferecer os alimentos (cita-os um por um, alguns com seu nome em yorubá) e as bebidas (citando sempre cada tipo) que pedistes como oferecimento de (cita o nome do iniciante) entre nós. Nós queremos saber se é de boa vontade que aceitais nosso oferecimento?*

E, a seguir, lança as quatro partes da noz sobre o prato.

O resultado não poderia ser mais auspicioso, *aláfia*, uma posição de caída das quatro partes da noz que indica a aceitação plena e satisfatória. A preparação rigorosa foi gratificada com a aceitação enfática, as cozinheiras já podem dormir tranquilas, o responsável pela escolha e coleta e tratamento das ervas cumpriu seu papel mais uma vez, preservando assim a credibilidade de seus conhecimentos, e, sobretudo, o encarregado de olhar e interpretar o oráculo que definiu com exatidão a necessidade e o tipo de alimentação que deveria ser oferecido executou sua função com acerto e honestidade. A família foi aceita para o acolhimento de mais um *Ori* a ser tratado e cultuado.

O mundo então se equilibra, a comunidade ganha um membro a mais a ser cuidado, o indivíduo se coloca aberto às comunicações de sua ancestralidade cultural e será colocado em contato com as verdades históricas que o auxiliarão a enfrentar as vicissitudes da vida. Ele não está mais sozinho no mundo, é agora parte de um grupo que faz da comunhão característica de vida. Daí em frente, o ritual deixa de ter a tensão inicial e passa a ser uma festa comunitária onde o convidado especial é o *Ori*.

A *Iyalorixá* torna a lançar as partes do obi para que *Ori* lhe responda perguntas específicas a respeito do restante do ritual e do próprio encaminhamento de vida do novo membro da comunidade.

Pergunta, em primeiro lugar, se *Ori* aceita todos os itens oferecidos, em caso negativo, perguntará – nomeando cada um – qual *Ori* não deseja e o retirará da mesa; a seguir, se *Ori* quer comunicar algo sobre o novo iniciado e, caso, afirmativo, investiga de que se trata e se deve ou não comunicar a todos o que foi dito;

Por último, ela investiga se *Ori* quer repartir com os presentes uma parte de seus alimentos, em caso negativo (o que é raro acontecer), sabe-se que todos os alimentos serão encaminhados para o local da natureza que *Ori* ordenar.

Em caso afirmativo, a alegria do partilhamento se instala e os risos e pretensões sobre este ou aquele item da mesa começam a fazer parte das brincadeiras, ainda que em voz baixa.

Após o término da série de perguntas à *Ori*, a *Iyá* pega três das partes do obi e coloca na terrina, acrescenta água, um pouco de azeite doce e uns poucos grãos da pimenta da costa, tornando a tampá-la com a travessa redonda. A outra parte do obi é dividida em pedaços que são oferecidos por ela ao iniciante e ao seu *ojugbonã*, para que mastiguem juntamente com algumas sementes de pimenta da costa, fazendo ela o mesmo. Ao final desta mastigação, ela recolhe em sua mão direita, diretamente das bocas do *ojugbonã* e de seu afilhado, os pedaços mastigados de obi e, juntando com os pedaços que ela própria mastigou, coloca-os sobre a cabeça do iniciante, enquanto a assistência saúda em altas vozes: *Ori ô*.

Na seqüência, ela amarra a cabeça do iniciante com a larga tira de pano branco e após apertá-la e soprá-la com palavras rituais de saudação, esparge água sobre e em volta da cabeça, agora coberta, do iniciante. Com este ato, a *Iyá* encerra a parte mais tensa da cerimônia e senta em seu banco outra vez para começar a distribuir a comida que *Ori* ofereceu a todos. Esta parte da cerimônia é marcada por cantigas dedicadas a *Ori* e que são entoadas pelos ogãs e acompanhadas pelas vozes de todos, ao ritmo de palmas.

A seqüência de distribuição dos alimentos é estabelecida pela *Iyá*, segundo a antiguidade de iniciação de cada um dos presentes no culto. Auxiliada pelas ekédis, que servem os pratos com as iguarias, primeiro ao iniciante, depois à própria *Iyá*, seguida do *ojugbona* e a seguir aos demais. À medida que as pessoas vão terminando de se alimentar, os pratos são levados ao pé da cama do *Bori* e os restos são acumulados em um só recipiente.

Ao final da alimentação de todos, recolhem-se os pratos para a cozinha e abre-se, em frente à cama do Bori, um espaço, com a retirada dos banquinhos. Nesse espaço, a começar pela própria *Iyá*, todos os participantes deverão dançar cantigas de seus respectivos *Orixás* em homenagem a *Ori*.

As cantigas são cuidadosamente selecionadas pelos ogãs que não deixam que sejam cantadas nem dançadas, neste momento, aquelas que se referem a guerra ou morte. Apesar de ser a parte mais demorada da cerimônia, o seu final é lamentado por todos.

Já tendo alimentado o *Ori*, preparando um imenso prato de quitutes regados com as bebidas das quais todos beberam pelo menos um pouco e que será ofertado à natureza em local recomendado pelo próprio *Ori*, a *Iyá* manda então que se arrume a sala, com a retirada das esteiras e bancos, pratos usados, garrafas vazias e etc., deixando na frente da cama do Bori somente o grande prato armado para *Ori*, uma quartinha com água e o castiçal com a vela acesa.

Ela reúne todos para uma última reza para *Ori*, ao final da qual, oferecem seus votos de felicidade e vida próspera ao iniciante. Feito isto, ordena que se preparem para dormir, abençoa a todos de uma só vez e se dedica a arrumar o iniciante para que este passe a noite deitado com a cabeça voltada para a grande terrina coberta com o prato de comida.

As luzes são apagadas, permanecendo somente a vela acesa para iluminar a *cama do Bori* e, um pouco mais tarde, todos estarão dormindo. A cerimônia só terá seu desfecho no dia seguinte, pela manhã.

Pela manhã bem cedo, nos primeiros clarões do dia, o iniciante é acordado e torna a sentar de frente para a terrina do Bori. A *Iyá*, acompanhada agora somente do *ojugbona*, das *ekédi* e *ogãs*, desata o pano que dormiu amarrado na cabeça do iniciante e retira daí as partes mastigadas do obi, que ela joga também dentro da terrina do Bori.

A seguir, reza por três vezes a cantilena em que pede que o iniciante se levante, devendo este saltar e se colocar de pé ao terceiro chamado. Ambos cantam então a cantiga do levantar, do acordar para uma nova vida, enquanto ela toma as duas mãos do novo integrante da comunidade e dança com ele, em cima da cama do Bori. Cuidadosamente, ela o retira da esteira e pede ao seu *ojugbona* que o leve para o banho matinal, devendo então vestir uma nova roupa branca.

Após a retirada do iniciante para o banho, os alimentos contidos na terrina e nas travessas são colocados em um balaio para que, juntamente com o que sobrou das bebidas, sejam ofertados á natureza no local onde *Ori* mandou. Para tal, uma dupla de *ogãs* levanta o balaio e o carrega para fora. A comunidade ganhou um novo adepto, a família, um novo parente que será iniciado em suas funções aos poucos. Está terminada a cerimônia do Bori, que fortaleceu a ligação do iniciado com seu deus particular.

Na cultura yorubá, a riqueza (*Ajê*) de um indivíduo é associada à sua boa sorte ou sua boa cabeça (*Ori*). “*A riqueza é esposa da sabedoria (razão)*” é um velho provérbio que exprime bem isto. Assim, a boa cabeça da pessoa é fundamental para a sorte de sua existência. Cada homem tem uma função específica a desempenhar na sociedade, que ele escolheu pela sua razão (seu *Ori*), antes de seu envio ao mundo (o *Ayê*).

Não se deve fugir desta função; não se deve evitá-la, sob pena de não se alcançar o seu objetivo de vida e, portanto, não se auferir os benefícios que o destino escolhido guarda para cada um que cumpre a sua missão.

Ao entender que cada indivíduo escolheu, antes de nascer, a sua função na terra, o yorubá atribui a esta escolha algumas características que eliminam o determinismo da noção de destino e que não são encontradas em outras culturas, quais sejam:

a) As pessoas, através de seus *Ori*, escolhem seus caminhos na terra (no *Ayê*), os caminhos básicos de suas vidas, antes de nascerem. Esta opção é feita pelo *Ori* (a cabeça, a razão) e poderá ser modificada pela relação que cada pessoa terá em vida com este elemento fundamental do sistema de crenças que habita dentro dela.

b) O *Ori* de uma pessoa não poderá modificar a sua data de retorno ao *Orun* (o outro lado), mas o comportamento da pessoa durante a sua vida é ditado apenas por ela própria, através da sua relação com o seu *Ori*. Desse comportamento poderá resultar a consecução ou não dos objetivos e benefícios que lhe estavam reservados, bem como o afastamento ou não dos fracassos e malefícios que o caminho escolhido lhe traria.

Entendido sob essa perspectiva, o fato de um indivíduo nascer com problemas ou adquiri-los durante a vida é encarado como parte da escolha que sua cabeça fez antes dele nascer, ou como parte dos problemas de relação que ele tem com seu *Orixá* particular, seu *Ori*.

6 – Parentesco Mítico

6.1 – Organização e classificação

As comunidades que compõem as casas de santo pesquisadas são geralmente compostas de afrodescendentes e, embora cada vez mais o culto aos *Orixás* alcance penetração até mesmo nas classes mais altas da população, seus integrantes são majoritariamente da classe de renda baixa. A representação feminina costuma ser a de maior presença entre as iniciadas que incorporam os *Orixá*, embora possa não ser tão notável quando se considera o total de integrantes.

A comunidade de um terreiro *nagô* é constituída por um panteão de *Orixás*, que nem sempre são de origem yorubá, e seus adeptos. Esta comunidade se divide internamente em conjuntos que são definidos a partir da filiação mítica dos indivíduos, formando famílias constituídas pelos *omó* – “filhos” – de um mesmo *Orixá*. Há um grupo de filhos (ou família) de Xangô, um com os de Yansã, outro com os de Yemanjá e assim por diante. Em geral, há um espaço, um quarto da casa, para abrigar cada um dessas famílias e, conseqüentemente, pode-se ouvir o termo “quarto” em substituição ao termo “família”.

Esses conjuntos definem a primeira parte da relação do indivíduo dentro da comunidade. Uma segunda parte dessa definição tem como base a antiguidade de participação do indivíduo na comunidade, tempo sempre computado a partir da data de sua iniciação. A parte final da definição é baseada nos direitos e deveres atribuídos aos títulos individuais, honoríficos ou funcionais, recebidos.

Além dessa classificação hierárquica mais evidente, que é utilizada nas atividades cotidianas do indivíduo dentro da comunidade, há ainda a considerar a relação que pode ou deve manter com os indivíduos dos demais conjuntos familiares. Esta outra relação é definida pela posição relativa ocupada por cada *Orixá* dentro da comunidade de *Orixás*, levando-se em conta os mitos que dão conta dos relacionamentos entre eles.

Em sua grande maioria, a ligação das pessoas com o culto aos *Orixás* se deve à herança familiar. Assim é grande a mistura no uso de termos de parentesco consanguíneo (mãe, pai, filho, filha, tios, tias, primos, irmã, irmão, avó, avô, etc.), com a apropriação destes para a designação dos parentescos míticos. Ouvindo-se um indivíduo utilizar um termo de parentesco para referir outro indivíduo, deve-se pensar, primeiramente, na relação que existe entre eles dentro da família mítica a que pertencem, ou ainda naquela que liga suas respectivas famílias míticas no interior da comunidade.

Pode-se estabelecer que o parentesco mítico começa a se definir pelo pertencimento do indivíduo a uma parcela da comunidade que é devotada a um determinado *Orixá* e é construído ainda a partir da posição que cada indivíduo, ou a sua parcela, ocupa na hierarquia religiosa da comunidade, tendo-se em conta os princípios de antiguidade de participação. As decisões sobre direitos e obrigações na participação dos eventos da comunidade são definidas a partir não só da posição individual, mas também da posição relativa que ocupa a sua parcela familiar no contexto geral.

Sendo o culto aos *Orixá* uma forma religiosa que se define pela homenagem aos ancestrais evemerizados, cada uma das casas de culto é dedicada prioritariamente a reverenciar um determinado *Orixá* que, no âmbito específico da casa, terá prioridades nas obrigações e cerimônias, tal como teria o patriarca de um *idilê* entre os yorubás.

6.2 – Termos de parentesco

Os laços de parentesco mítico são a base da utilização de termos de referência individual e coletiva, dentro das casas. Os indivíduos podem ser referidos por um nome que é aquele pelo qual é denominado o *Orixá* do conjunto ao qual pertence. – Venha cá *Xangô*! (no lugar de qualquer nome). Além disto, os indivíduos possuem dois ou, em casos menos comuns, três nomes individuais pelos quais são mais especificamente chamados.

a) É bastante comum o uso do nome pelo qual foram registrados oficialmente. Em algumas comunidades, os termos que indicam a ligação do indivíduo com algum *Orixá* são de uso restrito e não devem ser utilizados de maneira que se tornem conhecidos fora de seu âmbito específico.

b) Pode ser referido ainda o nome que o indivíduo obteve o direito de utilizar quando foi iniciado, embora em muitos casos, esse seja o nome pelo qual se deve chamar o *Orixá* incorporado no indivíduo e não o próprio. Em algumas comunidades, é grosseria chamar o indivíduo pelo nome que ele possui quando o *Orixá* o incorpora.

c) Menos comum, mas não rara, é a aquisição por um indivíduo de um terceiro nome, este representativo de sua função específica nas cerimônias de um *Orixá* ou na comunidade como um todo.

Assim, se o exemplo for uma mulher iniciada, que incorpora a *Orixá* feminina *Yansã* (*Orixá* dos ventos e das tempestades e senhora das almas dos mortos) e que exerce ainda o cargo específico de *Dagan* (a pessoa encarregada de levar as oferendas ao *Orixá* Exu) ver-se-á que ela poderá ser referida por um de seus três nomes, com ou sem o uso de algum termo de parentesco.

a) Ela poderá ser chamada de tia Joana, usando-se seu nome civil e um título de parentesco que pode ou não ser consangüíneo;

b) Ela poderá ser chamada também de *Oyá Deyi*, usando-se aqui uma referência ao nome que *Yansã*, quando incorporada nela, anunciou ao público como seu nome de iniciada, na cerimônia do dia do nome de *Iyawô*;

c) Ela poderá ser chamada ainda de *Dagan*, referindo-se ao seu importante cargo na comunidade;

Acompanhando esses nomes que a identificam, poderá ser usado ainda o termo de parentesco, minha mãe, minha avó, minha tia, etc., dependendo do parentesco mítico que a pessoa que a referir tenha com ela, com *Yansã*, com o grupo familiar dos filhos de *Yansã* ou com toda a comunidade da casa.

É preciso considerar também que as comunidades, o conjunto de indivíduos de uma casa, mantêm uma relação de parentesco mítico com as casas ou comunidades das quais seus fundadores são originários.

Em todos os casos, é necessário lembrar que ao atravessar o portão de uma casa de culto aos *Orixás*, o indivíduo estará adentrando um espaço ao mesmo tempo sagrado e secular, um espaço que está reproduzindo não só o local de culto aos *Orixás*, ancestrais divinizados, mas também e principalmente a vida na corte de uma cidade yorubá dos séculos XVII/XVIII/XIX e mesmo, até onde se pode observar, anterior ao contato africano com o europeu.

6.3 – Poder e relações hierárquicas

*Obá Alaxé Ekejí Orixá (Um Rei com axé só é menos poderoso que o Orixá).*⁸⁴

Este é um provérbio que expressa o sentido que se dá, entre os yorubás, à palavra *axé*, que tem muitos significados, desde a simples idéia de sorte até as mais sofisticadas noções de poder, secular ou religioso, passando pela de força vital – força espiritual que anima a vida ou a força física que a mantém. Desse sentido pode-se também começar a inferir o tipo de organização social que regulava a vida dessa etnia nigeriana e a importância dos aspectos simbólicos inerentes ao poder civil entre eles.

A noção de sociedade organizada em termos do que poderia ser chamado de um reino, chefiado por uma pessoa, indicada por sua descendência nobre, por seus méritos guerreiros ou ainda por sua sábia capacidade de reunir seguidores, esteve sempre presente nas sociedades africanas. Mas é necessário entender antes de tudo que não se compreende entre os yorubás uma chefia de qualquer tipo, secular ou religiosa, que não seja dotada da força intangível do *axé*, reconhecida justamente pela capacidade demonstrada para alcançar o posto de comando. Sem essa força e sem esse reconhecimento não há comandante, por falta absoluta de comandados que nele acreditem.

Mesmo a quantidade de filhos de uma linhagem é indicativa do merecimento que cobre o fundador, que é assim reconhecido como um ser capaz de distribuir o *axé* da vida. Os *Orixás*, fundadores de dinastia evemerizados, são percebidos como os seres possuidores do reconhecimento social, que lhes gera o *axé* redistribuído por eles entre os membros da etnia, através de suas chefias.

⁸⁴ Ditado recolhido na tradição oral do *Ilê Axé Opô Afonjá* do Rio de Janeiro. A frase foi usada por *Iyá Cantulina* para começar sua resposta para a pergunta: O que é *axé*?

Possuir seguidores é o trabalho da vida daqueles que almejam o poder e consegui-los é demonstrar que sua capacidade foi abençoada pelos *Orixás* com o *axé* indispensável ao movimento e relacionamento entre as coisas e pessoas na sociedade. Como em muitas outras culturas humanas, o poder é representado aqui mais por uma capacidade de distribuir – neste caso a intangível capacidade de animar a vida de todos e permitir a consecução dos objetivos da existência de cada um – do que pela oportunidade ou poder de manter reservas dele.

A força é demonstrada mais pela capacidade de doar do que a de acumular. O poder é então a capacidade de impor a vontade como um plano coletivo, de elaboração e consecução de toda a sociedade.

O governante yorubá era indicado assim pela sua capacidade, pretensa ou real, de representar o dono original do *axé*, a força vital que anima todas as coisas e relações, pela simples imposição de sua anuência e presença às cerimônias civis e religiosas. Como detentor da obrigação de distribuir o *axé*, ele é julgado em cada ato dentro desta ótica. Se suas ações de comando resultam na satisfação da maioria e no benefício de sua comunidade, ele será aclamado e respeitado, por mais e mais seguidores, como uma pessoa capaz de fazer fluir o *axé*. Isto é o que lhe dará o poder de decidir sobre a vida de mais súditos, representando ao mesmo tempo, a responsabilidade pela satisfação dos desejos de uma maior quantidade de adeptos e, conseqüentemente, de mais correntes diversas de pensamento e julgamento.

Para uma visão geral das relações que um indivíduo que se candidata a pertencer uma comunidade de culto aos *Orixás* poderá ter, segue-se um quadro que deve ser entendido em sua real dimensão.

Embora se possa ordenar e classificar as funções e posições dos indivíduos utilizando-se os nomes atribuídos a elas, não se pode com isso entender que as relações se dão da maneira ordenada e subordinada, tal como idealizadas. A tensão é sempre revelada nas várias ocasiões em que devem ficar demonstradas as precedências adquiridas por antiguidade e acumulação de títulos e seguidores.

O quadro delineado abaixo, embora possa ser aplicado como modelo das casas *nagô*, pertence mais especificamente ao *Ilê Axé Opô Afonjá*, em Salvador ou no Rio de Janeiro. As demais casas *nagôs* pesquisadas apresentam diferenças de títulos e posições em sua organização, a depender do entendimento que suas comunidades têm dessas posições ou da conveniência do momento histórico que atravessam.

- A *Iyalorixá* – A detentora do *axé*, a zeladora de santo, a mãe de santo, é a autoridade máxima da casa em todos os assuntos, principalmente naqueles que dizem respeito diretamente ao culto. Escolhida no grupamento das iniciadas “feitas” (aquelas que são preparadas para a incorporação de *Orixás*) mais antigas da casa (as *egbonmi*), geralmente pela consulta ao Oráculo de Ifá, em busca do pronunciamento do *Orixá* considerado o fundador da casa e ao qual a comunidade dedica prioritariamente o culto.

Embora esse grupamento seja constituído de homens e mulheres, nas casas *nagôs* citadas como fundadoras da linhagem somente entre as mulheres pertencentes a ele é que será escolhida a sucessora. Mantém-se assim a tradição de escolha somente entre as sucessoras da *Iyá Nasô* original africana, um cargo de propriedade das mulheres da cidade de Oyó.

Os integrantes de todos os demais grupamentos se reportam, através de uma teia intrincada de comando e parentesco organizada pelos títulos e pela senioridade, à *Iyalorixá*.

Ela é a representante do poder do *Alafin* não mais existente, embora sua autoridade seja mantida dentro dos limites da aceitação social da comunidade, regulada, por vezes, por alguma grande representatividade de grupos internos.

O cargo é considerado vitalício, mas não hereditário e, embora seja uma lei pouco ou nunca observada, espera-se que ela não aponte ou opine sobre a sua sucessão, enquanto viva. No *Ilê Iyá Nasô*, as vicissitudes da sucessão, principalmente no que diz respeito ao cumprimento deste preceito, ocasionaram as dissensões que originaram as outras duas casas citadas em Salvador. No terreiro do Gantois, a sucessão, além de ser obrigatoriamente feminina, é sempre feita por laços de sangue.

- As “feitas e feitos” – São *as* e *os* iniciadas(os) que incorporam os *Orixás*. Podem ter, e geralmente têm, outras funções na comunidade, possuindo a primazia em ocupar alguns outros cargos específicos (em algumas casas, a Dagan – um dos cargos rituais com função específica – será sempre escolhida entre as “feitas” mais antigas de Yansã – *Orixá* feminina das tempestades). A decisão da iniciação de uma “feita” ou “feito” se dá geralmente por um ato de vontade do *Orixá*, que pode ser demonstrado de vários modos oraculares ou inclusive por uma morte ritual, um desmaio letárgico do qual a pessoa só é acordada pela *Iyalorixá*, e a que chamam “bolar”. Os “feitos e feitas” são a base da comunidade e em torno de suas manifestações mediúnicas é que se dá a existência da casa.

Este grupamento é dividido em duas partes: a primeira delas chamada de iaôs (*iyawô* = *esposa*) que são todos que ainda não tenham passado pelos rituais para entrar na categoria de *ebomi*, (*Egbonmi* – meu mais velho) cumprindo a totalidade dos rituais de um, três e sete anos de iniciação; a segunda, reúne todos aqueles que, por critérios de tempo de iniciação, conhecimentos rituais e dedicação ao culto, já passaram pelos rituais de entrada na categoria de mais velho.

Do grupamento dos chamados *Egbonmis*, o mais alto grau na hierarquia dos feitos e feitas, serão indicados, segundo o entendimento da *Iyalorixá*, os que podem assumir os encargos de condução de uma nova casa de culto.

A ascensão ao comando de uma casa só pode se dar, depois de uma especial cerimônia de entrega dos apetrechos que representam a responsabilidade do futuro cargo, em uma cerimônia chamada *Entrega de Deká*. Estas regras se modificam a cada casa e têm sido cada vez menos respeitadas no que diz respeito aos pré-requisitos. O direito de ser uma *Iyá*, entretanto, de ter sua própria relação *Omó-Iyá*, depende da vontade da iniciadora em atribuir o título de *Egbonmi* e de entregar a parafernália material e simbólica indicativa da capacidade de assumir o novo cargo.

- Os abiãs (de *abian* = iniciante, noviço), os noviços formam um grupamento onde se incluem todos aqueles que pretendem ser iniciados na comunidade religiosa. Uma espécie de noviciado que pressupõe que o pretendente será observado e terá seu comportamento comunitário aceito ou reprovado. Durante este tempo, *a* ou *o abian* poderá participar de algumas poucas das cerimônias internas da casa e passará por um ou outro ritual de preparação para a futura iniciação. Nessas participações, a observação dos mais velhos começa a definir a real posição do indivíduo na comunidade.

- As *ekédis* (*ekedi* = dois, segundo, segunda) são mulheres que, embora iniciadas sob as mesmas regras das “feitas”, têm a característica de não incorporar o *Orixá*. Elas possuem primazia de tratamento em relação aos “feitos” e “feitas”, mas não quando se refere a aspectos rituais. São escolhidas pelo *Orixá* a quem ritualmente se dedicam a servir, embora não exclusivamente, e confirmadas no seu cargo pela vontade da *Iyalorixá*. Sua primazia se revela no fato, entre outros, de serem cumprimentadas (em lugar de tomarem a iniciativa de cumprimentar) por “feitas” e “feitos” com qualquer idade (tempo de iniciação), exceto a *Iyalorixá*.

- Os ogãs (de *ogan* = mestre, instrutor) são homens que possuem a característica de não incorporar o *Orixá*, embora se submetam a iniciações e regras idênticas aos dos feitos. São também escolhidos ritualmente pelo *Orixá* a que servem, também não exclusivamente, e igualmente confirmados no seu cargo pela vontade da *Iyalorixá*. Eles têm a primazia de tratamento idêntica a das ekédis, o que geralmente causa entre os grupos alguns atritos de precedência.

A iniciação de um ogã ou uma ekédi ocorre em dois momentos distintos: o “levantamento”, quando é apontado para o cargo por um *Orixá* incorporado, tendo o direito de aceitar ou não, e é carregado (levantado) em uma “cadeira” (construída pelos braços entrelaçados de outros dois de seus pares já confirmados), em volta da sala de festas públicas, em frente aos atabaques e aos altares dos diversos *Orixás* da casa.

A segunda etapa, que depende da vontade expressa da *Iyalorixá*, compreende a sua “confirmação” no cargo, através do recebimento do seu nome oficial, anunciado pelo *Orixá* em outra festa pública, e da atribuição de uma cadeira ritual própria, um lugar onde tem o direito de se sentar perante o rei representado pela *Iyalorixá*. Em regra geral, desde sua indicação (levantamento), começa a trabalhar nas atividades que vai exercer, sempre sob a supervisão de um ogã mais velho.

▪ Os e as *ijoiês* (*ijoye* = detentor de cargo) são homens e mulheres detentores de cargos honoríficos ou de importância ritual (a entrega das oferendas a Exu, a responsabilidade pela feitura das comidas dos *Orixás*, a coleta de folhas para os atos rituais, a responsabilidade pela preparação das pinturas de iniciação dos “feitos”, a representação pública da comunidade, a direção administrativa interna ao grupo, etc.). Embora quase sempre escolhidos pelos *Orixás* e confirmados pela *Iyalorixá*, podem ainda ser escolhidos pela *Iyalorixá* para ter, somente depois, sua confirmação feita por um *Orixá*. Os ou as *Ijoiês* são escolhidos entre os membros de qualquer dos grupamentos da casa ou mesmo entre membros importantes da comunidade, mesmo que não sejam iniciados no candomblé. O papel desses titulados é pouco estudado e suas atribuições têm sido acumuladas pelas comandantes das casas, que reúnem dessa forma, um maior poder junto às comunidades.

Nas casas de culto *nagô*, em geral, considera-se uma grosseria referir-se a um *Ijoiê* – tal como um *Obá de Xangô* (cargo honorífico da mais alta posição no *Ilê Axé Opô Afonjá*), um *Axogun* (cargo ritual do encarregado dos sacrifícios de animais) ou um *Alabê* (cargo ritual do chefe da orquestra de tocadores de atabaques) – como *Ogã*, embora ele o possa também ser.

Há cargos rituais que só podem ser exercidos por *ogãs*, tais como o *Axogun* (sacrificador de animais) ou o de *Alabê* (chefe da orquestra de tocadores de atabaque). Entretanto, existem cargos, tal como o de *Obá de Xangô* ou o de *Olossaiyn* (encarregado de recolher e preparar as folhas e banhos rituais) que podem ser ocupados por homens e mulheres que nunca foram iniciados como *ogãs* ou *ekédis*.

O grupamento dos *ijoiês* pode ser dividido, *grosso modo*, entre os que exercem cargos rituais e os que terão somente um cargo honorífico de grande expressão. Estes últimos podem ainda, o que não é raro, serem indicados diretamente pela *Iyalorixá*.

Assim, os *papeis masculinos* não são, pelo menos para as casas de culto *nagô* citadas, subdivisões *da categoria geral de ogã*, como propõe Woortmann,⁸⁵ embora possa se admitir que esta simplificação esteja presente em muitas outras das comunidades de culto.

Costa Lima,⁸⁶ no qual Woortmann se apóia, fornece informações a respeito não só dos *Obás de Xangô do Axé Opô Afonjá* de Salvador, mas também sobre alguns dos outros cargos e títulos dos *Ijoiês*, tais como *Assogbá* (cargo da casa – ou conjunto familiar específico – de Omulu); *Axogun* (cargo de chefe dos sacrificadores oficiais dos animais, geralmente ocupado por um *ogã*) ou *Olossaiyn* (encarregado ou encarregada de busca e tratamento das folhas rituais).⁸⁷

Como pode ser observado na rápida descrição dos grupamentos, não há nenhuma função, cargo ou responsabilidade que tenha curso sem passar pela vontade expressa da *Iyalorixá*. O poder desta, na falta do *Alaafin* ou de um sacerdote masculino de maior importância, como representativo do poder do *Orixá*, é quase absoluto, refreando-se apenas na lei não escrita da tradição e na negociação da comunidade.

⁸⁵ Woortmann, K., *Op. cit.*, p. 273.

⁸⁶ Costa Lima, V., Os *Obás de Xangô*, In. *Olorixá - Escritos sobre a religião dos Orixás* : São Paulo, Editora Ágora, 1981, p. 86.

⁸⁷ Abraham, R. C., *Op. cit.*, pp. 17-21, verbete *ááfin*.

6.4 – Relação *Iyá-Omó*

Dona Cantulina recebeu um telefonema, em meio a uma manhã de sábado, quando havia terminado de ser saudada por um *abiã* da casa. O telefonema não lhe trouxera boas notícias. A mãe do *abiã* que acabara de cumprimentá-la falecera. A mãe biológica de seu futuro filho espiritual já havia sofrido uma isquemia cerebral, que a deixara paraplégica nos últimos anos, fora acometida por um infarto fulminante. A esposa do *abiã*, do outro lado da linha, pedira que ela fizesse o favor de encaminhá-lo rapidamente para casa, onde ela mesma queria dar a notícia. Afinal, ele sofria do coração, tinha pressão alta e a notícia podia lhe fazer algum mal. Toda a família estava preocupada e queria estar por perto quando ele ficasse sabendo. *Iyá Cantu* desligou o telefone e pediu ao *abiã* que fizesse o favor de chamar à sua presença o *Ogã* João, que estava lá pelos corredores do terreiro para saudar seus outros irmãos.

Ela dispensou o *abiã*, pedindo que ele a esperasse na porta do quarto de Xangô. Sentou-se em sua sala sozinha com *Ogã* João, explicou a situação e pediu que ele acompanhasse o *abiã* até a casa, sem deixá-lo se desviar do caminho e que, antes de voltar, esperasse pela reação dele ao receber a notícia, para ver se a família iria precisar de mais alguma coisa.

Ogã João concordou com tudo, mas colocou um problema. Ele teria que pegar no trabalho ao meio-dia e já eram quase 10 da manhã. Se ele não chegasse na hora, seria descontado no seu salário. Dona Cantulina perguntou de quanto seria o desconto e, depois de saber o valor, imediatamente se dirigiu ao seu quarto, de onde voltou com a quantia que cobriria o prejuízo do *Ogã*, acrescido de um pouco a mais para as despesas da passagem de volta.

Resolvida esta parte da questão, ela foi até o quarto de Xangô, onde juntamente com *Ogá* João e o *abiã* se prostraram. Ela invocou Xangô e pediu ao pai pela paz e tranquilidade que fortalecia a todos. Pegou as canequinhas de ágata que ficavam sempre em cima de um dos móveis do quarto e serviu água da quartinha de Xangô para o *abiã* e para o *Ogã*.

Depois de agradecer a Xangô e ser saudada pelos dois homens, comunicou a seu futuro filho que ele deveria ir para casa, “*porque quem bebe da água de Xangô, deve ir descansar. Nada de rua, hoje. Vá direto para casa. Já pedi a Ogã João que acompanhe você e depois faça umas compras para mim lá por perto de sua casa. Pode ir*”.

O *abiã* entrou em seu carro e, sempre acompanhado do *Ogã*, partiu direto para casa, sem desconfiar de nada do que ocorria. Meio surpreso com o acontecido, colocou seu pensamento em analisar os motivos que levaram sua futura mãe espiritual a lhe dar água de Xangô e a mandá-lo para casa, desviando-o dos outros afazeres que tinha pela manhã. Quem sabe, ela teria sentido algum perigo para ele naquele dia. Mas o comportamento da velha *Iyá* só se desvendou ao longo dos anos.

Depois do choque e em meio à angústia da perda, o *abiã* entendeu o motivo de sua ida ao quarto de Xangô. O *Orixá* atendera aos pedidos e a água o deixara mais calmo do que ele mesmo pensou que pudesse ficar naquele momento. Se não tivesse parado para rezar os *orikis* e relaxar, ele não teria ficado tão conformado.

Na semana que se seguiu, sua esposa recebeu telefonemas diários da velha *Iyá* para acompanhar a saúde do seu filho. Aos poucos, ele percebeu que, apesar da grande perda, tinha aonde se apoiar quando precisasse de cuidados de mãe. Nos meses e anos seguintes, sempre comparou a, por vezes, distante e fria posição de sua mãe espiritual com aquela revelada no episódio.

Os laços de relacionamento entre mãe e filho, mesmo simbólicos, são distintos daqueles que se estabelecem entre a comandante da casa, que representa o *Orixá pater* da família extensa, e os filhos espirituais deste. Há uma afetividade mais plena de compaixão e de amor na primeira das duas formas de entender e sentir o relacionamento. O fato da morte de sua mãe biológica ter corrido justamente quando ele cumprimentava, meio que formalmente por obrigação do costume, a sua futura mãe simbólica, marcou profundamente a trajetória do relacionamento entre ambos.

Muitas décadas depois, o ex-*abiã*, então já um *Ijoyê* da casa, com responsabilidades religiosas e pretensão antropólogo, conseguiu começar a perceber a diferença afetiva dos relacionamentos, que havia praticado e sentido por toda a sua vida.

Quando reencontrou a mãe, que se afastara do *Ilê* do Rio de Janeiro e morava em uma casa no terreno do *Ilê* de Salvador, ele foi impedido por ela de se jogar aos seus pés, no *dobále*, o cumprimento tradicional requerido. A saudação que marcou o relacionamento deles por anos e que não era praticado havia pelo menos uns cinco anos. Mais uma vez, ela ainda tinha alguma coisa a lhe ensinar, com um carinho a fazer: racional e sensorial.

“Dê uma braço nessa sua velha mãe e depois pode dar dobále para cumprimentar seu pai. Eu agora não sou mais rainha, só tenho filhos. Xangô deixou que eu tirasse aquela touca apertada!”

E o conhecimento que tentava extrair dos livros a que se dedicara, penetrou-o, através do amor dedicado de mãe. Um sentimento que ela expressava plenamente somente agora, livre das responsabilidades do cargo e inteiramente liberta para acarinhar filhos.⁸⁸

⁸⁸ As peripécias da história relatada foram recompostas pelo *Ogã* João Batista dos Santos, do *Ilê Axé Opô Afonjá* do Rio de Janeiro, alguns anos depois de ocorridas.

TERCEIRA PARTE
AS CASAS DE CULTO

1 – A Cova do ouro

Iyá Jilú era a pessoa mais velha da comunidade e pertencia à nobreza palaciana por ter sido a segunda esposa do bisavô do *Alaafin* que estava na chefia da família. No seu tempo de menina, *Oyó* era um Império poderoso e o seu rei, ao submeter *Ketu*, a cidade natal de *Iyá Jilú*, encantou-se com a jovem e a tomou como segunda esposa. Ela não lhe deu filhos, mas o poderoso comandante dos temidos guerreiros *oyós* jamais a mandou de volta para sua família e, quando ficou viúva, as dissidências internas do Império de *Oyó* eram tantas que ela, talvez por interesse de uma ou outra facção, acabou por se livrar da morte ritual a que submeteram alguns dos descendentes do antigo monarca.

Após a escolha do sucessor, que durou pouco tempo no trono, ela se viu às voltas com a responsabilidade de cuidar do quarto onde eram mantidos os assentamentos de *Xangô*, o ancestral divinizado da etnia. Não entendia bem o motivo da incumbência, que lhe fora dada por absoluta falta de alguém mais indicado, mas tomou o cargo de bom grado, esperando passar seus dias finais naquela função que lhe trazia satisfação por levá-la sempre a pensar no passado e, afinal ela era mesmo a mais antiga das aparentadas do atual rei, era sua bisavó.

Mas não podia escapar da realidade de que era uma sobrevivente em um mundo que mudava rapidamente – ela já havia honrado dois *Alaafin* antes do seu bisneto – e que oferecia às mulheres como ela cada vez menos possibilidades de ficar rica. E ficar rica era um sonho que a perseguia desde criança. Ela sempre sonhara em deitar sobre uma cama de ouro e ter sacos de cauris para gastar. Não havia semana em sua vida que não houvesse sonhado com aquilo.

Certa vez, tendo sonhado mais uma vez com a cama de ouro e a montanha de cauris, ela pediu a um *babalawô* itinerante que consultasse o Oráculo e descobrisse o que significava aquele sonho que a perseguia.

Havia escolhido consultar um adivinho de fora do palácio, pois já não confiava em ninguém daquela família e não queria que seus sonhos fossem aprisionados e usados na verdadeira guerra interna em que se tornara a vida na corte.

O *babalawô*, depois de demorada consulta, que havia custado alguns milhares de cauris que ela tinha guardado a longas penas, disse-lhe em tom enfático: *Você não há de morrer pobre, vejo-a muito rica antes de ser enterrada! Você há de ombrear com os reis! Mas cuidado para não irritá-los! Falo de um tesouro no quarto daquele que você cuida! Lá é a cova do ouro!*

A velha saiu satisfeita de sua consulta que, segundo ela própria, fora verdadeira só pela metade. Sentia, e seus sonhos e o *babalawô* confirmavam, que seria rica um dia. Disso não mais duvidava. Mas quanto ao tesouro no quarto que cuidava, decididamente que o adivinho errara! Conhecia cada canto daquele quarto e tinha certeza de que nada havia lá que pudesse representar um tesouro.

No quarto, estavam as enormes e pesadas gamelas de madeira, cheias com os *otás* dos *Orixás* que vinham sendo cultuados por centenas de anos. Os assentamentos eram colocados nos altos das grandes prateleiras, pousados na boca de grandes pilões de madeira que ela limpava diariamente. Anualmente, antes das grandes oferendas dedicadas aos ancestrais, todos os homens da família se reuniam e desciam até o chão aqueles pesados recipientes. Depois, as mulheres mais velhas, sob seu comando, limpavam cada um dos *otás* com óleo de palma, guardando-os de volta, na mesma ordem que os retiravam para, ao final, os homens colocarem novamente as gamelas em cima dos enormes pilões.

No mais, havia toda espécie de objetos que pertenciam ao culto: quartinhas, pratos, a pele de um grande antílope jogada ao chão e que servia de tapete aos visitantes mais ilustres; algumas grandes capangas enfeitadas com cauris, penduradas em cantos estratégicos do quarto; os *oxês*, os machados de dupla face que representavam o poder real e até mesmo um grande pilão que servia de base para a mesa de oferendas nas épocas apropriadas. Os *oxês*, que haviam pertencido a cada antepassado, eram feitos de toda espécie de material, havendo até mesmo alguns de ouro, mas nada que a tornasse rica.

Matutou por semanas sobre o recado do adivinho e decidiu, com a certeza que só os teimosos têm, que o tesouro estava enterrado em algum lugar daquele quarto. Era lógico! Só poderia ser isso! O tesouro deveria ser parte de algum oferecimento feito a *Xangô* em alguma época remota e mais abastada do reino. Era uma questão de cavar, achar o tesouro e ver se *Xangô* a deixava usá-lo! Por certo, ele não se importaria.

Ao dormir, na primeira noite depois de decidir que iria cavar na frente do pilão do *Xangô Abá*, ela teve um novo sonho que a deixou mais certa ainda de sua idéia. Sonhara que estava lado a lado com *Xangô*, o que representava grande honra, poder e riqueza, e que este lhe dizia que não queria covas em sua casa. Ela entendeu então que teria que arranjar um jeito de desenterrar o tesouro, sem, contudo, deixar o buraco aberto na frente de *Xangô*. Não podia irritá-lo!

O grande ancestral detestava qualquer coisa que lembrasse a morte e uma cova na sua frente era realmente um insulto! Mas a teimosia da velha senhora só era menor do que sua avidez. Na noite seguinte, passou algumas horas pensando no assunto e, logo resolveu que iria cavar durante o dia e tapar o buraco com algumas tábuas de madeira durante a noite.

Deste jeito ela não irritaria o ilustre dono do quarto e alcançaria o seu tesouro, pois, àquela altura, já se considerava dona do que achasse. *Xangô* havia deixado claro que a manteria ao seu lado e, ficar ao lado do rei era sempre sinal de riqueza. Isto era tudo o que importava!

Na manhã seguinte, *Iyá Jilú*, mandou comprar algumas tábuas que servissem para cobrir um buraco como ela imaginava e começou a cavar no quarto de *Xangô*. O barulho e a poeira que ela levantava fizeram com que alguns oficiais do rei viessem ver o que acontecia e, quando advertiram a velha que rei não iria gostar daquilo, ela usou de sua autoridade de responsável pelo quarto do ancestral e ordenou que saíssem. Não queria que ninguém atrapalhasse as reformas que estava fazendo lá dentro. Eram ordens de *Xangô*!

Os oficiais do palácio ficaram em sérias dificuldades, não podiam fazer nada até a volta do rei, que fora se juntar aos seus guerreiros em mais uma batalha de fronteiras e ninguém sabia quando voltaria. Afinal, *Iyá Jilú* era bisavó do rei e este tinha por ela um carinho muito grande. Ninguém queria se aborrecer com a velha e depois encarar a ira de seu bisneto. Era melhor deixar como estava.

Quando o buraco alcançou a altura de uma pessoa de pé, *Iyá Jilú* viu que já era quase noite e resolveu parar de cavar. Saiu de dentro da imensa cova, tapou-a com cuidado com as tábuas de madeira e jogou sobre elas o enorme couro de antílope que servia de tapete. Ficou olhando por um tempo para seu trabalho e achou que no dia seguinte terminaria o serviço. Devia faltar pouco para chegar ao tesouro! Sentindo-se quase realizada, foi se banhar e dormir.

No dia seguinte, ainda pela madrugada, acordou com um enorme alarido às portas do palácio. Era seu bisneto que chegava da frente de batalha e, pelo som que vinham fazendo os arautos com seus tambores e cornetas, a volta do rei era vitoriosa. Os cavalos da comitiva se adiantavam e começaram a chegar os guerreiros mais afoitos, dançando e gritando a grande vitória que obtiveram. Logo toda a cidade estava em polvorosa e *Iyá Jilú* esqueceu-se do buraco e foi saudar o rei, que chegava enfeitado de ouro da cabeça aos pés e trazia atrás de si enormes fileiras de escravos, cada um mais carregado de ouro e cauris que o outro.

Assim que apeou de seu cavalo, o rei gritou pela *Iyá Xangô*. *Que ela preparasse o quarto dos ancestrais para ele oferecer a sua vitória! Iyá Jilú* não se abalou, nem se assustou com a ordem. Correu ao quarto, limpou as coisas de *Xangô* da poeira do último dia, azeitou as gamelas e os pilões para ficassem brilhantes, varreu o tapete que cobria as tábuas da grande cova, jogou sobre o monte de terra que se acumulara no canto um outro grande tapete e ajustou, bem na frente do pilão central, o banco em que o rei se sentava quando vinha conversar com o ilustre ancestral. Depois, foi até a entrada do palácio e, como mandava o protocolo, gritou: *Meu rei! Onigbon Orun mandou lhe chamar!*

Somente depois de chamado ritualmente pelo ancestral foi que o *Alaafin* entrou no palácio e tomou a velha pelo braço. Em sua alegria pela vitória ele não percebeu o nervosismo que começou a tomar conta dela. Quando chegaram ao quarto de *Xangô*, ele a fez sentar no seu banco que estava na frente do ancestral e, depois de se prostar, saudou todos os antepassados: *Meus ancestrais. Eu vos saúdo e agradeço! A riqueza voltou à minha casa! Deixe-me mostrar o que vós me ajudastes a conquistar! Que Iyá Xangô seja minha testemunha!*

E imediatamente mandou que entrasse no quarto um escravo de cada vez e colocasse os cauris e o ouro nos pés de *Iyá Jilú*, para que ela fosse testemunha do respeito que o rei demonstrava pelos ancestrais nas horas de maior vitória e regozijo! E assim, a enorme fila de escravos começou a colocar nos pés da velha senhora, os sacos de cauris e ouro que cada um trazia com esforço.

O encantamento de *Iyá Jilú* ao ver o enorme tesouro aos seus pés foi tamanho que ela esqueceu da fragilidade da base em que estava o tapete. E, como era de se esperar, lá por volta do vigésimo escravo, muito antes de chegar à metade da fila que se alongava pelo pátio externo do palácio, bem quando ela contemplava extasiada a pequena montanha de ouro e cauris a seus pés, o madeirame ruiu por excesso de peso, causando um estrondo que parecia o rugir gutural do *ilá* de *Xangô*!

Primeiro, caiu na cova *Iyá Jilú*, ainda sentada no banco do rei, arregalando os olhos para a realidade que se aproximava. Depois, veio-lhe por cima uma enorme quantidade de cauris e ouro, juntamente com o desafortunado último escravo a colocar seu peso no madeirame e, finalmente, depois de balançar com o verdadeiro terremoto que houve no quarto, veio abaixo também a enorme gamela de *Xangô*, que continha centenas de *otás* de todos os tamanhos. *Xangô Aba* literalmente esmagou o ouro e os cauris de encontro ao frágil corpo de *Iyá Jilú*, a esta altura, já sem vida, espalhando os *otás* em volta da cabeça e dos ombros da velha.

O *Alaafin*? Bem, este, muito assustado e vendo tudo como um aviso, mandou que arrumassem aquela bagunça, começando por enterrar ali mesmo tudo o que caíra na cova. E ordenou a construção de um novo quarto para *Xangô*, onde deveriam ser colocados somente os novos *otás* e as novas gamelas.

Ifá mais uma vez tinha aconselhado corretamente. *Iyá Jilú* morreu rica, riquíssima, e ficou lado a lado, ombro a ombro com todos os reis, acompanhou *Xangô*..... no *Orun*.

QUADRO GENEALÓGICO – CASAS DE CULTO NAGÔ

2 – ILÊ IYÁ OMI AXÉ AYRÁ INTINLE - A CASA DE AIRÁ **O Ilê de Iyá Nassô Oká - A Casa Branca do Engenho Velho**

A história do *Ilê Iyá Nassô*, casa de culto *nagô*, dedicada a *Airá Intinle*, chamada Casa Branca do Engenho Velho e situada no bairro da Federação, em Salvador, Bahia, tem sua origem nas confrarias religiosas católicas que se fundaram desde os primeiros anos do Brasil colonial. As Confrarias e Irmandades de Salvador foram criadas e mantidas por uma enorme e influente religiosidade popular.

Ao nos desvendar os segredos da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Ifigênia, do Rio de Janeiro, fundada e mantida por negros *jejes makis* (ou *mahis*), por volta de 1760, Soares nos dá conta dos conflitos internos ocorridos na sociedade, com uma das facções acusando outra de “*abusos e superstições*” (talvez de práticas religiosas de culto aos ancestrais), que não seriam próprios de uma Irmandade católica.⁸⁹

A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, da Igreja da Barroquinha, em Salvador, Bahia, expandiu seus ideais em uma Irmandade homônima, fundada em 1820, ainda ativa na cidade de Cachoeira, na região do Recôncavo Baiano e que é constituída apenas de mulheres, em sua maioria afrodescendentes. Uma boa parte das Irmãs da Boa Morte de Cachoeira tem uma participação fundamental e reconhecida nos terreiros de candomblé de várias etnias. A Irmandade é registrada como núcleo fundador de candomblés de outras linhagens, tais como a casa de jeje marrin, na cidade de Salvador.

⁸⁹ Soares, M. C. Os Devotos da Cor, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000. p. 206

Entre as integrantes ilustres da Irmandade de Salvador estão registrados os nomes de Hilária Batista de Almeida, conhecida como Tia Ciata e *Iyá Kekerê* da Casa de João Abedé, no Rio de Janeiro; Eugênia Ana dos Santos, *Iyá Aninha*, fundadora do *Ilê Axé Opô Afonjá*, em Salvador e no Rio de Janeiro; Maria Bibiana do Espírito Santo, conhecida como Mãe Senhora, sucessora de *Iyá Aninha* e outras diversas mulheres negras que se tornaram famosas por suas ligações com o candomblé nagô no Brasil.

Sobre a Irmandade de Cachoeira, assim se expressa o historiador baiano Adenor Gondim Salvador.

*“Em Cachoeira, primeiramente, a Irmandade se instalou numa casa conhecida como Casa Estrela de número 58 e, tudo indica, que esta casa pertencia a uma lendária senhora africana por nome Karoxa, (Nascimento; Isidoro, 1988, p. 22). A casa recebeu esta denominação por conta de um Exu assentado na porta de entrada, em forma de uma estrela, pertencente provavelmente, a uma das mulheres com vínculos com a Irmandade e o Candomblé de Bogum, (Nascimento, 1998, p. 15-16). A partir das atividades realizadas nessa casa foi formado o primeiro Terreiro de Candomblé de nação Jejê-Marrim que é um dos poucos com essa denominação, na atualidade, existente no Brasil, sendo este, parte do Candomblé de Bogum do Engenho Velho da Federação em Salvador.”*⁹⁰

A respeito do início da Irmandade original, em Salvador, Gondinho, após informar das dificuldades de acesso aos documentos oficiais da Igreja da Barroquinha, comenta.

⁹⁰ Silva, L. M. B., A Irmandade de Nossa Sra. da Boa Morte, Uma Perspectiva Museológica e de Gênero, monografia apresentada ao PIBIC/CNPq/UFBA, em 2005, sob a orientação de Freitas, M, Professora do Departamento de Museologia e do Programa de Pós-Graduação em Educação/UFBA/Museu Afro-Brasileiro.

“O fato é que não se sabe ao certo precisar a data exata de sua origem. Odorico Tavares arrisca uma opinião: a devoção teria começado mesmo em 1820, na Igreja da Barroquinha, tendo sido os gêges, deslocando-se até Cachoeira, os responsáveis pela sua organização. Outros ressaltam a mesma época, divergindo quanto à nação das pioneiras, que seriam alforriadas Ketu (...) Jeferson Bacelar chama a atenção para o fato de que a década de 20 do século passado, sobretudo os seus três primeiros anos, é marcada por acentuado processo de agitação e acirramento dos ânimos da população baiana, boa parte da qual, sem distinção social, encontra-se envolvida na luta pela Independência, aqui caracterizada por forte espírito anti-lusitano e refregas armadas. O clima de distensão entre senhores e escravos, suscitado por essa “unidade” momentânea, contribuiu para permanentes deslocamentos dos negros pelas cidades do Recôncavo, onde os senhores manifestaram incomum atenção na resolução do conflito e, para defenderem seus interesses, armaram os escravos e os utilizaram contra os portugueses.(...) Conjecturas à parte, estas confrarias - religiosas ou não - como foi o caso da estudada pelo antropólogo Júlio Braga - a Sociedade Protetora dos Desvalidos - faziam mais do que cultuar santos católicos e orixás patronos dos seus afiliados. Ao tempo que aparentemente atendiam exigências eclesiásticas e legais, constituíam-se em verdadeiras associações de classe, reservadas, e por trás de suas aparências de fachadas davam curso aos interesses secretos dos seus membros. Respeitadas instituições de solidariedade eram a um só tempo expressão viva da permuta interétnica e ambíguo instrumento de controle social cujos participantes “administravam” criativamente.”⁹¹

As Irmandades que congregavam os escravos e afrodescendentes, organizadas em torno das igrejas católicas, tinham a função dupla de manter separadas as etnias – enfraquecendo a resistência e evitando rebeliões – e difundir a fé no Deus católico, através não só dos sermões das missas, mas principalmente do serviço social prestado nessas associações. Estas, por vezes convenientes, associações entre os escravos levaram a uma reelaboração do *ethos* religioso das várias etnias, através da interação social e da troca cultural que propiciaram.

*“Elas constituíram [as Irmandades católicas] o local onde fecundou o embrião do culto aos orixás a partir da união de cultos religiosos específicos de cada etnia, possível, é bem verdade, pela similaridade ritual em torno de um deus comum iorubano. Resistia-se, assim, à tentativa branca de impedir a organização africana em torno de um propósito comum de resistência cultural e política”.*⁹²

⁹¹ Salvador, A. G., Informações da página do site www.boamorte.org.br, da Irmandade da Boa Morte, 1998.

⁹² Nascimento, L. C. D. Presença do Candomblé na Irmandade da Boa Morte – Uma Investigação Etnográfica sobre Ritos Mortuários e Religiosidade Afro-baiana : Dissertação de Mestrado, UFBA, 2002, p.23.

A reelaboração do *ethos* religioso e a interpenetração das diferentes cosmogonias foram facilitadas pelo conceito – quase universal entre as etnias africanas – de força cósmica vital, tal como o *axé* yorubá, que anima todos os seres da criação, encontrando-se, portanto, também nos santos católicos da devoção das Irmandades. Rolim interpreta esta reconstrução de forma definitiva.

*“As confrarias estavam mais ligadas ao devocional do que ao sacramental. Tinha cada uma delas seu santo. São Benedito e Nossa Senhora do Rosário eram os mais preferidos. Nos santos residia a força aglutinadora dos fiéis, mas estes santos eram interpretados como forças. Assim vinculadas à crença de força, concretizadas no santo/orixá, desempenharam um papel importante de solidariedade, mas pode-se dizer que seu centro de atração era o santo, enquanto força aglutinadora das forças. Desempenharam assim um papel social na ajuda e libertação dos escravos. E mais tarde, elas desapareceram onde se desenvolveram os candomblés e a umbanda.”*⁹³

A Casa de Airá, Casa Branca do Engenho Velho surge então, provavelmente por volta das décadas de 1840 ou 1850, da necessidade, presente em todas as etnias, de cultuar os ancestrais como forças aglutinadoras, e se implanta sob a forma de um modelo *nagô* baseado nos *Orixás* yorubás, embora as informações de Parés e Soares,⁹⁴ entre outros, tornem crível a existência anterior deste tipo de instituição em outros locais e entre outras etnias.

A primeira localização do *Ilê Iyá Omi Axé Ayrá Intinle*, mais tarde chamada de *Ilê de Iyá Nasô* – segundo a história oral registrada pela linhagem, foi na Barroquinha, no perímetro urbano de Salvador e próximo a Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Logo, temendo a proximidade com as autoridades repressoras, a sua fundadora, *Iyá Nassô*, reuniu os meios para arrendar uma roça de quase 8.000 m², situada em Joaquim dos Couros, no Engenho Velho do Rio Vermelho.

⁹³ Rolim, F. C. Religiões Africanas no Brasil e Catolicismo – Um Questionamento : África – Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, 1(1), 1978, p. 60.

⁹⁴ Os candomblés jejes pesquisados por Luiz Nicolau Parés, em Salvador e a irmandade dos jejes mahis, estudada por Mariza Soares, no Rio de Janeiro, foram fundados em datas anteriores às relatadas para os candomblés e irmandades nagôs citadas aqui. Ver a este respeito, as obras já citadas de Parés e Soares.

Dessa constituição inicial, participaram certamente, como informa ainda a tradição oral da casa e do que se pode deduzir das hipóteses de reconstrução cultural registradas e analisadas em diversas pesquisas históricas ⁹⁵, indivíduos, principalmente mulheres, oriundos das cidades de *Ketu* e *Oyó*, todos yorubás, portanto *nagôs*, na Bahia.

Além da provável chefe do grupo: *Iyá Nassô*, a tradição oral da casa refere-se ainda à participação de outras duas mulheres com cargos importantes na África de origem: *Iyá Detá* (ou *Adetá*) e *Iyá Kalá* (ou *Akalá*). Entretanto, não se tem conhecimento, mesmo dentro da tradição oral, da atuação posterior dessas duas personagens e nem mesmo, até agora, conseguiu-se recuperar alguma indicação de significado para seus títulos ou nomes na origem africana.

É de ressaltar ainda que a casa de culto, embora fundada sob o indicativo da clara intenção de culto a *Airá*, acaba por ficar nomeada como *Ilê Iyá Nassô*, sendo mais conhecida atualmente como Casa Branca do Engenho Velho, e que toda a tradição oral da comunidade considera que a casa é voltada ao culto ao *Orixá Xangô*, – herança cultural dos *oyós* – do qual *Airá* seria uma das “qualidades”, uma espécie de representação. A tradição reinante entre os seus integrantes considerem que o terreno é *propriedade de Oxossi e a casa, de Xangô*. ⁹⁶

Após a morte de *Iyá Nassô*, a chefia da casa foi ocupada por Marcelina da Silva, chamada Marcelina *Obátossí*, nome de santo que indica a sua filiação a *Xangô*. Vertentes da história oral da casa especulam ainda sobre um possível parentesco biológico entre a primeira e a segunda chefes da casa.

⁹⁵ Mattoso, K., A Bahia do século XIX – Uma província do Império : 2ª edição. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1992. Nascimento, Luiz C. D.; Isidoro, Cristina. A Boa Morte em Cachoeira – Contribuição para o estudo etnográfico : 1a. edição, Cachoeira, 1988. Reis, J. J. (org). Escravidão e invenção da liberdade – estudos sobre o negro no Brasil : Ed. Brasiliense, São Paulo, 1998. Reis, J. J. A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX : 2º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. Verger, Pierre. A contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil, In Verger, P. Artigos : São Paulo, Corrupio, 1992.

⁹⁶ Cf. Palestra apresentada por José Abade de Oliveira, *Otun Olu K'otun Jagun na III Conferência Mundial da Tradição dos Orixá e Cultura*, realizada em Nova York, em 2000.

Outras informações orais dão conta de que D. Marcelina *Obátossí* viajou (acompanhada ou não de sua *Iyá Nassô*) até a cidade de *Ketu*, onde permaneceu por cerca de 7 a 14 anos (a depender do informante), lá tendo falecido *Iyá Nassô*. Na volta à Bahia, Marcelina *Obátossí* trouxe duas filhas e um rapaz, não aparentado, de nome Rodolfo Martins de Andrade, sacerdote do culto de Ifá, que tomaria nos candomblés o nome de *Bamgbboxê*,⁹⁷ sendo reverenciado nos *padês* das casas *nagôs* como *Essa Obitikô*.

Dona Marcelina *Obátossí* era uma vigorosa defensora de suas tradições culturais e grande lutadora contra as perseguições policiais e profanações em seu terreiro. Na luta, criou aliados entre muitos políticos e intelectuais da sua época, a segunda metade do século XIX. Em sua casa de culto foram iniciadas duas *Iyaôs* que, mais que as outras, se tornariam famosas: Dona Júlia Maria da Conceição Nazaré, fundadora do Terreiro do Gantois e Dona Eugênia Ana dos Santos, a *Iyá Aninha* fundadora do *Ilê Axé Opô Afonjá*.

A sucessora de *Obátossí* no comando do *Ilê Iyá Nasô* foi Dona Maria Júlia de Figueiredo, chamada *Omoniké*, que era a *Iyalodê Erelu* – cargo representativo de liderança no grupamento das mulheres da cidade, congregadas na sociedade secreta das *Geledés*. Ela havia ocupado o cargo de *Iyá Kekere* (Mãe Pequena – a segunda pessoa em importância no culto) do *Ilê* e sua escolha, apesar de ser apropriada e natural, foi contestada e ocasionou a saída de um grupo de filhos da casa. Esse grupo, capitaneado por Dona Júlia Maria da Conceição Nazaré, fundou um outro candomblé *nagô* no Gantois. A Casa dissidente chamou-se então *Ilê Axé Omi Iyá Massê*.

⁹⁷ Uma dos mais antigos registros deste grupo inicial é a fotografia de *Bamgbboxê*, do acervo da comunidade de seus descendentes espirituais, reproduzida em anexo.

A comandante seguinte do *Ilê Iyá Nasô* foi Dona Ursulina de Figueiredo, a *Tia Sussu*, que chefiou a Casa por um breve período, cerca de menos de cinco anos, havendo, por ocasião de sua sucessão, uma nova dissidência. Por ordem de *Xangô*, segundo alguns; segundo outros, somente por motivos políticos internos, a substituta de *Tia Sussu*, que deveria ser Dona Antônia (antiga *Iyá Kekerê*), foi preterida em favor de Dona Maximiana Maria da Conceição, *Tia Massi*, que se tornaria uma das mais famosas *Iyás* do início do século. Enérgica e atuante, ela era filha devotada de *Oxaguiã*.

A dissidência habitual nas trocas tumultuadas de comando foi, dessa vez, capitaneada por dois iniciados de Dona Marcelina *Obátossí*: a primeira, Dona Eugênia Ana dos Santos, chamada *Iyá Aninha*, que alguns anos mais tarde fundou o *Ilê Axé Opô Afonjá*; o segundo, *Tio Joaquim Vieira*, *Obá Saniyá* que já possuía uma casa de culto própria em um local chamado Camarão, no Rio Vermelho e apoiava o nome de *Iyá Aninha* para a sucessão.

Tia Massi governou, de início, uma casa esvaziada pelas dissidências, mas, aos poucos, reconstituiu o número de iniciados e, com sua paciência e espírito de tolerância, acabou por obter de todos, mesmo dos que haviam se retirado da casa, o respeito e a admiração que ficaram demonstrados quando dos seus funerais, a que acorreram todas as casas *nagô*.

Com a morte de Dona Maximiana, intalou-se um período de calmaria na Casa de Airá e o cargo de *Iyálorixá* foi ocupado por Dona Maria Deolinda, chamada Mãe *Oké*. Dona Maria Vitória Cardoso sucedeu a Mãe *Oke* e, com a recente morte de Dona Maria Vitória, a chefia foi assumida por Dona Altamira Cecília dos Santos, filha biológica de Dona Maria Deolinda.

A Casa de Airá, o *Ilê de Iyá Nasô*, se insere no grupo de casas de culto *nagô* onde somente as mulheres têm direito ao cargo de chefia e, como demonstrado pelas complicações sucessórias, mantém, embora sem rigidez, uma preferência por eleger para o cargo de chefia, aquelas que são aparentadas biologicamente às fundadoras.

3 – *ILÊ AXÉ OMI IYAMASSÊ* O Terreiro do Gantois

Quando se retirou do *Ilê de Iyá Nasô*, Dona Júlia Maria da Conceição Nazaré e seu grupo de dissidentes já tinham endereço certo de nova pousada: o alto do Gantois, um pedaço de terra na colina, deixada pela família de um francês, aparentemente arrendado pelo grupo inicial. Lá, ela fundou o *Ilê Axé Omi Iyamassê*, uma casa que carrega no título o *axé* das águas (*omi*) e é dedicada a *Iyamassê*, *Orixá* que é considerada mãe mitológica de *Xangô*. Desde o início, a casa se notabilizou pelo tratamento especial dedicado às *Aiyabás*, como são chamadas as *Orixás* femininas mais antigas de origem yorubá.

Quando do falecimento de Dona Júlia Maria, sucedeu-a Dona Pulquéria, na gestão de quem Nina Rodrigues realizou diversas pesquisas sobre o transe do candomblé. A tradição da casa informa que Dona Pulquéria tinha para com ele uma enorme paciência, deixando-o mesmo efetuar testes em *Iyawôs* incorporadas. Nina Rodrigues ficou conhecido por usar uma pequena agulha, com que espetava as mãos das *Iyawôs*, para verificar o grau de adormecimento de seus corpos durante o transe.

Dona Pulquéria foi também uma das *Iyás* que mais enfrentaram a perseguição policial, sendo reconhecida por emprestar seu prestígio para apoio aos grupamentos de candomblé de qualquer etnia, menos reconhecidos e, portanto, mais vulneráveis.

Uma outra tradição que se arraigou na casa foi a da rígida regra de sucessão da chefia através de uma linha familiar consangüínea. A força desse preceito pode ser demonstrada pela posse de Dona Maria Escolástica, a famosa menininha do Gantois.

Mesmo sem idade considerada ideal para assumir a chefia, Dona Meninha foi apontada como a sucessora em 1922, embora o comando formal da casa tenha ficado nas mãos de um tio seu, até que fossem resolvidos os trâmites para sua entronização no cargo.⁹⁸

A sucessora de Dona Pulquéria foi assim Dona Escolástica, chamada Mãe Menininha, a quem se deve o reconhecimento e a grande dispersão nacional do candomblé. Quando de sua morte, em 1986, depois de mais de 60 anos de comando e 10 anos de enfermidade, Dona Meninha era considerada a grande mãe de todos os baianos e de grande maioria dos brasileiros, independente do credo; sua doçura de tratamento pessoal era cantada por grandes nomes da música nacional e sua presença, requisitada por políticos, intelectuais e artistas, em busca de prestígio.⁹⁹

Por outro lado, sua credibilidade levou os candomblés *nagôs* a uma posição de hegemonia e de modismo a ser copiado em todo o Brasil. Na década de 1970, ela realizou a obrigação de tempo de iniciado, entre as centenas que efetuou, de Valdemiro da Costa Pinto, o Valdemiro Baiano, filho de *Xangô*,¹⁰⁰ que, apesar de se estabelecer em Caxias, na Baixada Fluminense, viria a ser um dos principais introdutores da linhagem *nagô* dos candomblés em São Paulo e Curitiba. Nesta mesma época, 1976, Dona menininha iniciou Dona Maria Eunice Pereira, a *Iyá Nice* que comanda hoje a mais antiga Casa da linhagem *nagô* da cidade de Campo Grande – Mato Grosso do Sul, o *Ilê Axé Oyá Deyrá*.¹⁰¹

⁹⁸ Depoimento gravado em 19 de janeiro de 1974. Gravadora Continental.

⁹⁹ Ver, a respeito, o texto que acompanha a reprodução da foto de Dona Menininha, distribuída, em 1985, como cartão postal de lembrança de uma visita oficial à *Iyá*.

¹⁰⁰ Ver a reprodução da foto em que Valdemiro Baiano aparece nas festividades da obrigação em que entregou ao seu filho espiritual, Pedro Japonês, os paramentos relativos ao cargo de zelador de santo.

¹⁰¹ Ver a reprodução das fotos de iniciação de *Iyá Nice* e suas atividades no terreiro em Campo Grande.

Depois de sua gestão, que se encerrou em 1986 com sua morte, o *Ilê Omi Axé Iyámassê* foi comandado por sua filha biológica, D. Cleusa, dando continuidade à tradição de sucessão por linha de sangue que se mantém até os dias de hoje. O *axé* do Gantois, como costuma ser chamado em todo o país, é o responsável pela difusão da maior quantidade de terreiros de candomblé da linhagem *nagô*, em qualquer das regiões do país onde se pesquise. Grande parte desta difusão se deve à penetração de filhos e filhas iniciados à época da gestão de Dona Menininha.

Em 2007, por ocasião da morte de Valdemiro Baiano, uma nota de jornal eletrônico reafirma a importância dessa dispersão maciça ocorrida nos tempos de Dona Menininha.

*“Senti a solenidade na voz do amigo: a ventania antes do caos. Compreendi meu sentimento de vazio premonitório ao ser informada da morte do babalorixá Valdemiro de Xangô, na manhã daquela quarta de cinza (...) Os baianos Valdemiro (Valdemiro Costa Pinto, com e, apesar de ser chamado "Valdomiro") Joãozinho da Gomeia e Bobó de Iansã - viraram a cidade maravilhosa pelo avesso no início da década de 1960. (...) Valdemiro de Xangô, 77 anos, escuro, alto, rápido, imponente, filho do finado Cristóvão de Ogum e de Mãe Menininha, foi o mais importante babalorixá vivo de nossos tempos; situa-se dentre os principais sacerdotes da diáspora. A trajetória de Valdemiro paira muito além de dogmas religiosos. (...) A maioria dos terreiros de São Paulo descendem deste querido filho de Xangô, mais um porreta nos braços de Deus. Importante o registro, minha gente, pois a memória patropi é prá lá de tendenciosa e curtíssima.”*¹⁰²

¹⁰² Martins, C., Valdemiro Baiano, artigo disponível em www.folhadabahia.com.br, 2007.

4 – *ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ* de Salvador

Quando se desligou do *Ilê* de *Iyá Nassô*, por volta de 1894/1895, Dona Ana Eugênia dos Santos, a *Iyá Aninha*, e seu grupo de dissidentes foram abrigar-se junto ao terreiro de seu irmão de iniciação, *Obá Saniyá*, no local conhecido como Camarão, no Rio Vermelho.

Há uma versão da iniciação de *Iyá Aninha*, registrada por Santos que informa, embora de maneira meio confusa.

*“Iyánassô iniciou Aninha. Fez Xangô à Rua dos Caspitães, em casa de Maria Júlia Figueiredo (filha de Iyá Nassô), que chefiava a casa, junto com Marcelina da Silva (Obá Tossi) e tio Rodolpho Martins de Andrade (Bamboxê).(...) O Xangô de Aniha deu-lhe o nome de Obá Biyi.”*¹⁰³

Pela primeira parte da informação, *Iyá Aninha* teria sido iniciada pela própria *Iyá Nassô*. A segunda parte instala a dúvida se a nova *Iyawô* foi feita por Maria Júlia Figueiredo (chamada de *chefe da casa*) ou por Marcelina *Obátossi*. Há claramente aqui um confusão no registro de Santos, pois Marcelina *Obátossi* – de acordo com toda a tradição oral do *Ilê Iyá Nassô* e conforme registrado por Verger, em citação já discutida, foi a chefe da casa antes de Maria Júlia Figueiredo. A tradição oral do *Ilê* registra Dona Marcelina Obatossi como a iniciadora de *Iyá Aninha*.

Com certeza pode ter havido ajuda de Rodolfo Martins Andrade, o *Tio Bangboxê*, que veio da África com Dona Marcelina *Obátossi* e, pelo que informa a tradição oral da casa, sempre a auxiliou. Mas certamente a chefia era de Dona Marcelina e não de Dona Maria Júlia. Em que pese a confusão do registro de Santos, é certo que Dona Aninha saiu da casa na sucessão de Dona Ursulina, a *Tia Sussu*.

¹⁰³ Santos, D. M., *Historia de um Terreiro Nagô* : São Paulo, Max Limonad, p. 9.

Nascida em 1870, filha dos africanos de origem grunsi (ou gurunsi – etnia localizada na atual Burquina Faso), *Azambrió e Anió*, Doa Ana Eugênia dos Santos foi criada em constante contato com a vida do *Ilê de Iyá Nasô*.

Dona Stella Azevedo, *Iyá Odé Kayodê*, a atual detentora do cargo de chefia no *Ilê Axé Opô Afonjá* de Salvador, informa, em sua pequena e interessante obra, sobre os anos de Dona Aninha na Casa de Airá.

“[Marcelina Obátossí] *Deixara aos cuidados de Aninha a iniciação de Paula, filha de Oxun, esta foi feita por Obá Biyi. Aninha não esperava aquilo. Nada sabia do futuro. Obedeceu a ordem da Iyalorixá, exercendo assim, pela primeira vez, os difíceis misteres de Iniciadora. A partir do dia da feitura de Paula, Obátossí passou a chamar a filha, meio séria, meio divertida, de ‘minha mãe’. Aninha levava tudo por conta da amizade devotada pela Mãe de Santo. Esta (...) mandava à filha de santo que se acostumassem a idéia de ser Mãe. (...) Jogaram-se os búzios novamente, após o período de fechamento do terreiro pelo desaparecimento de Mãe Marcelina. Como nova Iyá foi apontada Maria Júlia Figueiredo, Oxum Ominiqué; era o tempo das Águas. (...) O caleidoscópio girava, girava, formando desenhos. Aninha, presente no terreiro, participando dos rituais mais secretose em contato com a Mãe de Santo, adquiria maturidade, sabedoria e segurança. Oxum Omoniqué deixou esta vida, rumo à Eternidade. Sucedeu-a Mãe Sussu, auxiliada pela experiente Obá Biyi.*”¹⁰⁴

E, complementa essa preciosa informação, com o registro da tradição oral do *Ile Opô Afonjá* referente a saída de Dona Aninha e seu grupo do *Ilê Iyá Nasô*:

¹⁰⁴ Azevedo, S.; Martins, C. *E Daí Aconteceu o Encanto*, Salvador : Edição do Axé Opô Afonjá, 1988, pp. 17-18.

“O tempo leva desta vida Mãe Sussu, estabelecendo-se o jogo da sucessão. Obá Biyi, diziam os membros da Comunidade Religiosa, deveria ser a Mãe de Santo; ora, se já era de fato e de direito, desde a época de tia Marcelina. ‘Há de ser Obá Biyi’, afirmou Mãe Bada, Olufã Deiy, também ela filha de africanos, anciã de grande saber. ‘Se não for Obá Biyi, saio do terreiro’ disse Tio Joaquim, Obá Sanyá, ele próprio Senhor da casa dedicada ao Culto dos Orixás, no ‘Camarão’. Irmãos de santo, a exemplo de Teófila, Fortunata, Fulô de Yemanjá, apoiavam os dizeres do velho tio: Já era vontade de minha mãe Marcelina (...) Na tarde na qual jogar-se-iam os búzios para a indicação da sucessora, Aninha, cansada, dormiu e teve um sonho (....) Obá Biyi, auxiliada por Oxalá, deveria partir imediatamente (...) Nada de guerras ou inimizades; nada de ambição e temosia. Apenas chamamento, vocação; estrada por terra, mar e ar. Ela não haveria de esquecer a Casa de Iyá nasô, sua gente... (...) Não existia mais Aninha. Daquele momento de resignação nascia Iyá Obá Biyi”.¹⁰⁵

Dona Aninha ficou na casa de Obá Sanyá até adquirir uma roça no bairro de Amaralina, na Rua Santa Cruz. Ela dividia seu tempo entre a roça e sua casa na rua dos Capitães, próximo ao mercado onde tinha sua afamada “quitanda”. Alí, ela comerciava com produtos vindos da África e com ervas para os cultos aos *Orixás*.

Grande conhecedora de todo esse universo, ela ganhou a confiança e credibilidade requeridas por cada vez mais promissores negócios do comércio. Logo sua situação financeira era, para os padrões da época, invejável e ela podia dedicar-se ao culto com mais intensidade.

Sabe-se, pela tradição oral da casa, que ela iniciou, após a saída do *Ile* de Iyá Nassô, provavelmente entre de 1900 e o ano de 1909, cerca de duas dezenas de filhas, tanto na roça da rua Santa Cruz, como no terreiro de Tio Joaquim Obá Sanyá.

¹⁰⁵ Azevedo, S.; Martins, C., *Op. cit.*, pp. 17-18.

Em 1909, ela vendeu o terreno da rua Santa Cruz e adquiriu, segundo as fontes orais sem ajuda financeira de ninguém, um sítio de cerca de 38.000 m², em São Gonçalo do Retiro, na localidade chamada Cabula. O sítio ficava no topo de uma grande colina e a região fora anteriormente vizinha a um dos quilombos que surgiram, no início do século XIX, próximos a cidade de Salvador. Na época da compra, o que restava eram poucas casas, distantes da metade da colina onde Dona Aninha instalou a nova casa de culto.

Em 1910, já morando na Ladeira do Pelourinho, comerciante de respeitada idoneidade, com uma extensa rede de aliados comerciais, participante importante da Irmandade de Nossa Sra. do Rosário e da Irmandade da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, inaugurou as novas instalações do *Ile Axé Opô Afonjá*, casa dedicada a seu *Orixá*, *Xangô Afonjá*, com a iniciação de Dona Agripina de Souza, filha de *Xangô Aganju*. Ela havia construído uma grande casa para abrigar o culto, com quartos para as filhas e filhos morarem enquanto estavam no terreiro ou quando tinham necessidade de abrigo. Daí em diante, foi erigindo tudo o que era necessário para seus *Orixás* e doando pedaços do terreno para que se instalassem seus filhos, filhas e seguidores em pequenas casas que eles mesmos levantavam.

Eventualmente, viajava para complementar obrigações de seus iniciados, fosse para as cidades vizinhas ou mesmo para o Rio de Janeiro, a capital do país, onde haviam se estabelecido à procura de meios melhores de vida, muitos de seus filhos e filhas. Nessas viagens, era comum ser acompanhada ou acompanhar seu irmão de santo, *Tio Joaquim* e manter contato com toda a comunidade nago da capital

Em 1927, após uma consulta a *Xangô*, onde recebeu, segundo a tradição oral, ordem para se afastar temporariamente da casa, Dona Aninha deixou seu terreiro aos cuidados de Dona Badá, Dona Fortunata e Dona Maria Bibiana do Espírito Santo, e partiu para o Rio de Janeiro, levando consigo o assentamento de *Oxalá*, conforme ordens de *Xangô*. Essas informações foram sempre repetidas por seu filho espiritual, Alberto José Lobo, o *Jinse* e por Dona Helena Moura, na época uma *abiã*. Ambos, ainda bem jovens, a acompanharam na viagem, na permanência de quase uma década na nova cidade.

Desde o início das atividades do *Ilê Axé Opô Afonjá* de Salvador, *Iyá* Aninha, determinou várias modificações de costumes para os moradores de sua comunidade: proibiu o uso de roupas rotas mesmo para os serviços internos da Casa; obrigou o uso de talheres para a alimentação individual, que antes era comum ser feita com as próprias mãos. Organizou os cargos rituais e instituiu seus detentores; ordenou que fossem usados os nomes de cargos e de iniciação para o tratamento de cada um no interior da roça. Além de medidas de organização e higiene, estabeleceu normas para o registro da história da casa, através do uso dos *cadernos de Iyawô*, que só podiam ser anotados e lidos pelas suas respectivas donas e pela *Iyá*. Para prevenir a perda das origens do idioma ritual, instituiu um curso de yorubá utilizando os conhecimentos daqueles que falavam as duas línguas. Queria que todos pudessem entender o que cantavam e rezavam. Encarregou Deoscoredes dos Santos, o Mestre Didi ainda garoto na época, de ensinar a todos, mesmo às irmãs e tias mais velhas.

Ela organizou a sua comunidade nos moldes do reino da cidade de *Oyó*, determinando tarefas e atribuindo títulos que começaram a estruturar e fortalecer suas relações externas. Estes cargos, renovados com a introdução do corpo de *Obás*, em 1936, eram assim ocupados em 1937.

Ilê Axé Opô Afonjá – Salvador – Lista de Cargos Rituais em 1937 ¹⁰⁶

Nome/ Apelido	Cargo ritual atribuído
Silvânia	Iyá Morô – Encarregada chefe das oferendas do Ipadê, juntamente com a Dagan.
Fortunata	Iyá Dagan – Encarregada das oferendas a Exu durante o Ipadê.
Maria do Bonfim	Otun Dagan – Assessora da direita da Dagan
Maria Bibiana do Espírito Santo (mais tarde, sucessora no cargo de <i>Iyalorixá</i>) – <i>Iyá Senhora</i> .	Ossi Dagan – Assessora da esquerda da Dagan
Vermelha	Iyá Olopondá – Responsável pelo quarto de Exu
Isidora	Otun Iyá Olopondá – Assessora da direita da Iyá Olopondá
Filhinha branca	Mabegan
Cantulina Garcia Pacheco (mais tarde, uma das sucessoras de <i>Iyá Aninha</i> no cargo de <i>Iyalorixá</i> da casa do Rio de Janeiro)	Iyá Egbé – Encarregada da comunidade – Mãe da Sociedade.
Vivi	Otun Iyá Egbé – Assessora da direita da Iyá Egbé
Nasi	Ossi Iyá Egbé - Assessora da esquerda da Iyá Egbé
Deoscorédes Maximiano dos Santos – Didi – (mais tarde <i>Alapini</i> – Chefe do Culto aos Egun na Ilha de Itaparica – BA)	Assogbá – Primeiro sacerdote do culto a Omulu
Alberto (Alberto ocupou dois cargos)	Otun Asogbá – Assessor da direita do Asogbá e Jinse (Jinse significa arauto, mensageiro, uma das funções entre as muitas que exerceu Pai Alberto).
Noêmia	Iyá Ogãlá – Dona Noêmia tinha a responsabilidade de cantar os candomblés.
Pinguinho	Ossi Ogãlá – Dona Pinguinho, dona de uma bela voz e de muito conhecimento de cantigas rituais, cantava o candomblé como faziam os ogãs.
Miúda	Otun Ogãlá – Assessora da direita da Iyá Ogãlá

¹⁰⁶ A lista de cargos, incompleta tal como colocada, foi informada cerca de cinquenta anos mais tarde (1987), de memória, por Alberto José Lobo, o *Jinse* da lista. Mais tarde, algumas correções foram feitas por *Iyá Cantu* – a Cantulina que aparece como *Iyá Egbé* na lista, a partir de anotações do seu “*caderno de Iaô*”. A prática de anotar, em cadernos, os fatos e costumes de suas vidas na “casa de santo” foi exigido por *Iyá Aninha* a todas as suas filhas e filhos, mas muitos não a mantiveram.

Em junho de 1935, na primeira festa de *Xangô* após seu retorno do Rio de Janeiro, onde deixou estabelecido o *Ilê Axé Opô Afonjá de Coelho da Rocha – Iyá Aninha* resolveu criar um corpo especial de titulados em torno da sua casa na Bahia: Os *Obás de Xangô*.

A criação desses cargos especiais serviu aos propósitos políticos de ligar aos candomblés, recém saídos de forte perseguição policial e ainda excluídos da sociedade branca, figuras proeminentes da cidade, aliando-os na luta pela liberdade de culto, já decretada pelo Presidente da República – segundo a tradição oral da casa, a pedido de Dona Aninha no Rio de Janeiro – mas ainda não alcançada na prática diária.

Desse modo, Iyá Aninha estabeleceu, com a anuência do *Orixá* patrono da casa, *Xangô*, os 12 cargos de *Obás* do *Ilê Axé Opô Afonjá* (chamados também de Ministros de *Xangô*). Os nomes dos cargos são ligados à tradição das funções exercidas no reino da cidade yorubá de Oyó e, evidentemente, têm pouco a ver com a função de proteção, principalmente política, que passou a ser exercida nos candomblés brasileiros.

Culturalmente, a criação dos cargos era consoante com a necessidade da recriação da corte yorubá de origem, onde o *Alaafin* e a necessidade social determinavam títulos a seus *Obás* (líderes masculinos) e suas *Iyás* (líderes femininas) da comunidade. Tais títulos indicavam chefias para o governo das cidades conquistadas pelo antigo Império, mas também para o exercício das muitas funções do governo: o Chefe de Polícia (*Obá Olugbon*), o Chefe Militar (*Obá Kankanfô*), as ou os responsáveis pelos preparativos e cuidados nos cultos aos *Orixás* (*Iyá Nasô*, do culto a *Xangô*; *Iyá Ogun*, do culto a Ogun), além de uma espécie de Inspetor do Reino, um enviado especial, o *Oju Obá* – o Olho do Rei.

A essas titulações escolhidas pelo *Alaafin* juntavam-se outras escolhidas pela sociedade e pela tradição, tais como a *Iyalodê* – Chefe das comerciantes dos mercados, escolhida pelas mais antigas e influentes mulheres em sua sociedade secreta – as *Geledés* – e o mais importante cargo de Chefe do *Oyó Mesi*, o Conselho das famílias fundadoras do reino.

Este importante Ministro, *Obá Xorum*, era também o chefe da família extensa considerada a fundadora do reino. As outras famílias se organizavam hierarquicamente, segundo a ordem de chegada e importância. A escolha do *Alaafin*, feita entre os três membros apontados por estas famílias reais, podia ser vetada pelo Chefe do Conselho.

Além das funções externas de defesa dos candomblés, os *Obás* do *Ilê Axé Opô Afonjá* criaram, ao longo dos anos, uma tradição de preservação de costumes internos, dos quais são hoje em dia os principais guardiões. Entretanto, de muitos desses títulos não há notícia a respeito das funções originais em África. O aportuguesamento dos nomes, ocorrido em várias gerações, contribuiu para que a identificação de cada uma das funções se tornasse ainda mais dificultada.

Ilê Axé Opô Afonjá – Salvador – Lista Inicial dos Obás de Xangô - 1936

Obás da Direita de Xangô (Têm direito a voz e voto) (Podem tocar o xére de Xangô)	Obás da Esquerda de Xangô (Têm direito apenas ao uso da voz) (Não podem tocar o xére de Xangô)
Obá Abiodun	Obá Onanxokum
Obá Are	Obá Aressá – Um título que compunha o de <i>Kankanfó</i>
Obá Arolu	Obá Elerin
Obá Tela	Obá Onikoyi
Obá Odofin	Obá Olugbon – Era originalmente o Chefe de Polícia do Reino.
Obá Kankanfó: Originalmente chefe dos exércitos – o Ministro da Guerra.	Obá Xorum – Originalmente era título do Primeiro Ministro do Reino. Cargo de propriedade da família. Chefe do <i>Oyó Mesi</i> , o Conselho que reunia os chefes das famílias fundadoras da cidade. O Conselho era o colégio de eleitores do rei.

Costa Lima expõe, a respeito dos *Obás* de *Xangô* do *Ilê Axé Opô Afonjá*, já então em 1960, na época de *Iyá Senhora*, 3ª ocupante do cargo de *Iyalorixá*:

*“No terreiro do Opô Afonjá, os Obás situam-se hierarquicamente numa categoria imediatamente superior à dos Ogãs. São, a rigor, Ogãs mais graduados no terreiro, por serem consagrados ao próprio patrono do Axé, Xangô Afonjá. (...) Vimos, entretanto, que a distinção entre os Obás da esquerda e da direita está definida por uma ideologia que assenta precisamente na concepção de preeminência da mão direita sobre a esquerda em muitas culturas africanas, inclusive a ioruba. A distinção, na sua forma ritual – os Obás da direita podendo tocar no xére de Xangô – acarreta um impedimento ritual dos Obás da esquerda, que não possuem esse direito. (...) Aos Obás de Xangô cabe a responsabilidade de ajudar financeiramente à Ialorixá nas obrigações religiosas do terreiro ... (...) Assim, um Obá deve contribuir financeiramente – com uma quota que é às vezes determinada pela Mãe-do-Terreiro, quando, então, é igual para todos os Obás...”.*¹⁰⁷

Mãe Senhora, a *Osi Dagan*, da Lista de Cargos, quando assumiu a chefia do *Ilê*, criou mais 24 cargos de *Obá*, atribuindo a cada um dos já existentes auxiliares para o lado direito e para o esquerdo, uma antiga tradição cultural do reino dos *oyós*. Este aumento permitiu que a nova chefia nomeasse uma quantidade maior de colaboradores do terreiro e de fiéis seguidores seus, o que, de certo modo, esvaziou a influência da senioridade dos primeiros indicados por Dona Aninha. O quadro de *Obás*, foi organizado como se segue.

¹⁰⁷ Costa Lima, V. *Os Obas de Xangô*, In. Coelho, R. (org.) *Oloorisa – Escritos sobre a Religião dos Orixás*, São Paulo : Editora Ágora, 1981, pp. 103-104.

Ilê Axé Opô Afonjá – Salvador - Lista dos Obás de Xangô (Atual)

Obás da Direita de Xangô (Têm direito a voz e voto) (Podem tocar o xére de Xangô)	Obás da Esquerda de Xangô (Têm direito apenas ao uso da voz) (Não podem tocar o xére de Xangô)
Obá Abiodun Otun Obá Abiodun e Osi Obá Abiodun	Obá Onanxokum Otun Obá Onanxokum e Osi Obá Onanxokum
Obá Até Otun Obá Até e Osi Obá Até	Obá Aressá Otun Obá Aressá e Osi Obá Aressá
Obá Arolu Otun Obá Arolu e Osi Obá Arolu	Obá Elerin Otun Obá Elerin e Osi Obá Elerin
Obá Tela Otun Obá Tela e Osi Obá Tela	Obá Onikoyi Otun Obá Onikoyi e Osi Obá Onikoyi
Obá Odofin Otun Obá Odofin e Osi Obá Odofin	Obá Olugbon Otun Obá Olugbon e Osi Obá Olugbon
Obá Kankanfó Otun Obá Kankanfó e Osi Obá Kankanfó	Obá Xorun Otun Obá Xorun e Osi Obá Xorun

5 – *ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ* do Rio de Janeiro

Chegando ao Rio de Janeiro, no final de 1927, Dona Aninha alugou uma casa à rua Alegre, na Zona Norte da cidade, onde morou por um bom tempo, abriu uma pensão para servir almoço a trabalhadores na rua Camerino, próximo à Praça Mauá e estreitou os laços já estabelecidos anteriormente com diversas comunidades afrodescendentes, através de algumas de suas filhas de santo e das freqüentes viagens anteriormente realizadas.

Sabedoras de sua presença na cidade, várias das iniciadas de santo, principalmente as de João *Abedé*, que havia falecido recentemente, pediram então que ela, não só participasse das cerimônias funerárias ainda inconclusas, mas que as tomasse como filhas, através das necessárias renovações de obrigações. Neste grupo, se incluiu o Professor Agenor Miranda, um antigo filho espiritual de Dona Aninha, iniciado ainda criança em Salvador, que havia se tornado um filho de João *Abedé* e que se transformaria, mais tarde, em um dos mais respeitados conhecedores do oráculo de *Ifá*.

Na cidade, depois de fazer obrigação para muitos em condições pouco habituais, batendo candomblé na palmas das mãos para não ser perseguida pela polícia e reclamações de vizinhos, em dois ou três endereços diferentes – Rua Alegre, próximo à Tijuca; Rua Barão de Mesquita, bem próximo do Quartel da Polícia Militar, onde realizavam o culto em um sobrado – o grupo resolveu aceitar o oferecimento de Dona “Filhinha Branca”, uma filha de Oxum, cujo apelido a diferenciava da outra Filhinha, a de pele escura, e fazer o ciclo das Águas de *Oxalá* em um terreno de propriedade dela e que ficava no então longínquo São João de Meriti, próximo a uma estação de trem chamada Coelho da Rocha.

A propriedade de Dona Filhinha beirava um riacho; havia uma ou duas casas de moradores na rua da estação e o restante era mato, inclusive o próprio terreno. A viagem de trem, partindo da Estação da Central do Brasil, durava cerca de duas horas, mas assim mesmo era diária. A situação, apesar de penosa, era mais tranqüila do que aquela ansiedade das visitas policiais que ocorriam no centro da cidade, só aliviada por pequenas gorjetas e negociações. A liberdade de religião era lei para muito poucos.

Na primeira viagem, depois de passarem os dois primeiros dias limpando o terreno e dormindo em cabanas de palha improvisadas, as valorosas integrantes do grupo fizeram construir, pelos poucos homens que as acompanhavam, uma pequena casa de chão batido e telhado de zinco, com um tapume de madeira onde ficava a cozinha, dois quartos em alvenaria e um pequeno barracão coberto de palha de palmeiras que se iluminava por candeeiros. Separaram um dos quartinhos da casa para colocar os assentamentos de *Oxalá* da *Iyá* e se sentiram então donas do mundo. Podiam realizar suas três semanas de festas das Águas sem problemas. Estava criado o que ficou conhecido como o *Pavilhão Obá*.

Organizaram um sistema de revezamento para não deixar a casa sem ninguém e viajavam em grupos, diariamente balançando na Maria Fumaça, até a cidade para seus trabalhos habituais e voltavam à noite, para se banhar com a água gelada do riacho, rezar aos pés de *Oxalá* e dormirem exaustas, espalhando esteiras no chão batido do barracão coberto de palha. Mas estavam satisfeitas com a realização e se sentiam, segundo nos informa Dona Helena Moura, *donas do mundo*.¹⁰⁸

¹⁰⁸ A presença de Dona Helena Moura e de Alberto Lobo no grupo fundador da casa é atestada por uma antiga foto reproduzida em anexo.

Satisfeito, e muito, ficou também *Oxalá* que, ao final das três semanas de obrigações e festas mandou avisar ao grupo que podiam ir construindo em volta porque ele, por sua vontade, dali não sairia mais. Era o início da fundação do *Ilê Opô Afonjá* do Rio de Janeiro. Sob a proteção de *Xangô Afonjá* e por vontade de *Oxalá*, que permanece no mesmo quarto até hoje, saindo de lá somente para o *balué*, onde fica na primeira parte do ciclo anual das Águas, ou quando é necessário fazer alguma reforma no que é hoje um dos maiores e mais belos terreiros de candomblé da Baixada Fluminense.

No início de 1935, Dona Aninha entronizou sua filha Agripina de Souza no cargo de *Iyalorixá* da casa, já então organizada e com algumas dezenas de filhas iniciadas, inclusive pela própria futura comandante, e partiu para Salvador, sempre carregando *Jinse*, seu “filho branco”, ou “o branco de Aninha”, como era chamado pelas comerciantes nos mercados da Bahia. Na cidade, deixou aos cuidados de seus parentes e de *Iyá* Agripina, a menina que trouxera e já se fizera moça: Dona Helena de Moura.

Ela deixou ordens para que cuidassem do assentamento de *Oxalá* com carinho, pois ele, como esteio que era e por vontade própria resolvera ficar na casa: *Kajapricú* recusou-se a voltar a viajar.

Em 1936, Dona Agripina assumiu a chefia da casa sem contestações. Era uma pessoa alegre e que adorava crianças a sua volta. As rodas de seu candomblé sempre eram cheias de meninos e meninas, parentes ou não das filhas da casa. Fora iniciada para *Aganju*, uma qualidade de *Xangô* muito decidida e irrequieta. Os seus filhos e filhas ainda vivos informam que ela possuía grande doçura de trato e que jamais brigava sem acariciar depois e, sempre cercada de irmãs, conduziu a casa até o final, em paz e alegria. Foi a responsável pela construção do antigo barracão de festas públicas e dos cômodos que ainda hoje compõem grande parte da casa.

Ela faleceu, segundo informação do *Ogã* João dos Santos,¹⁰⁹ em 23 de dezembro de 1966, em Brasília, para onde havia viajado em função das obrigações de fundação do terreiro de uma de suas filhas.

Desde o início de 1949, uma outra iniciada de Dona Aninha, a *Iyá* Cantulina Garcia Pacheco, iniciada para *Airá Intinle*, freqüentou regularmente o terreiro de Coelho da Rocha. Iniciada no terreiro de Salvador, em 1936 após a volta da *Iyá* a cidade, ela era neta biológica de *Obá Saniyá*, o irmão de santo que tanto ajudara na criação do *Ilê* da Bahia e a quem Dona Aninha prometera que cuidaria da vida espiritual da neta. Dona Cantu, como era conhecida, havia recebido uma educação rígida na família de seu pai de criação, o tenente Pacheco, a quem havia sido confiada quando era ainda uma criança. O tenente a adotou, registrou-a como filha e a educou.

Austera e disciplinadora, Dona Cantulina não gostava das liberalidades que a alegria de sua irmã mais velha proporcionava aos seus filhos. Acreditava na hierarquia e qualquer falha nesta era considerada por ela como um desrespeito para com o culto, com os *Orixás* e com os cargos que as pessoas ocupavam.

Séria e sincera, Dona Cantu deixava claro as suas opiniões e, não raro, se aborrecia com os seus “sobrinhos” e até mesmo com sua irmã mais velha. Não raro também, chamava a atenção para o que considerasse errado no procedimento ritual, pois que, para ela, ensinar era uma obrigação.

¹⁰⁹ Augras, M.; Santos, J., Uma Casa de Xangô no Rio de Janeiro, In. *Dédalo*, separata n. 24, 1985, publicada pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

Quando da morte de Dona Agripina, *Xangô* – em uma consulta ao oráculo – apontou Dona Cantulina para o cargo de *Iyalorixá* e uma boa parte dos filhos e filhas de santo da antiga *Iyá* se rebelou, afastando-se da casa. Assim, a gestão de Dona Cantulina começou e terminou com poucos filhos na roda. Ela dizia sempre preferir a qualidade à quantidade e, durante os 22 anos – 1967 a 1989 – que ficou no comando da casa, iniciou exatamente 22 pessoas, entre *Ogãs*, *Iyawôs* e *Ijoyês*. Deu obrigação de tempo de iniciação em algumas poucas pessoas de fora de sua casa; uma delas, Dona Gisele Cosard, conhecida como *Omindarewá*, a francesa, que fora iniciada no Benim e tinha uma linda casa de culto na subida da Serra de Petrópolis.

Apesar dos poucos filhos, a política austera que implantou e a exigência de respeito ao seu cargo e aos costumes internos na casa a fizeram reconhecida como uma das grandes conhecedoras do culto e, em 1986, no seu aniversário de 50 anos de iniciada, quando seus filhos prepararam uma festa para cerca de 500 pessoas, foram surpreendidos com o comparecimento de mais de 2.000 pessoas para comemorar e homenagear *Airá* e sua filha.

O rei não pode dançar, de tão pouco espaço que sobrou à frente de seu trono; havia gente espalhada em todos os cantos dos quase 2.000 m² de terreno e construção. Ela foi agraciada com o título de cidadã carioca e a Prefeitura da cidade de São João de Meriti mandou asfaltar as vias de acesso ao terreiro para a ocasião.

Em 1989, Dona Cantulina sofreu com uma catarata que quase a cegou e um problema pulmonar grave que a fez desistir do comando da casa. Mandou pedir a *Xangô* que a liberasse das funções e das lutas políticas familiares que travava há vários anos com os filhos de sua antecessora.

Seu pedido foi aceito em um jogo de búzios realizado por Dona Stella do *Ilê Axé Opô Afonjá* de Salvador e ela resolveu viajar de volta para a sua terra natal, onde queria morrer perto de pessoas ligadas a sua antiga família. Dona Cantulina, iniciadora do autor desta tese, faleceu antes de completar 105 anos e seus poucos filhos e inúmeros admiradores sempre lhe dedicaram o respeito e a admiração que merecia e exigia.

A sucessão na liderança da casa foi resolvida aos pés de *Xangô Afonjá*, no *Ilê* de Salvador, com uma nova interveniência de *Iyá Stela*. A escolhida foi a atual *Iyalorixá*, Dona Regina Lúcia, filha dileta de *Iemanjá* e uma das primeiras iniciadas por Mãe Cantu. Ela havia ficado no comando da casa desde a volta de *Iyá Cantu* a Salvador.

Iyá Regina, professora aposentada, transformou-se em uma grande engenheira reformadora da casa, tanto na parte física quanto na parte dos costumes e, sem a oposição dos mais antigos, mais nova e com mais energia que sua antecessora, realizou até agora inúmeras iniciações, enchendo a casa de filhos e filhas, fazendo-a voltar aos dias mais agitados de Dona Agripina.

6 – ILÊ ALAKETU OMISEUN de Campo Grande

No início da década de 1970, Dona Menininha do Gantois deu obrigação de tempo de iniciação a Valdemiro Costa Pinto, filho de *Xangô*, que fora iniciado na linhagem jeje-efan em 1933, por Cristóvão, segundo informação de Prandi. A mudança propiciada pela obrigação conduzida por Dona Menininha modificou a dinâmica dos candomblés paulistas e curitibanos.

*“Ainda na Bahia, mas já com casa em Obárama (embora nunca tenha se desligado do Oloroquê, até morrer, poucos anos atrás), Cristóvão iniciou, em 1933, Valdemiro Costa Pinto, Valdemiro de Xangô, popularmente chamado Baiano, e que virá a ser figura importante na etapa de consolidação do candomblé queto em São Paulo. (...) Já no final dos anos 1960, outras casas fundadoras foram chegando: Valdemiro de Xangô, Baiano, já citado, abriu casa por pouco tempo em São Paulo, mas manteve a de Caxias, no Rio, e mesmo depois, só com a roça do Rio, permaneceu residindo em São Paulo. Por volta de 1970, o efã Valdemiro Baiano passou a fazer parte da família-de-santo queto do Gantois. Este fato, nos anos seguintes, fez mudar muita coisa no candomblé de São Paulo.”*¹¹⁰

Os reflexos da mudança de Valdemiro de Xangô para o *axé* do Gantois iriam chegar até Campo Grande, em Mato Grosso do Sul, no final do século XX, através de um iniciado seu: Luiz Antônio Assumpção, de *Oxóssi*. Mas antes, passaria por São Paulo e por um filho de Valdemiro Baiano, Pedro Japonês.

¹¹⁰ Prandi, R., Linhagem e Legitimidade no Candomblé Paulista : Revista Eletrônica África, maio/2007, p. 7. Segundo a informação de Prandi em confronto com a de Cléo Martins, conforme nota 101, Valdemiro Baiano teria três anos de idade quando foi iniciado por seu Cristóvão, no ano de 1933.

Luiz Antônio teve suas primeiras manifestações de incorporação quando ainda era um adolescente, em um terreiro de umbanda da cidade de São Paulo, onde nasceu. Tendo passado por diversos terreiros e tentado a via do kardecismo por um tempo, acabou por ser iniciado em uma pequena casa de candomblé do bairro de São Miguel Paulista, da qual não guardou nem o nome. A Mãe de santo, segundo ele, era muito boa pessoa, mas não sabia o que fazer direito e ele sofreu muito com doenças depois da obrigação com ela.

Eventualmente ele foi levado por um amigo que era filho de *Xangô*, a uma casa de candomblé jeje-nagô em Muritiba, na Bahia. Lá ele se iniciou uma segunda vez. Uma iniciação para *Oxossi* e também para *Oxum*. Logo depois, com o falecimento de seu amigo, ele passou a se sentir muito mal quando ia ao *axé* de Muritiba, até que parou de ir até lá. Por esta época, vivia profissionalmente de atender a clientes espirituais em um pequeno terreiro na Cidade Líder, São Paulo e estava procurando alguém com quem pudesse completar suas obrigações de tempo de iniciado.

Então, foi levado por um outro amigo até a residência de Valdemiro Baiano, que morava em São Paulo, mas tinha uma casa de candomblé no Parque Fluminense, Município de Caxias no Rio de Janeiro. No jogo de búzios que Valdemiro fez, foi exigida uma nova iniciação para acertar os erros da primeira. Luiz Antônio atendia a clientes jogando búzios e já havia sentido que o seu caminho seria mesmo este apontado por Valdemiro Baiano. Além disto, Valdemiro de *Xangô* era do *axé* do Gantois, o que era uma grande diferença de legitimidade e prestígio a ser usada e o que determinou finalmente sua decisão.

Prandi, a respeito da influência desses conceitos de legitimidade e prestígio na base dos candomblés paulistas, informa.

*“Característica importante do candomblé é a ênfase na origem religiosa, a importância atribuída ao conhecimento da genealogia religiosa do iniciado, a valorização da tradição. (...) Candomblé sempre foi identificado com tradição, e como tal se forjou como objeto da ciência, desde Nina Rodrigues no final do século passado, o qual estudava preferencialmente o terreiro do Gantois (que mais tarde seria chefiado por Mãe Menininha, a mais famosa mãe-de-santo de todos os tempos) exatamente pelo fato de poder creditá-lo como um terreiro de origem africana "legítima", autêntica. E este tem sido desde esses velhos tempos o grande drama do candomblé: quem é mais legítimo, mais antigo, mais autêntico, mais tradicional?”*¹¹¹

Pressionado por essas concepções culturais e mercadológicas vigentes, Luiz Antônio, depois de um tempo para arranjar o dinheiro suficiente para as obrigações, partiu para o Rio de Janeiro, onde ficou por quase três meses e, além de ser iniciado, aprendeu muitas coisas que não sabia a respeito do culto e da vida dentro do candomblé.

Durante os sete anos seguintes, ele frequentou com pouca assiduidade o terreiro de seu pai em Caxias e, através do dinheiro que ganhava com o jogo de búzios e as obrigações que fazia para seus próprios clientes, comprou o terreno onde já construía uma pequena casa para fazer seu candomblé. Logo depois, desligou-se da casa de Seu Valdomiro e foi fazer uma obrigação de inauguração de seu terreiro com um filho deste, que tinha um candomblé na cidade de São Paulo e poderia lhe dar uma melhor assistência: Pedro de *Oxaguiã*, o Japonês.

Depois de inaugurado o seu barracão, ele começou a tocar regularmente e a atender seus clientes na nova casa de santo. Entre seus clientes habituais havia uma senhora que tinha uma aparentada em Mato Grosso do Sul e, certa vez a trouxe para que ele jogasse búzios. Nesse jogo, descobriu que a pessoa tinha uma filha doente e ela mesma sofria de alguns problemas nervosos que nunca se curavam. Viu também que a solução não era de medicina, mas espiritual. Disse-lhe que não sabia como resolver o problema, uma vez que ela não tinha tempo para ficar em São Paulo e fazer o que era necessário.

¹¹¹ Prandi, R., *Op. cit.*, p. 3.

Uns dois meses depois, ele recebeu um telefonema de Mato Grosso do Sul, no qual a cliente lhe pedia que fosse até Campo Grande para ver se podia dar um jeito nos seus problemas e os de sua filha. Garantia-lhe as passagens aéreas de ida e volta e se comprometia a hospedá-lo em sua casa enquanto ele pudesse ficar. Ele pediu uma importância pelo tempo que iria ficar sem jogar em São Paulo e ela, se propôs a pagar e lhe garantiu que em Campo Grande atenderia mais clientes do que se ficasse em São Paulo. Depois da concordância dele em viajar, ela mandou-lhe as passagens e depositou a importância combinada em sua conta bancária.

Na primeira vez que viajou a Campo Grande, passou duas semanas e tratou dos problemas espirituais da cliente e de sua filha, além de ter usado a casa para atender muitas outras pessoas que a cliente lhe trouxe para que jogasse e fizesse pequenas obrigações e limpezas espirituais. Na segunda vez, ele viajou já por sua conta e ela lhe propôs que viesse pelo menos umas duas ou três vezes por ano e os dois poderiam então montar uma casa de candomblé, com ele à frente e ela tomando conta nos períodos em que ele tivesse que voltar a São Paulo. Ele consultou seus búzios e concordou em fazer o combinado.

Logo, a clientela de Campo Grande aumentou de tal modo que já não podia atender nas duas cidades. Em São Paulo, as coisas não iam bem porque sua mãe biológica passou a morar dentro da casa de candomblé e ele se sentia sem liberdade ao lado dela. Assim, fechou um outro trato com a sua amiga de Campo Grande: iria se mudar para a casa dela, onde havia um grande terreno vazio, e ambos construiriam um terreiro de candomblé, onde ele ficaria como Pai e ela assumiria o cargo de Mãe pequena. Desse modo, ela poderia aprimorar seu aprendizado e ele teria mais sossego, sem a mãe por perto e descanso, sem as viagens constantes.

Em 1998, mudou-se para Campo Grande e veio morar na casa da amiga. O terreno era bem grande e logo começaram a construir, basicamente com o dinheiro que ele conseguia com os clientes, as instalações para o candomblé. No ano de 2000, fez uma primeira inauguração do candomblé, com a rápida iniciação da filha de sua amiga, como *ekédi*. A partir daquele ano, trouxe de São Paulo algumas vezes, seu Pai de Santo, o Pedro Japonês, para plantar o *axé* do novo candomblé, ajudá-lo a dar obrigação para seu *Oxóssi* e iniciar um filho de *Ogun*, com o qual inaugurou a nova casa.

Depois disso, começou a tocar candomblé somente em Campo Grande e passou a casa de São Paulo a um filho de santo, embora fosse eventualmente até lá para fazer algum serviço para antigos clientes e para complementar as obrigações de seu filho.

Em 2005, seu pai, Pedro Japonês, faleceu em um acidente automobilístico, quando viajava para atender a um dos seus inúmeros compromissos religiosos.

Em 2006, Pai Luiz Antônio, a esta altura com cerca de umas três dezenas de filhos de santo em Campo Grande, foi internado pela primeira vez com uma infecção pulmonar que viria a matá-lo em 2007. Antes de falecer, enfraquecido pela doença e de cadeira de rodas, ele deu a obrigação de sete anos de iniciação ao seu primeiro filho de *Ogun*.

Atualmente, a casa de candomblé criada por Luiz Antônio não pertence mais a mesma linhagem *nagô* aonde nasceu. Sua filha de santo, amiga e sucessora, mudou de linhagem familiar ao fazer as obrigações de renovação de iniciação, antes de reabrir a casa após as cerimônias fúnebres. A casa que ele construiu e todos aqueles que dela ainda fazem parte agora são da Nação Jêje Marrin.

A atuação de Luiz Antônio em Campo Grande, por mais séria e correta que possa ter sido, não frutificou no terreiro que ele construiu. A noção da importância da raiz *mais legítima, mais antiga, mais autêntica, mais tradicional*, um dos motivos culturais e mercadológicos que haviam motivado a sua iniciação e que custosamente acumulou, foi completamente abandonada na transição, por sua sucessora.

7 – *ILÊ AXÉ OYÁ DEYRÁ de Campo Grande*

Dona Maria Eunice Pereira, A *Iyá Nice* fundadora do *Ilê Axé Oyá Deyrá* de Campo Grande, é natural do Rio de Janeiro e foi criada no interior do Estado de São Paulo. Ela estudou em Bauru, onde se formou em Enfermagem e praticou sua profissão por 25 anos na Beneficência Portuguesa, antes de se aposentar. Casada com um médico, ela sempre foi praticante do kardecismo e realizadora de atividades assistenciais. Participava, desde jovem, de programas sociais de amparo a crianças, ensinando às mães, ajudando como uma verdadeira agente de saúde, nas periferias de sua cidade e mesmo, mais tarde, em projetos do Hospital e da USP.

Em meados da década de 1964, ela começou a sofrer de dores de cabeça constantes. Em princípio, tentou o tratamento médico para enxaquecas, mas logo descobriu que seus males eram mais do que físicos e só faziam aumentar. Sua mentora espiritual no kardecismo disse-lhe que procurasse a religião do “bate pé”, como chamava o candomblé. Ela relutou um pouco, mas depois optou por seguir o conselho: partiu logo para onde considerava que estivesse a fonte da coisa toda.

Pegou a estrada junto com o único dos oito irmãos biológicos que não era contra sua idéia e foi parar em Salvador, a procura de um candomblé que pudesse iniciá-la. Ela não conhecia ninguém e nem mesmo sabia os nomes das casas, mas um motorista de táxi a levou até o Gantois, aonde, depois de três dias de idas e vindas, deu uma gorda gorjeta a um *Ogã* e conseguiu uma entrevista para jogar búzios com Dona Menininha.

Dona Menininha, depois de olhar os búzios, disse o que ela já sabia: sua cabeça estava precisando ser iniciada: *Iyemanjá* e *Iyansã* queriam obrigações. Ela perguntou então para quando podia ser e a Velha Senhora do Gantois respondeu-lhe com outra pergunta. *Tem dinheiro para fazer o santo?* Sem se abalar, ela disse que sim. E assim nasceu a *Yemanjá* de Dona Nice, que, na verdade, carrega também uma *Iansã*, além de continuar a trabalhar espiritualmente com sua mentora do kardecismo.

Iyá Nice voltou para sua terra, reuniu seu dinheiro, vendeu seu fusca quase de estimação e partiu para Salvador. Quase três meses depois, em novembro de 1976, voltou para sua casa já iniciada e começou a dar consultas. Ela viajou eventualmente à Bahia, para as obrigações de tempo de iniciada, até a morte de sua mãe de santo, em 1986. Era, então, uma filha de santo do maior e mais famoso terreiro de candomblé do país, filha de Dona Menininha do Gantois; e isto lhe granjeou uma fama com a qual não contava. Era mais do que esperava quando saiu para tratar de uma dor de cabeça, que por sinal desaparecera assim que entrou para fazer as obrigações.

Ela instalou um terreiro em sua casa, na cidade de São José do Rio Preto e começou a praticar, juntamente com seus novos adeptos, o candomblé que aprendera no Gantois, movida pela mesma força assistencial que sempre a acompanhou. Cobrava de alguns que tinham um pouco mais e auxiliava como podia aos muitos que nada tinham. Sua relação com os *Orixás* tinha um enfoque cultural diferente daquele que vigorava na sua casa de iniciação. Ela não estava ali porque obrigada por ligações ou heranças familiares, nem por uma imposição mercantil de especialização profissional, mas porque a iniciação a havia livrado de uma doença. Seu enfoque religioso, embora tivesse uma base no *axé* do Gantois, era o assistencialismo contido na doutrina de Kardec.

Sua família – a mãe e sete dos oito irmãos – começou então uma campanha velada e carregada de preconceitos contra sua nova postura: kardecismo e assistencialismo eram coisas aceitáveis para uma família branca e católica, mas aquele negócio de candomblé, junto a pessoas de baixa renda e, ainda por cima, negras, era outra; não ficava bem para a ex-mulher de um médico.

Por volta de 1980, já sozinha sem marido, começou a se preocupar em mudar da cidade somente para deixar de se irritar com os comentários da família. Em princípio pensou em ir para Brasília, onde tinha alguns amigos. Depois, tendo visitado a cidade de Campo Grande, para atender espiritualmente a uma irmã de santo da casa do Gantois, resolveu mudar-se para a capital de Mato Grosso do Sul.

Resolutamente como sempre, ela reuniu o que tinha dentro do carro e colocou o pé na estrada. Primeiro, aportou na casa de sua irmã de santo e, logo depois, quando procurava um terreno para comprar e construir uma casa, ganhou um de presente de uma cliente adoentada a quem tinha atendido sempre sem cobrar.

Ela já conhecia o local porque costumava plantar lá as ervas de que precisava. Logo que se adaptou, fez construir – sempre com o dinheiro ganho nas consultas, trabalhos espirituais, em sua aposentadoria e em seus projetos assistenciais no HC da USP – as pequenas casas para os assentamentos necessários e uma grande casa para os atendimentos de sua mentora no kardecismo.

Ainda hoje, ela viaja para São Paulo, onde participa regularmente de projetos sociais no HC da USP e, sempre que pode, aproveita a viagem para visitar os parentes no interior. Mas sua rotina de vida está ligada a iniciações, obrigações e trabalhos espirituais que faz para seus clientes e para alguns pais e mães de santo que lhe requerem viagens pelo interior do Mato Grosso do Sul e de São Paulo.

A casa é ponto de referência no bairro onde está situada, contribuindo para o atendimento de carências sociais diversas, que vão desde o abrigo e tratamento espiritual para jovens iniciantes no uso de drogas, até a distribuição gratuita de remédios conseguidos junto ao HC em São Paulo. Em fevereiro de 2008, sua casa foi escolhida por uma ONG internacional para a implantação de uma creche comunitária.

A Casa de *Iyá Nice*, fundada em 1980, é a mais antiga que existe na cidade, dentro da linhagem dos *nagôs* que começaram na Casa de Ayrá, o *Ilê de Iyá Nasô* e fazem, desse modo, sobreviver ainda suas tradições culturais no Centro Oeste do país.

QUARTA PARTE

DISPERSÃO E TRANSFORMAÇÃO

1 – Pai Alberto e o pombo de *Ossain*

Por volta de 1975, Pai Alberto era o braço direito de Dona Cantulina no *Ilê Opô Afonjá* de Coelho da Rocha. Ele e Dona Helena Moura eram pessoas do convívio diário da velha e saudosa *Iyá*. Dona Helena morava em um quarto, dentro do *Ilê* e Dona Cantulina, em uma casa que ficava ao lado do terreiro, mas que era de sua propriedade. Pai Alberto, quando não era necessário que ficasse no terreiro para alguma obrigação, morava num quarto do apartamento alugado por seu irmão mais velho, no bairro de Maria da Graça, no Rio de Janeiro.

Dona Cantulina estava com 75 anos de idade nesta época, Pai Alberto, de quem todos diziam que escondia a idade, dizia sempre ter *60 e poucos anos* e Dona Helena confessava seus 70 anos, sem nenhuma contestação dos mais antigos. Há mais de 35 anos, Pai Alberto ia até Coelho da Rocha toda quarta-feira ao final da tarde, para ajudar a colocar o *amalá* nos pés de *Xangô*. Nessas visitas, ele recebia as orientações da *Iyá* sobre o que o terreiro precisaria para os dias seguintes e saía de lá para executar o que fosse necessário e estivesse ao seu alcance.

Sua cabeça era dedicada a *Ibeji*, os gêmeos míticos, consideradas as crianças do candomblé e que, geralmente, são apresentados como irrequieten e traquinas. Pai Alberto não negava sua filiação. Sempre lhe acontecia ou, como ele dizia, *seus parentes* (os gêmeos) faziam acontecer, coisas inusitadas; como se alguma criança dirigisse impusesse uma vontade por cima dos eventos da vida real.

Muitas vezes, ganhava presentes sem pedir ou por apenas insinuar que algo era bonito. Quando queria alguma coisa, acabava por consegui-la. Era especialmente ligado a *Oxun* e a *Omulu* e chegara mesmo a providenciar, para manter o brilho das festas dedicadas a eles, uma caderneta de poupança para cada um, na qual acumulava com dedicação as poucas sobras do parco salário de funcionário que recebia.

No início do Governo Collor ficou decepcionado com a retenção dessas suas parcas economias que, de resto, nunca conseguiu recuperar.

Aos sábados, ou quando era necessário, ele convocava alguns de seus aprendizes para irem “*catar folhas*” para as cerimônias. Dessa forma, ensinou a algumas dezenas de adeptos, não só de sua casa de culto, mas também de outras casas da comunidade: andando com ele pelo Alto da Boa Vista, na Floresta da Tijuca, e por todos os lados onde havia andado anteriormente com *Iyá Aninha*.

Quando havia necessidade grande transporte, ele conseguia a ajuda necessária levando algum aprendiz às compras dos animais dos sacrifícios e para participar de algumas de suas funções, para aprender e, segundo ele, porque “*uma mão lava a outra*” e poderia algum dia precisar ensinar a alguém.

Sempre conversava muito sobre as histórias do candomblé e principalmente sobre a do *Ilê*. E ele tinha muitas histórias que dariam um livro. Além das folhas rituais, ele era profundo conhecedor de mitos dos *orixás*, além de saber a localização de todo tipo de lojas – do que quer que fosse – e, principalmente, das igrejas, no Rio de Janeiro ou de Salvador. Parecia ter estado sempre andando pelas cidades e parecia conhecer todo mundo.

Certo final de tarde de uma sexta-feira, subia em direção ao *Ilê* para um *Olubajé* que começaria naquela madrugada e iria até a festa da noite do sábado. Levava as folhas que tinha colhido pela manhã e, aproveitou uma carona, para passar por um aviário que ficava no caminho. Ele queria comprar um galo para oferecer em nome de um amigo que estava doente. Escolheu com cuidado e mandou embrulhar o animal, não sem antes regatear muito o preço. Como sempre, o dono da loja cedeu à vontade misteriosa dos gêmeos e fez o desconto.

Antes de sair, Pai Alberto se encantou com a beleza de um pombo que tinha as penas de um cinza meio esverdeado e finalmente lembrou de comprá-lo para oferecer a *Ossaiyn*, o Dono das folhas, de quem ele era auxiliar e devedor. Mas, depois de negociar o desconto que sempre acabava por obter, Pai Alberto só queria levar o pombo para dali a quinze dias e se ofereceu para pagá-lo na hora, desde que o mantivessem lá na gaiola até o final de semana determinado.

O dono da loja, já ansioso para fechá-la, querendo se livrar da obrigação do desconto já acertado, resolveu desembaraçar-se logo do negócio. Imediatamente, inventou uma nova regra incompreensível no mercado: só poderia vender se o pombo fosse levado de uma vez. Ele não poderia guardá-lo, mesmo fosse pago com antecedência. Pai Alberto resolveu deixar o pombo de lado e, agradecendo por tudo, foi saindo porta a fora.

Quinze dias depois, no sábado de manhã cedo, ele saiu direto para a loja na esperança de ainda achar o pombo de *Ossaiyn*, antes de ir para Coelho da Rocha. Ao entrar, percebeu algo estranho no ar e, depois de observar um pouco, notou que as imensas gaiolas do aviário estavam todas vazias. Era algo inusitado! Só havia uma gaiola com ave. Na realidade, só havia o pombo esverdeado na loja. Nenhuma criação a mais. Tudo vazio!

Ele comprou sem regatear muito e o vendedor, na ausência do dono da loja, sem ser perguntado, foi logo informando. *Só sobrou ele! Deu uma doença a semana passada e matou todas as aves que havia. Um enorme prejuízo!* Pai Alberto pagou, pegou seu embrulho e saindo da loja, comentou para o acompanhante, sorrindo:

Quem mandou fazer regra só para beji?

Um choque entre a cultura ancestral e o selvagem mercado capitalista!

2 – No âmbito social

A mudança do regime escravista para o regime de trabalho livre operou a maior transformação social da história da sociedade brasileira. Ao se libertar das cadeias da escravidão, que suportou por três e meio séculos, o negro brasileiro, se viu abandonado à própria sorte.

*“A desagregação do regime escravocrata e senhorial operou-se, no Brasil, sem que se cercasse a destituição dos antigos agentes de trabalho escravo de assistência e garantias que os protegessem na transição para o sistema de trabalho livre. Os senhores foram eximidos da responsabilidade pela manutenção e segurança dos libertos, sem que o Estado, a Igreja ou outra qualquer instituição assumissem encargos especiais, que tivessem por objeto prepará-los para o novo regime de organização da vida e do trabalho”.*¹¹²

Assim, ao estabelecer as desiguais e desumanas condições de competição que o afrodescendente teria que enfrentar no novo regime de trabalho, a sociedade brasileira, através de sua classe dominante, decretou o ritmo inexoravelmente lento com que se daria a inserção do afrodescendente no sistema de livre competição, produzindo o quadro de exclusão social e desagregação familiar a que é submetido em nosso país, desde então até nossos dias.

Os levantamentos de estatísticos obtidos em ocasiões diversas do século passado dão conta da lentidão e das dificuldades encontradas para a implantação da necessária transformação social brasileira, em se tratando do campo da inserção dos agentes econômicos no gozo de seus plenos direitos. Esta lenta transformação é causada, principalmente sem dúvida, pela estratégia utilizada pela classe dominante do Brasil do final do século XIX, ao enfrentar a mudança de modelo do sistema escravista de trabalho então vigente.

¹¹² Fernandes, F., A Integração do Negro na Sociedade de Classes : vol. 1, São Paulo, Ática, 1978, p. 15.

A reformulação estrutural nas relações de trabalho e a aceleração na dinâmica de competição que devia ser enfrentada para a colocação dos produtos encaminharam os antigos senhores de escravos para alternativas que se demonstraram sempre cruéis para o recém liberto e sua descendência.

Para os antigos senhores de escravos que já se encontravam fora do mercado por absoluta falta de meios de competição, a Lei Áurea operou o milagre contábil, com liberação de seus negócios futuros do incômodo passivo econômico e social a que antes as poucas leis de proteção ao escravo o obrigavam. O passivo foi então repassado – velho costume de socializar os prejuízos das classes dominantes – à sociedade que se tornou responsável pela manutenção e contenção dessas massas desagregadas de cidadãos.

Para os aqueles proprietários de escravo que ainda competiam no mercado, restaram então alternativas que foram ditadas pelo seu nível de produção:

- Quando estabelecidos em região rural de baixa produtividade, os ex-escravos, à falta de melhores competidores, eram reabsorvidos nos locais de trabalho em condição de vida semelhantes às anteriores ou simplesmente jogados à própria sorte no mercado de trabalho quase inexistente;
- Quando estabelecidos em região de níveis mais altos de produção, onde havia a necessidade de formação de um real mercado de trabalho, os ex-escravos eram obrigados então a competir não só com o trabalhador brasileiro livre, mas, agora também com o trabalhador imigrante, incentivado e protegido pela legislação e, sobretudo, pelo preconceito.

Todo o sentido do processo foi realizado com o objetivo de substituir o negro liberto pelo trabalhador branco europeu. Não se pretendia a conversão do negro em trabalhador livre e colaborador da formação da nova sociedade, mas fundamentalmente, o embranquecimento desta pela adição de grandes estoques de indivíduos brancos europeus, de costumes pretensamente mais civilizados. Pretendia-se, sobretudo, a modificação radical dos costumes sociais. O sentido era assim mais de etnocídio do que transformação social do grupo, através de mudança da relação de trabalho.

Esta situação, que começou a se planejar e implantar a partir dos meados da década de 1820, moldou de modo definitivo a sociedade brasileira, nos descaminhos da subtração do direito à luta pela própria subsistência de parte significativa de sua população. A europeização da sociedade e do mercado de trabalho, não só do ponto de vista da mudança brusca das relações entre os agentes econômicos – a passagem do regime escravocrata e monárquico para o regime de livre iniciativa capitalista e republicano – mas também pela intensa imigração transformou, por exemplo, São Paulo em uma cidade estrangeira.

No dizer de Fernandes, que dá conta de que os estrangeiros imigrantes passam dos 922 indivíduos, 3% da população em 1854, para 12.085 indivíduos, 25% da população em 1886, houve um crescimento de mais de 800 % em apenas três décadas. O impacto desta mudança social radical é na direção de um estilo de vida *“individualista e competitivo, inexoravelmente adverso à assimilação dos negros e dos mulatos ao novo regime de relações de produção”*.¹¹³

¹¹³ Fernandes, F, *Op. cit.*, p. 23.

A situação a que se relega o trabalhador afrodescendente tem também causas psicológicas que motivam a natureza das suas reações ao trabalho livre. Para o trabalhador branco europeu, o que interessava eram os resultados mercantis do trabalho, o rendimento e a observância das cláusulas contratuais de proteção. Para o trabalhador afrodescendente nacional isto, no primeiro momento, era um fator secundário, pois o que buscava então, via trabalho, era a condição moral de pessoa com liberdade de decidir como e quando trabalhar. Ele convertia o trabalho assalariado em uma forma de afirmar sua dignidade e sua liberdade.

Mas, sobretudo, a rapidez com que se devia adaptar às mudanças de relações econômicas produziu no ex-escravo uma profunda perplexidade, sendo das principais causas do comportamento quase irracional com que ele passa a tratar as suas poucas possibilidades de trabalho assalariado. Vender sua força de trabalho parecia muito com o processo de escravidão do qual acabara de se livrar e, até entender que os mecanismos do sistema capitalistas igualavam a todos neste mister, já havia se perdido no sistema e colocado no fim da fila dos possíveis beneficiados pelas mudanças. A velocidade das transformações agiu assim contra a integração do ex-escravo à sociedade brasileira.

O confuso quadro de relações de trabalho a ser enfrentado no Brasil dos 1800 pode ser resumido a um mercado onde as oportunidades se mesclavam entre restos de escravismo, escravismo de aluguel ou ganho, subempregos de subsistência, empregos assalariados nos moldes europeus, empregos sob contratos de risco, espelhando neste aspecto a situação de desorganização que se instalou, já a partir da segunda metade do século.

Com respeito ao escravo de aluguel ou de ganho, pode-se considerar que este sistema foi a principal fonte de renda da classe média branca, desde os finais do século XVIII até o final do regime escravista, e manteve sua força em contratos impostos por circunstâncias da singularidade do capitalismo periférico brasileiro, mesmo depois da abolição.

Assim é que os antigos escravos de ganho, que já tinham uma vida de trabalho livre e por sua própria conta nas cidades, em troca do pagamento da quantia semanal ou mensal estipulada, continuaram a fazê-lo mesmo depois de libertos. Fosse, em função do compra de matérias primas para o trabalho, cujas vendas eram monopolizadas pelo antigo senhor transformado em novo patrão; fosse, por ser aquele o principal comprador e vendedor do que produzia, o controlador da clientela.

Em seu trabalho sobre o sistema de escravos de ganho, Silva nos dá uma visão bastante ampla das transformações que esta forma de utilização do escravo efetuou no sistema escravista brasileiro, além de analisar amplamente as relações das teias sociais elaboradas a partir destes contratos, com a formação de grupos especializados e Irmandades de Ofícios que se formaram a partir das Irmandades religiosas e vice-versa. A autora é de opinião que as relações capitalistas de trabalho já vinham abrindo brechas no sistema escravista brasileiro desde há muito.

*“A forma de ganho, (....) embora inserida, como já vimos, numa estrutura escravista, convive e recebe influências de elementos capitalistas. Assim, o ganho dos escravos é aceito por mim como uma forma variável de salário, como uma brecha no sistema, como uma contradição nas relações escravistas tradicionais, enfim, um acordo não revelado entre senhores e escravos como uma forma de sobrevivência na estrutura urbana. Entretanto, faz-se necessário esclarecer que o escravo de ganho não definia o sistema, nem fora seu ponto de sustentação.”*¹¹⁴

¹¹⁴ Silva, M., O Negro na Rua – A Nova Face da Escravidão : São Paulo, Hucitec, 1988, pp. 117-118

Além disso, o sistema de ganho e a forma estruturada pelos senhores e ex-escravos de ganho para a convivência e a subsistência de ambos nas maiores cidades do país formaram, em pouco tempo, alianças comerciais travestidas de Irmandades de Ofícios, estabelecendo vínculos conservadores com o sistema escravista e que, após a abolição, se posicionam também como competidores mais preparados para o sistema capitalista do que o ex-escravo oriundo das áreas agrícolas. Assim, tornou-se comum o liberto artesão da zona rural encontrar na cidade uma barreira de reserva de mercado feita por essas Irmandades, muitas vezes de cunho religioso, de antigos escravos de ganho.

Aliada a essa enorme pressão para a anomia social, a sociedade brasileira em formação ao final do regime escravista se vê ainda diante de um ciclo de anos consecutivos – quase toda a década de 1870 – de secas no nordeste do país. Este fato agrega ao contingente de cidadãos desamparados uma grande parcela da população rural da região, engrossando sobremodo o êxodo dos antigos escravos rurais em direção às cidades que não lhes ofereciam as condições de subsistência.

Com esse quadro caótico, a sociedade brasileira atravessa o final do século XIX e, sobre a situação dos antigos escravos, seu comportamento inevitável diante da competição do novo regime econômico e de despreparo para enfrentá-la nessa época, Fernandes analisa.

*“Como existia a alternativa de substituí-lo, pois os imigrantes eram numerosos e tidos como poderosos e inteligentes trabalhadores, as fricções engendradas eram fatais ao negro e ao mulato. Eles não só perdiam no terreno da competição ocupacional e econômica. Passavam a ser vistos sob um prisma em que o “escravo” desqualificava o “liberto”. Como se fossem, de fato, substancialmente “vagabundos”, “irresponsáveis” e “inúteis”. Adquiriam, em suma, uma reputação desabonadora que iria bani-los do mercado urbano de trabalho ou força-los a lutar, arduamente, na orla das ocupações indesejáveis ou insignificantes”.*¹¹⁵

¹¹⁵ Fernandes, F., *Op. cit.*, p. 72.

No caso da mulher afrodescendente, a principal comerciante dos mercados da cidade de Salvador, Giacomini retrata bem a situação ao falar da dupla exploração sofrida.

*“Na realidade tem ocorrido um “duplo silêncio”. Ao silêncio sobre as mulheres em geral (“a história é masculina”), soma-se o silêncio sobre as classes exploradas (“a história é a história das classes dominantes”). Sobre o segundo silêncio, muito já foi dito. Quanto ao primeiro, ele aparece travestido na mitologia sobre a natureza doce e patriarcalista do escravagismo brasileiro. Mas é interessante notar que a mitologia não se limita a produzir uma imagem deformada da relação senhor-escravo. Isto porque, na sua lógica, a mulher escrava ocupa um papel central: “ponte entre duas raças”, “embaixadora da senzala na casa-grande, e vice-versa”, e outras coisas do gênero. Em outras palavras: as relações senhor-escrava, senhora-escrava, filhos brancos-escrava jogam um papel estratégico na estruturação das teorias sobre o patriarcalismo da escravidão brasileira.”*¹¹⁶

¹¹⁶ Giacomini, S. M., *Mulher e Escrava – Uma Introdução Histórica ao Estudo da Mulher Negra no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1988, p. 19.

3 – Na esfera do sagrado

O homem procurou sempre acomodar a sua angústia do findar, estabelecendo as várias formas de contato com o sobrenatural, com o não físico, através da noção do sagrado, do local etéreo de onde veio e para onde irá, do lar fora do mundo, da família fora da família, da família sobrenatural à qual se reunirá necessariamente e, principalmente, da noção do ancestral criador, provedor e protetor de que chora a perda. Na análise das trajetórias da compreensão do sagrado percorridas é que se pode tentar deslindar esta teia que parece tão intrincada a alguns e a outros, tão sombria.

*“O estudo da religião, dizem, é ainda hoje um enorme e inexplorado campo de investigação. E, compreensivelmente, é um campo no qual os cientistas raras vezes têm tentado entrar, desde que Bruno foi queimado no poste e Galileu forçado a dizer que a Terra era plana. Mesmo quando entraram nele, fizeram-no em geral com a suspeitas de estarem triste ou mesmo vergonhosamente deslocados. O professor Evans-Pritchard escreveu recentemente: a crença religiosa era (...) absurda, e ainda o é para um grande número de antropólogos de ontem e hoje”*¹¹⁷

Davidson, além de considerar que estudo dos sistemas de crenças é *“vital para qualquer análise social genuína”*, acredita que não se pode tentar compreender o sentido geral e a lógica da apreensão que os africanos fazem da realidade se, entre outras coisas, não se procurar entender os motivos pelos quais alguns antepassados escolhidos se tornam guardiões dos valores morais de sua sociedade, *“os valores axiomáticos dos quais se acredita decorrer todo o comportamento ideal”*.¹¹⁸

¹¹⁷ Davidson, B., Os Africanos – Uma Introdução à sua História Cultural : Edições 70, Porto, Portugal, 1969, p. 115.

¹¹⁸ Davidson, B., Op. cit., p. 115.

Nos últimos tempos tornou-se claro que a idéia cosmogônica deve ser considerada muito além do mero conforto moral ou da função utilitária controladora dentro das estruturas sociais dos povos. Seu estudo é vital para entender o equilíbrio individual e o ajuste do relacionamento entre os indivíduos e, como pode ser percebido nas relações internacionais atuais, mesmo entre os povos.

Herskovits, ao abordar os modos de acesso ao estudo de uma ciência da cultura, ressalta o fato de que sem a apreciação do significado do processo de mudança cultural, da dinâmica cultural, os estudos são incompletos, truncados e que *é mais do que um mero aforismo dizer que a mudança constitui uma das poucas constantes da existência humana.*¹¹⁹ E sublinha o fato de que não é necessário escolher entre diferentes posições de abordagem do assunto, evitando-se a desconsideração de alguma delas.

*“Não se trata pois de história contra integração, por exemplo, ou do estudo das estruturas culturais contra a investigação da psicologia da cultura. A maneira como um indivíduo endoculturado num determinado corpo de costumes se adapta à sua sociedade são fases de nosso problema que complementam, mas de modo algum suplantam, o estudo da forma de mudar tais relações dentro de uma cultura ou numa região ou num período determinado.”*¹²⁰

A transformação cultural deve ser estudada sempre contra o fundo do conservantismo, isto é, da sua estabilidade ou permanência. Sob este prisma, a análise deve se voltar para as condições sociais em que ocorrem os momentos de conservantismo e de mudança. É de resto necessário observar as imposições para as mudanças, sejam elas de características externas ou internas.

¹¹⁹ Herskovits, J. M., *Antropologia Cultural – Man and his Work* : trad. Maria Jose de Carvalho e Helio Bichels, 4ª ed. em Português, 8ª edição em Inglês, Tomo II, editora Mestre Jou, São Paulo, 1973, p. 269.

¹²⁰ Herskovits, J. M. *Op. cit.*, p. 270.

A coerção para a assimilação de características das mudanças decorre não somente da imposição externa ao grupo, mas principalmente do desequilíbrio interno que demanda a inovação.

Entre os romanos, conquistadores de terras e homens, somente a fome de mudança cultural parece ter sido maior do que a ânsia da conquista. Adeptos desde sempre da posição de governar através dos chefes conquistados, eles adaptaram seus deuses e suas crenças rapidamente à feição conveniente. A assimilação dos deuses gregos, mas não exclusivamente destes, se deu não somente pela educação dos seus líderes conduzida pelos principais filósofos gregos, mas, sobretudo, pela disseminação das formas de arte grega entre o povo romano.

Esta tendência à mudança estava no cerne da sociedade romana, no âmago de sua visão mais cosmopolita do mundo. Sua cosmogonia se modificava com surpreendente velocidade, baseada mais em demandas psicológicas internas do que em quaisquer outras causas. A constante renovação de cultos e rituais somente agravava a necessidade de equilíbrio e estabilidade cultural religiosa, a cada vez que se surpreendiam com um novo costume estrangeiro, se reorganizavam psiquicamente estabelecendo novo culto a uma nova divindade. Buscar este equilíbrio nas novas formas de culto aos deuses gregos e nos rituais sempre modificados de contato com o sagrado foi o que levou os romanos à experiência rica da mudança cultural constante e facilitou a tarefa de imposição de “pax romana” por séculos de organização política.

Entre os judeus, cristãos e islâmicos, a história se deu de forma diferenciada, embora a resultante seja similar. Adeptos do *Torah*, o livro sagrado que estabelece a história do povo e de sua aliança com o Pai Criador, os judeus possuem talvez a maior resistência à mudança cultural religiosa na história da humanidade.

Por circunstâncias históricas diversas, ao povo judeu restou em certas épocas somente sua crença no livro sagrado e em sua aliança exclusiva com Deus. E é esta estabilidade cultural religiosa, o conservantismo excessivo entendido como necessário à sobrevivência, que forma o pano de fundo para o aparecimento de doutrinas renovadoras de interpretação do livro sagrado, levando à cisão da qual decorre o Cristianismo primeiro e mais tarde o Islamismo.

O inconformismo com os excessos do conservantismo religioso original parece ser uma das vertentes de explicação do fenômeno. O poder religioso tende a ser questionado em suas bases mais profundas quando se estabelece como poder político hegemônico. A tendência ao autoritarismo dogmático que se impõe é muitas vezes essencial ao conceito da religião, mas não é suportável no poder político.

Ao estabelecer, entre os judeus, governantes oriundos da representação do poder religioso local, os romanos determinam as bases para a reforma da interpretação do livro sagrado e da aliança primordial, o caldo de cultura onde irão beber os descontentes.

Os reis e mesmo a reunião dos líderes religiosos no Sinédrio já não atendem os anseios de proteção do povo, uma vez que representam também os interesses externos, causando o aparecimento de seitas dissidentes, tais como os Essênios, cujo clamor pela volta à ortodoxia original acaba por gerar novas formas de culto, novas formas de aproximação com o sagrado e o aparecimento de seu mais ilustre discípulo, Jesus Cristo.

Entre os cristãos, a criação de novas estruturas de comando religioso dentro da Igreja dos primeiros apóstolos e a conseqüente aliança dos seus líderes aos governantes e interesses seculares fez com que as mudanças sociais pressionassem fortemente a mudança na concepção religiosa, tendo sempre como base ideológica de transformação a volta ao passado, que se queria mais puro em relação estabelecido; a volta à obediência ao ensinamento do livro sagrado e à aliança dos seguidores com o Deus lá apresentado, segundo as interpretações sociais mais ou menos hegemônicas.

O aparecimento mais tardio do Islã se dá dentro de um contexto político similar ao dos primeiros cristãos: povos nômades, enfraquecidos em suas lideranças locais e presas fáceis de dominação externa, se submetem com satisfação ao equilíbrio psíquico e social proposto pelo Profeta, dentro da releitura dos livros sagrados anteriores, com a utilização de Patriarcas conhecidos e até de figuras já santificadas e cultuadas no Cristianismo.

Fruto incontestado de uma mistura entre várias concepções de sagrado e formas de governo secular, o Islã se estabelece então como uma alternativa de fáceis assimilação e implementação. Suas divisões internas mais tardias só vêm confirmar a fórmula anteriormente estabelecida: poder temporal hegemônico, originando poder religioso renovador dentro da sociedade, que se torna mais tarde poder temporal hegemônico e será, de novo, substituído por nova concepção de sagrado.

Pode-se, então, tentar entender o pensamento religioso das principais culturas africanas levadas ao Brasil escravista, através da busca à questão das origens.

*“Deve-se, de modo similar, responder o mais plenamente possível à questão das origens, quer da cultura humana em geral, quer de culturas específicas em determinados momentos de sua existência.”*¹²¹

¹²¹ Herskovits, J. M., *Op. cit.*, p. 270.

O contato com outras culturas e as trocas com outros povos da região por meio do comércio e da guerra, a imposição de um novo conceito religioso ou a simples assimilação cultural de uma nova visão do sagrado, já eram conhecidas e praticadas antes da chegada dos europeus à costa ocidental. As culturas africanas se embebiavam uma das outras, aparentemente sem preconceitos ou necessidades conservantistas excessivas.

O proselitismo religioso parece só ter aparecido entre os poucos povos da região da África Ocidental que foram islamizados, assim mesmo com reservas quanto à conservação das idéias corânicas. É mais do que provável ter existido sempre uma tendência para adaptações locais do livro sagrado islâmico e suas normas de comportamento social, mais rígidas e inadequadas à aplicação entre os povos. A tendência fica aclarada nas reclamações dos governantes islamizados aos grandes sultões do Cairo e as suas solicitações de envio de professores muçulmanos ilustres que ajudassem a difundir a nova idéia.

De qualquer modo, a idéia de impor a assimilação de novos deuses trazidos, por exemplo, pelos eventuais conquistadores, estava fora do contexto cultural vigente nos três grupos africanos mais representativos entre os escravos brasileiros: a assimilação foi sempre aceita sem imposição, por motivos mais ligados à demanda interna das culturas e a proibição de um culto a um deus ou a um grupo deles não é relatada por nenhum dos pesquisadores mais antigos ou sequer aparece em alguma tradição oral recolhida.

Entre os daomeanos do final do século XIX, conforme informa Maupoil ¹²², a assimilação de deuses e mesmo a compra de santuários alheios – às vezes, até mesmo de povos conquistados – não era rara, embora o sistema de crenças não se modificasse pelo acréscimo de um novo deus ou pela implantação de um novo ritual.

Pelo contrário, a força da idéia religiosa junto ao povo parecia estar justamente nessa capacidade de cultuar o sagrado em suas várias formas. Essa capacidade de entender que a força sobrenatural do outro era também presente e assimilá-la ao seu sistema de equilíbrio de forças está no cerne das culturas trazidas para o Brasil escravista. O *axé*, como já demonstrado, está em toda a parte.

A cosmogonia dos povos africanos, em época anterior ao contato europeu só pode ser transmitida de forma oral e desta imensa quantidade de interpretações do sagrado nas trocas culturais ocorridas restam na formação da sociedade brasileira, somente as conceituações dos três grandes grupos de larga influência: os nagôs, os angolas e os jêjes, embora seja detectável um crescente processo de “nagoização”, nos rituais dos demais.

Diversos grupos menores em quantidade ou de menor influência na cultura brasileira têm suas tradições religiosas quase que desaparecidas ou completamente assimiladas como tradição de outros grupos, tais como os gruncis ou galinhas, cujos resquícios de culto ainda podem ser identificados em pelo menos uma casa de culto de Salvador ou ainda os efans, com uma assimilação mais ligada aos terreiros jeje.

¹²² Maupoil, B., *La Geomancie à l'ancienne Côte des Esclaves* : Paris, Institute d'Ethnologie de La Université de Paris, 1943, p 93.

Os três grupos, por circunstâncias históricas diversas, vão predominar em regiões e épocas diferenciadas, apoiados na quantidade de indivíduos importados da costa africana pelos escravistas brasileiros. Esta predominância flutua ao sabor das vitórias nas guerras africanas, influenciadas pelo poderio alcançado por um ou outro grupo no comércio com os europeus.

No Brasil, os nagôs irão passar por modificações em sua organização social original, que os fará adaptar, por uma requisição imposta pela necessidade de sobrevivência, as suas formas religiosas tradicionais.

*“Temos então que a continuidade social depende da continuidade estrutural, e é de se temer, caso essa última venha a se interromper, o aniquilamento da tradição.”*¹²³

Com a elaborada concepção de universo apresentada, os nagôs terão novas dificuldades para cultuar seus *Orixás* e manter seu equilíbrio cultural e psíquico, sob o jugo de senhores que os entendiam somente como máquinas de trabalhar e longe das comunidades que embasavam toda a visão do cosmos e que guardavam o conhecimento de todo o ritual.

Mais do que a imposição de novos deuses, através da cristianização forçada, agiu a falta de sentido no oferecimento de culto para as divindades não presentes na sociedade. Não há porque oferecer preces e cantos ao *Orixá* para proteger a plantação que não lhes pertence, que não lhes trará abundância. Não há sentido em pedir proteção para uma sociedade a qual não pertencem. O sentido comunitário da crença se esgarça quando a sociedade tende ao individualismo exacerbado.

¹²³ Bastide, R., *As religiões Africanas no Brasil – Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações* : 2º vol. Trad. Maria Luiza Capellato e Olívia Krähenbühl, EDUSP, São Paulo, 1971, p. 270.

A religião nagô, tal como colocada originalmente, não resiste ao individualismo do culto. Ela não se baseava em cultos individualizados, dependia do senso comunitário da sociedade. Sua lógica somente forma sentido em sociedades voltadas à predominância do grupo em relação ao indivíduo. Não se rendiam homenagens aos *Orixás* para que estes auxiliassem particularmente, sobretudo é o pedido pela felicidade comunal – a grande colheita; a grande caçada; a harmonia familiar do novo casamento que dignificará a família; a prosperidade da linhagem; a vitória na guerra – que faz o culto ser praticado. Dentro dele, apenas Ori é cultuado individualmente.

O desequilíbrio (banzo) e a alta taxa de fugas e suicídios são a mais extrema expressão da dificuldade encontrada na exclusão social, que fez perdurar os efeitos do sistema escravista e afastou a possibilidade de criação harmoniosa da ligação *Orun* – *Aiyê*. Sem estrutura social em que basear sua antiga crença, o escravo se desintegra como indivíduo e como grupo: o sistema de crenças já não se espelha na realidade. A assimilação de novas estruturas é inevitável. É necessária a recriação do cosmos a partir de uma outra realidade imposta, não construída.

Até o início dos 1800, era feroz a repressão às tentativas de manifestação religiosa africana e mesmo às reuniões de caráter festivo dos escravos. As anotações dos tribunais brasileiros desde os primeiros séculos de escravismo dão indícios das tentativas de resistência cultural dos africanos, através dos inúmeros relatos de feiticeiros condenados, de locais de culto arrasados e da prisão de inúmeros cultuadores.

Além das mais diversas formas de contato com novas concepções do sagrado, eles eram usados para a necessária demonstração de riqueza que se fazia nos dias santificados pela igreja católica e embora o ritual da missa no Brasil dessa época pudesse por vezes parecer mais uma cerimônia de festa pagã ¹²⁴, os cronistas da época nos dão conta da religiosidade dominante que era imposta a todos, mesmo nas senzalas mais distantes. Desses costumes e dos ensinamentos nem sempre cristãos dos senhores de engenho, ficaram sem dúvida lembranças na cultura do africano escravo e seus descendentes que irão marcar em profundidade a do brasileiro em geral.

Acresce-se a isso que os novos deuses são aceitos sem dificuldade intelectual maior dentro do sistema nagô. O costume de assimilação de divindades, que já era comum em África, torna-se, em certas épocas, uma imposição devida menos à repressão do que à necessidade de equilíbrio de indivíduos e grupos.

Cultuar em conjunto santos católicos e deuses africanos foi mais do que uma resposta ladina ao sistema escravista, foi antes uma afirmação dos sistemas de crença africanos, não proselitistas e abertos às experiências novas e às novas fontes de força cosmogônica. O *axé*, a força sob a qual repousa todo o universo conhecido e desconhecido, a força vital de funcionamento do sistema, é reconhecido em outros sistemas, em outros santos, em outros *Inkices*, em outros *Voduns*, em outras associações, em outros locais sagrados. Esse reconhecimento, mais sensorial do que intelectual, foi assumido sem traumas ou culpas.

¹²⁴ Verger, P., *Notícias da Bahia – 1850*, Editora Corrupio, Salvador, 1981, pp. 63-68.

As reuniões em grandes confrarias católicas ou de ofício dão vazão às necessidades de recomposição com o *Orun* e em algumas delas – tal como a confraria das Irmãs da Boa Morte, em Cachoeirinha, Bahia ou a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, em Salvador, Bahia – a ligação com os cultos originais aos mortos nem sequer se escondiam: nos uniformes dos membros das sociedades mais do que lembravam insígnias oficiais dos cultos aos *Orixás*, eram utilizadas muitas vezes aquelas próprias insígnias para legitimar a nova concepção.¹²⁵

A partir do início dos 1800, com a repressão aos cultos cada vez menos importante para o sistema escravista e até mesmo com incentivos a favor das expressões culturais de cada grupo, fato que poderia manter a dissidência étnica acesa e minimizar os perigos de uma união que levasse à revolta geral, os escravos africanos e seus descendentes brasileiros começam a articular a sua reconstrução social e espiritual e, embora muito de suas origens africanas ainda se mantivesse em seus cultos, a tônica da reconstrução será dada pelo amálgama que permite equilibrar o grupo frente às novas demandas psíquicas e sociais.

As casas de culto nagô, embora estruturadas nas tradições culturais de seus fundadores, passam a conviver, aceitar e aprender a cultuar os *Voduns* e *Inkices* das outras etnias. Mesmo quando conseguem se isolar do contato com os demais cultos e manter uma prática mais fechada em torno de costumes de sua nação, as casas tendem a cultuar os diversos *Orixás*, sem a divisão de culto por cidade ou grupo que ocorria na África. Isto se dá porque internamente a casa se subdivide e, embora sob o comando de somente uma principal figura, estrutura diversas “casas” dentro da casa, cada uma com seu corpo de sacerdotes, calendários e formas de culto específicas.

¹²⁵ Ver, à respeito, as reproduções fotográficas que indicam o pertencimento das Irmãs aos candomblés.

A concessão à participação religiosa dúplice dos filhos é uma imposição social necessária, aceita e até mesmo incentivada. Nada impede que os adeptos sejam católicos, evangélicos ou outra qualquer denominação religiosa se mantiverem sua participação requerida dentro da estrutura do novo reino, da nova sociedade estruturada, da nova irmandade, da nova família extensa que mantém a cultura religiosa. É preciso que eles vivenciem suas posições na estrutura social da casa, independente de sua vida social fora dela.

A sobrevivência espiritual depende dessa associação múltipla com a nova concepção do sagrado que inclui agora também os santos católicos ou o livro evangélico, reconhecidos como legítimos detentores de *axé* e, portanto, credores de respeito na nova estrutura social e cosmogônica.

São estabelecidas então as novas famílias, os novos parentescos, os novos reinos e nações, embora em um plano simbólico. Há que estruturar todo um novo cosmos para que a vida social se desenvolva sem traumas profundos. Em sua grande maioria, a ligação das pessoas com o culto aos *Orixás* se devia à herança dos costumes familiares recebida dos primeiros fundadores e, desse modo, ficam estabelecidos os parentescos (tios, tias, primos, irmãos, mães, pais, etc.) consanguíneo, misturados às apropriações do parentesco por pertencimento, indicados pela irmandade mítica.

A urbanização, decorrente da industrialização que ocorre no país, principalmente a partir da década de 1930, coloca em cheque as estruturas familiares e das associações, necessárias à sobrevivência dos guetos culturais existentes. O fenômeno causa problemas à sobrevivência das casas de culto até então estruturadas. Os grandes grupos familiares que compõem os candomblés nagôs se esgarçam na cidade grande e a convivência fraterna tende a desaparecer. Já não há tempo para as diversas obrigações impostas pela posição social dentro das casas de culto.

As cerimônias infundáveis, de longa duração – uma iniciação poderia durar de 3 a 12 meses, exigindo de alguns membros da comunidade um trabalho e um tempo extra que não era mais disponível – tendem a ser abreviadas ou a desaparecerem do contexto. As novas práticas impostas não permitem mais a transmissão dos ensinamentos necessários. As rezas, cantos e danças rituais rumam em direção ao desaparecimento por falta da prática que transmite conhecimentos às gerações. O ensinamento oral e experiencial, quando substituído pelos meios modernos – gravações, anotações, etc. – não consegue mais transmitir os necessários sentimentos contidos na forma antiga. Quando há tempo para aprender, aprende-se sem sentir o que se deve.

Por outro lado, as matas e rios, enfim os espaços públicos, já não estão mais disponíveis para as necessárias utilizações rituais. A sociedade envolvente já não permite o sacrifício de animais, mesmo que seja para o consumo interno das casas. Os atabaques já não soam ao longe sem incomodar. A ritmada invocação aos deuses atrapalha o necessário sono dos trabalhadores urbanos e é motivo de perseguição policial.

A influência de outros tipos de manifestação se faz sentir. As consultas propiciadas pelos guias e entidades da Umbanda ou a simples aplicação de passes mediúnicos das cultos kardecistas passam a espelhar mais fielmente a nova realidade vivida: são mais simples e menos custosas em sua realização, demandam menos tempo, são de aplicação mais individualizada não exigindo grandes ligações comunitárias de parentesco.

Sobretudo, a facilidade de aceitação social das novas formas se impõe como força da coerção ao amálgama. Os *Orixás*, *Voduns* e *Inkices* passam a ter um aspecto de saudade africana, pois que não respondem mais totalmente às ansiedades brasileiras de homens brasileiros.

Na Umbanda, um guia toma o corpo de um médium para dar consultas, para prestar a caridade de, pelo menos, ouvir e permitir a catarse individual. Seu trabalho é de cunho individualista, de prática e de assistência individual, tal como se propõe que seja o de uma religião na nova estrutura social. Ela agrega elementos do catolicismo, do espiritismo kardecista, além das bases africanas dos cultos aos *Orixás* e aos ancestrais.

Nos candomblés, os *Orixás*, *Voduns* e *Inkices* são a representação de heróis que aparecem para serem venerados, para serem cultuados. Não incorporam para dar consultas e, embora possam eventualmente aconselhar e curar, não se espera isso deles. Assim, o candomblé não dá, exige. Não é caritativo no sentido da consulta catártica individual, pelo contrário, é exigente no sentido de reposicionar socialmente o indivíduo, de fazê-lo cumprir obrigações e de ofertar sacrifícios para o atendimento comunitário.

Por outro lado, a Umbanda trabalha com guias e entidades do cotidiano brasileiro, seus Caboclos, Pretos-Velhos, Crianças, Exus, Pomba-Giras, Marujos, mantêm com a matriz africana da nova religião apenas o fato de incorporar um médium e ter nomes, por vezes, associados aos *Orixás*.

Desse modo, é de fácil compreensão a aceitação geral entre os afrodescendentes brasileiros: é a Umbanda que os mantém ligados aos *Orixás* de seus ancestrais e, ao mesmo tempo, possibilita o ato de cultuar de uma forma menos trabalhosa e menos custosa que a dos candomblés.

A fluência da classe média às consultas permite ao praticante da Umbanda uma nova relação social. Seu trabalho como médium se torna requisitado e capaz de gerar, muitas vezes, além de posição social específica, uma especialização profissional de sustento.

É uma nova oportunidade de profissão que não pode deixar de ser considerada por indivíduos excluídos socialmente. A visão mercantilista de suas habilidades suplantará em pouco tempo a visão religiosa de caridade e abnegação da Umbanda, ou mesmo a de obrigação cultural dos candomblés.

As modificações impostas externamente ou requeridas pela inovação interna se colocam, desse modo, em um quadro de mudanças radicais nos costumes e nos modelos cosmogônicos dos candomblés.

4 - O caso de São Paulo

O culto aos *Orixás*, dentro do modelo *nagô* estabelecido na Bahia do Século XIX, espalhou-se por quase todas as regiões do país desde então, entrando em contato, durante seu percurso histórico e espacial, com as mais diversas realidades econômicas e culturais. Embora tenha sofrido alguma resistência por parte de modelos locais já implantados, ocasionou e sofreu uma grande transformação cultural, motivando adaptações e mudanças de ênfase em seus princípios básicos.

Em suas origens, africanas e mesmo as baianas, do século XIX, o culto *nagô* possuía uma base cultural assentada na família extensa que lhe dava sustentação e sentido. Embora tenha sido utilizado como fator de poder, no decorrer de seu processo histórico, por muitos indivíduos especializados nos seus conhecimentos, ele atuou sempre em realidades, nas quais era considerado uma obrigação cultural a ser desempenhada. Mas não raro, e os mitos nos apontam, as exigências do culto foram deixadas de lado em favor das conveniências de deveres profissionais e das dificuldades de subsistência dos indivíduos e suas famílias.

Com sua grande dispersão histórico-espacial e com a inevitável transformação ocorrida na sua base de sentido: a família extensa, o culto se reformulou, abolindo algumas das práticas originais e adotando as imposições mercadológicas como nova sustentação. Transformou-se em mercadoria em um bazar de apropriação de mistérios do sagrado, especializando um novo campo de atuação profissional.

Foram criados, ao longo das últimas décadas e juntamente com os efeitos da dispersão espacial do modelo nagô, atrativos mercadológicos como *origem, tradição, antiguidade, pureza africana*, que emprestam prestígio para a diferenciação das mercadorias e dos profissionais.

Na grande metrópole, frente a problemas de inserção a serem contornados ou resignificados, o candomblé nagô encontrou, a duras penas, a realidade de sua continuidade. Com sua base cultural já modificada – da comunitária família extensa para a individualista família celular – o modelo enfrentou todos os problemas de adaptação colocados de uma só vez, exigindo respostas rápidas que ainda estão em construção. A aparente perplexidade inicial causada pelas dificuldades de instalação física na metrópole, vai aos poucos sendo organizada com a reinvenção de formas culturais experimentais de adaptação.

Silva retrata bem esta perplexidade e a busca das novas tradições, ao relatar.

*“Os estudos clássicos do candomblé nas cidades do Sudeste, por exemplo, não previam que essa religião tivesse aqui a força de operar suas tradições ao lado de processos de secularização, urbanização e industrialização, que, embora reais, se fazem, hoje, ao lado da magicização e da ritualização do cotidiano das pessoas. A especificidade em termos de manipulações das tradições religiosas presente no candomblé que se expande em São Paulo a partir dos anos [19] 60, é o que permite falar, assim, de sua dinâmica particular no contexto metropolitano.”*¹²⁶

As tradições que permitem a adaptação ao ambiente da metrópole se conformam mais às características dos costumes, conforme definidas por Hobsbawm.

¹²⁶ Silva, V. G. As Esquinas Sagradas: O Candomblé e o Uso da Religioso da Cidade : In. Mgnani, J. G.; Torres, L. L. (org), Na Metrópole: textos de antropologia urbana, São Paulo, Edusp/Fapesp, 2000, p. 119.

“A “tradição” neste sentido deve ser nitidamente diferenciada do “costume”, vigente nas sociedades ditas “tradicionais”. O Objetivo e a característica das “tradições”, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição. O “costume”, nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente.”¹²⁷

Em São Paulo, a perda da base de sentido original do modelo nagô e a busca de novos pilares culturais foram bem identificadas por Prandi, embora sem aprofundamento de suas motivações econômicas.

“A origem religiosa, hipervalorizada no candomblé, padece, contudo, de muitas dificuldades, entre as quais o fato de que as origens mais valorizadas mudam com o tempo. Um tronco religioso “antigo” ora é mais ora é menos aceito como de maior legitimidade, pois muito aí influi não só o carisma e a publicidade dos chefes de terreiro que lideram as linhagens, como a própria pesquisa científica; capaz de, através do registro etnográfico das descobertas feitas pela prática da reconstituição histórica, emprestar a esta ou àquela casa de candomblé um reconhecimento de “antiguidade” e “originalidade” muito procurado pelo povo-de-santo. (...) Nos dias de hoje, neste jogo de afirmação, importantíssimos são a mídia, os movimentos artísticos e culturais e as instituições oficiais encarregadas de definir, selecionar e preservar aquilo que possa ser definido como “tradição” para a sociedade brasileira, ou seja, os órgãos de tombamento patrimonial.”¹²⁸

Assim, a principal causa do sucesso da interpenetração entre o modelo nagô e as estruturas culturais diversas tem, antes de tudo, motivação econômica, demonstrada pela capacidade de adaptação de tradições culturais aos meios disponíveis. A subsistência do homem foi, desde sempre, priorizada em relação à permanência de sua cultura. A reinvenção de seus costumes se impôs com mais ênfase na grande metrópole.

¹²⁷ Hobsbawm, E. ; Ranger, T. (org) A Invenção das Tradições, 3ª ed., Trad. Celina Cardim Cavalcanti, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.

¹²⁸ Prandi, R., *op. cit*, p. 8.

*“Não eram eles agentes passivos no processo; mas as limitações que se lhes impuseram obrigaram sua adaptação a um tipo especial, o que estabeleceu sobre eles restrições mais específicas e mais severas que as que comumente agem nos contatos entre povos. (...) Nas sociedades de negros do novo mundo verifica-se que as persistências de costumes africanos variam segundo os padrões sociais, políticos, econômicos e religiosos dominantes do grupo europeu com o qual os negros, numa região determinada do Novo Mundo, entraram em contato (...) A situação econômica, embora principalmente baseada num sistema de plantação, não era de modo algum uma constante.”*¹²⁹

Como se vê na análise histórica da estruturação cultural do modelo *nagô* de candomblés, do qual foram recolhidas algumas histórias que parecem ser emblemáticas, é quase impossível estabelecer que permanências, ditas africanas, da superestrutura cultural religiosa não sejam resultado das imposições de um novo sistema econômico.

Ao descrever os equívocos das primeiras tentativas de definir o que ele chamou de Grau de Intensidade dos Africanismos do Novo Mundo, Herskovits, informa sobre os equívocos dos primeiros parâmetros metodológicos por ele utilizados.

*“Encobria, ademais, diferenças no grau e no gênero das persistências que marcavam várias classes sócio-econômicas dentro das comunidades de negros de vários países do Novo Mundo. Porque, quer tratando-se dos Estados Unidos, como do Haiti, das Guianas ou do Brasil, os que se achavam em melhores camadas sociais eram os que tinham menos africanos, frequentemente evidenciados, na maior parte, em termos dos mais sutis gêneros de reinterpretações, em contraste com os que permaneciam na maioria menos privilegiada. Tinham que se levar em conta os fatores de acessibilidade aos meios de aprender as maneiras do grupo dominante de descendentes dos europeus...”*¹³⁰

Desse modo, parece mais visível uma ligação da contínua reelaboração do modelo *nagô* de candomblé com a realidade econômica enfrentada pelas comunidades detentoras da pretensa pureza africana, que legitima, no mercado do sagrado, a atuação.

¹²⁹ Herskovits, M., *Op. cit.*, p. 446.

¹³⁰ Herskovits, M., *Op. cit.*, p. 448.

A necessidade inicial de cultuar ancestrais étnicos foi, aos poucos, sendo modificada por exigências mercadológicas outras. Nas suas origens, as casas eram mantidas por suas próprias comunidades, que participavam por necessidade cultural de aglutinação e criação de identidade, para manter o equilíbrio psíquico coletivo ou pela necessidade de angariar o prestígio social necessário ao seu próprio futuro reconhecimento.

A luta individual, que era então escapar do desaparecimento que se sobrepõe à morte física, colocada na concepção cristã somente como uma troca entre o *Aiyê* e o *Orun*, transformou-se, ao longo dos momentos históricos, em batalha feroz pela sobrevivência diária no mercado capitalista de trabalho. Impôs-se a utilização de todos os meios de que o mercado dispunha para angariar a cota diária individual de segurança, mesmo que isso tenha acabado por incluir a perda das próprias ferramentas culturais que identificavam as comunidades.

Ao falar dos processos de filiação nos terreiros de candomblés paulistas, Prandi traça um quadro geral do que se passa atualmente, com o qual parece ser impossível discordar, e que é somente um reflexo das injunções do sistema econômico sobre a superestrutura cultural.

*“Esse processo de refiliações a terreiros e famílias-de-santo de maior reconhecimento pela sociedade exterior à religião, conta com fontes de ganho de prestígio que são definidas e oferecidas, muitas vezes, aos terreiros e aos adeptos, exatamente pela sociedade laica: o conhecimento acadêmico com suas fontes escritas e suas instituições de ensino culto, o mercado livreiro e discográfico, a formação de imagens públicas pela mídia eletrônica, além de mecanismos oficiais de atribuição de importância patrimonial a aspectos também da cultura popular, como os órgãos governamentais de tombamento e preservação compulsória. Para não falarmos da demanda pela religião e, especialmente no caso do candomblé, pela magia que põe em destaque este ou aquele pai ou mãe-de-santo, terreiro, nação, linhagem. E se este destaque, esta visibilidade, de um lado é o do feiticeiro para uma clientela ad hoc interessada apenas na solução de seus problemas pessoais, do outro é a do sacerdote para uma população de fiéis.”*¹³¹

¹³¹ Prandi, R., *Op. cit.*, p. 4.

Para exemplificar, ele relata os resultados obtidos no estudo do intrincado parentesco de uma noviça que, após uma iniciação em um candomblé, se reiniciou em outro a procura de maior prestígio e nos indica o grau de influência do econômico sobre o cultural.

*“Iá Bemim rompeu com seus pais de origem e tomou obrigação com Reinaldo de Oxalá, seu pai adotivo, portanto. De todo modo, a filha de Iemanjá, cuja teia de axés estamos perseguindo, é parente-de-santo (ruptura não apaga o passado, aprende-se no candomblé) dos chefes de 30 dos 60 terreiros estudados. Podemos assim verificar que a filha-de-santo Iá Bemim tem algum grau de parentesco com os pais e mães-de-santo que chefiam metade dos 60 terreiros paulistas estudados nessa pesquisa. Ela faz parte da segunda e da terceira geração de iniciados em São Paulo. A cada nova ruptura e novos laços que se dão no meio do povo-de-santo, mais amplo ficará o espectro dessa teia de axés. Certamente essa filha-de-santo desconhece tudo isso. Nem teria ela procurado uma casa para se iniciar, e depois outra para se refiliar, com base nas origens religiosas desses terreiros. Ela está ainda muito distante do ponto a partir do qual um sacerdote ou uma sacerdotisa do candomblé começa a se preocupar com questões de origem e legitimidade. Em maio de 1989, Reinaldo de Oxalá, o pai-de-santo de Iá Bemim, reiniciou-se para Oxum com o nigeriano de Abeocutá, Adesina Sikiru Salami, residente em São Paulo desde 1983. Nossa iaô de Iemanjá está agora muito mais perto da África.”*¹³²

Entretanto, ao lado dessa visão de realidade confusa, o candomblé paulista, longe do modelo nagô e no caminho de se tornar uma *religião de conversão universal*,¹³³ reinventa suas tradições, através das experimentações possíveis, como nos relata Silva.

¹³² Prandi, R., *Op. cit.*, p. 17.

¹³³ Silva, V. G. *Op. cit.* p. 121.

“Portanto, quando se vê na televisão, nos jornais ou no próprio local grupos de candomblé lavando a escadaria do prédio da TV Gazeta, na moderna Av. Paulista, centro financeiro de São Paulo, ou a escadaria do Bexiga (em frente à praça Dom Orione), um bairro de tradição italiana e freqüência negra, percebe-se que essa religião não apenas ocupa os espaços de modo sui generis mas o faz agora legitimamente, porque apoiada numa tradição conhecida e valorizada nacionalmente como é a lavagem das escadarias da Igreja do Bonfim, em Salvador, na Bahia. O fato do prédio da TV Gazeta (assim como o Bexiga) ser um símbolo da cidade e a lavagem de suas escadarias ser feita em 25 de janeiro (aniversário da cidade) demonstram como a metrópole paulista e o candomblé se representam mutuamente e como nela os orixás vão demarcando sua presença e conquistando seus espaços físicos e sociais.”¹³⁴

¹³⁴ Silva, V. G. Op. cit. pp. 118-119.

5 – O caso de Campo Grande - MS

Em Campo Grande, Mato Grosso do Sul, misturaram-se no último século os mais diversos grupos étnicos e religiosos: japoneses: budistas, católicos e xintoístas; armênios, libaneses e árabes: católicos romanos, católicos ortodoxos e islâmicos; afrobrasileiros, descendentes de escravos catolicizados ou praticante dos chamados candomblés e umbandas de todos os tipos. Juntaram-se aos mineiros, gaúchos, catarinenses, paulistas e cariocas: católicos, evangélicos, kardecistas, umbandistas e praticantes de candomblés em seus estados de origem, além dos habitantes originais, as nações indígenas, que compõem aqui a segunda maior população no país, com uma cultura religiosa também diversa.

Esses grupos se misturam ainda aos estrangeiros mais próximos: paraguaios, bolivianos e colombianos, eles mesmos já possuidores de uma trajetória religiosa de culturas amalgamadas entre o catolicismo e a religião de origem incaica. Este caldo de cultura é propício ao desenvolvimento de novas formas de apropriação do conhecimento do sagrado e das práticas rituais que levam ao contato com este e propiciam a sua desejada proteção.

Homem de uma sociedade de muitas origens, o campograndense estabeleceu uma sociedade onde se evidenciam duas vertentes culturais contraditórias. De um lado, a colonização realizada com base na economia da agropecuária fixou uma cultura voltada para dentro das propriedades rurais e pouco receptiva às mudanças que a urbanização mais tarde impôs. Do outro, as novas levas de imigrantes, estes urbanos, e as novas gerações criadas na cidade forçam em direção às constantes inovações.

Suas estruturas sociais são bastante jovens e ainda estão sendo adaptadas à realidade das massas de migrantes que acorrem. Afastado dos centros onde se desenvolveram as principais correntes religiosas afrobrasileiras, o amálgama de idéias religiosas nas casas de culto se dá aqui em termos alienígenas, isto é, é sempre uma importação de idéias teológicas, rituais, costumes, sacerdotes e mesmo de casas de culto completas. As casas do modelo nagô da cidade ainda se encontram em fase de sedimentação e seus costumes culturais incorporam aqueles de suas origens particulares.

Pode-se verificar a existência de pelo menos três correntes de imigração de idéias religiosas afrobrasileiras que acompanharam os fluxos migratórios para a cidade.

- Uma corrente oriunda da capital e do interior de São Paulo, formada em sua maioria por praticantes da Umbanda e poucos cultuadores dos candomblés das nações angola, nagô e jeje, embora já bastante influenciados por modificações culturais, se levarmos em consideração os rituais dos terreiros angola originários da Bahia ou Rio de Janeiro;

- Uma corrente oriunda do interior de Minas Gerais, com forte presença da mistura entre o espiritismo, o catolicismo popular e a Umbanda, com manifestações como Martin-Pescador, Marujo e Pretos-Velhos mineiros e baianos, além de rezas para santos católicos. Neste contexto, pode-se constatar ainda a permanência do costume das rezadeiras de quebrantos.

- Uma corrente, de menor numero de adeptos, oriunda dos batuques do Rio Grande do Sul, de origem bantu, com manifestações típicas não só nos trajes usados pelos guias, como pelo dialeto usado nas cantigas e rezas, onde se pode identificar uma mistura do kimbundo e do yorubá com expressões tipicamente gaúchas.

Permeiam todas essas correntes principais vários tipos de manifestações específicas dos indígenas, através de incorporações de espíritos indígenas de tribos conhecidas e com tratamentos rituais característicos, tais como o uso de maracas, tambores e até mesmo flautas, em lugar do tradicional trio de atabaques das manifestações afrobrasileiras. Estão presentes ainda manifestações espirituais de reminiscência de cultos incaicos, tais como o louvor e oferendas a Pacha Mama (Mãe Terra) e mesmo a incorporação de espíritos que se denominam velhos chefes incas.

Embora tenha um grande número de adeptos, a Umbanda e os candomblés locais se revestem de uma necessidade de afirmação de tradição, procurando sempre se reconhecer como mais legítimo quanto mais importado. Os candomblés demandam, sempre que há disponibilidade financeira, “pais de santo” itinerantes e famosos, para emprestar prestígio à realização de obrigações, onde não são observadas as ligações familiares ou outro qualquer tipo de laço permanente. A exterioridade das origens é a tônica para a demonstração da autenticidade e legitimidade do culto.

Influenciados pela expansão das igrejas neo-pentecostais, os sacerdotes das religiões afrobrasileiras em Campo Grande têm, em grande maioria, procurado estabelecer padrões de concorrência com as chamadas igrejas evangélicas. Deste modo, se sucedem as vendas de banhos de descarrego, sacrifícios rituais, passes, limpezas corporais ou mesmo de locais residenciais e comerciais e um elenco de serviços a serem prestados a quem pode pagar ou, mesmo não podendo, arranja um meio de comprar essas benesses espirituais.

A piedosa missão dos umbandistas originais, dotada de princípios éticos de ajuda ao próximo e que a diferenciava dos candomblés exigentes, é substituída também aqui por uma ética mercantil que influencia poderosamente no desenvolvimento da idéia religiosa e nos rituais.

Reinventados ao sabor das imposições de um mercado semelhante ao mercado de indulgências do cristianismo da Idade Média, os rituais de iniciação, por exemplo, se multiplicam para o mesmo indivíduo, nas refiliações idênticas as já descritas para São Paulo e com as mesmas conseqüências culturais.

A noção de família étnica ou mítica é quase inexistente nas comunidades dos candomblés e, com raras exceções, os seus integrantes e mesmo os seus chefes desconhecem, ou escondem, sua genealogia mítica. Por conseqüência desaparecem rapidamente as noções comunitárias para dar lugar somente ao chefe do terreiro e, no limite máximo, a um ajudante mais graduado. Os membros das comunidades entram e saem dos terreiros com incrível rapidez, repetindo suas iniciações, sem fixarem laços de parentesco ou pertencimento e em alguns casos se mantêm em mais de um terreiro ao mesmo tempo.

A base teológica dos rituais praticados é geralmente desconhecida de todos. A responsabilidade pela condução, correta ou não, dos eventos rituais e suas conseqüências fica reduzido a poucas figuras que acumulam, além do poder excessivo e não regulado pela comunidade, uma especialização profissional do conhecimento.

Este esgarçamento de uma possível e necessária unidade religiosa dentro de cada casa se agrava na medida em que as pessoas optam por praticarem seus rituais em comunidades cada vez menores, com assistência mínima e com mínimos cuidados e despesas. São cada vez mais freqüentes os casos de pessoas que incorporam seus guias e *Orixás* em suas próprias casas, nos fundos de um pequeno quarto, com somente a preocupação de estarem acompanhadas por uma ou duas pessoas conhecidas.

As casas locais do modelo nagô, em consonância com suas origens paulistas, se dividem em duas vertentes de idéias religiosas: a do assistencialismo e a predominantemente mercadológica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início de tudo estava a necessidade de distinção social e cultural, coletiva ou individual e pode-se inferir que a intenção na fundação da casa do Engenho Velho, a Casa de Airá inicial da *Nação Ketu ou Nagô*, era, sem dúvida, a de cultuar *Airá Intinle* ou *Xangô* – em sua qualidade de *Airá Intile*, *Orixá* cujo culto era originário do palácio do governante da cidade de Oyó, de cuja estrutura de cargos políticos e religiosos derivava o próprio título da fundadora da primeira casa nagô: *Iyá Nassô*.

Parece evidente também que o culto a *Xangô* não seria o único a ser realizado na nova instituição, uma vez que o grupo inicial de adeptos era provavelmente composto por indivíduos de várias das cidades da etnia yorubá, *em sua maioria da cidade de Ketu*. Embora seja indiscutível que o repositório cultural do título da fundadora da primeira casa de culto da linhagem, no Brasil, era a cidade dos *oyós* e não a dos *ketus*.

A cidade de Oyó era o centro do mais poderoso dos reinos yorubás e foi nessa sua capital de outrora que *Iyá Senhora* – mais de século depois da fundação da casa de culto brasileira original – foi buscar a legitimação de sua condição de descendente direta da primeira detentora do cargo no Brasil e, portanto, a mais indicada para continuar a usá-lo.

Dessa forma, afirmar a pretendida pureza africana de um ou outro dos grupamentos étnicos envolvidos, tal como identificados na fala de Verger, pode levar ao esquecimento da forçada recriação das bases culturais dos candomblés brasileiros, dentro de uma necessária, porque imposta por condições coercitivas de poder social, nova identidade ou pertencimento.

De resto, as trocas culturais intensas realizadas ainda em suas regiões de origem, apontam para uma contínua reinvenção dos modelos cosmogônicos, pelo menos entre os yorubás e os jejes.

Nesse sentido, as análises lingüísticas propostas por Parés¹³⁵ indicam, sobretudo, a enorme dificuldade em se deslindar essa teia cultural, mesmo se levarmos em conta as suas origens. Ao citar *Légba* como um termo de referência a uma entidade da área *gbé*-falante, o autor, acertadamente, remete ao nome pelo qual é reconhecido o *Vodun* jeje, em sua origem e na atual realidade brasileira.

Mas poderia ter apoiado, também sem errar, a origem do termo no yorubá *Elegbara* (Dono das Oferendas), uma das formas como é saudado, também entre os nagôs brasileiros, o *Orixá Exu*. É interessante verificar que *Légba* e *Elegbara* aparecem em cantigas das duas nações no Brasil, com os termos sendo usados por uma ou outra.

Jeje	Nagô
<i>Elegbara Vodun a kerê kerê</i>	<i>Elegbara dilê, Exu bara ke auô.</i>

Assim, como convém para a saudação a um Orixá responsável pela relação entre todas as entidades e conceitos de ambos os sistemas culturais, Exu Elegbará ou Légba provavelmente são termos que remetem mais a interpenetração do que distinção entre as respectivas culturas.

¹³⁵ Parés, *Op. cit.*, p. 146.

No ano de 1927, a história oral informou por várias fontes, *Iyá Aninha do Ilê Axé Opô Afonjá*, considerada como uma das mais esclarecidas *Iyás* de sua época – e pode-se acrescentar: de todas as épocas – instruía seus filhos de santo que procurassem praticar, como ela o fazia, *uma religião social. Era preciso que procurassem uma religião social, pois o que eles praticavam no terreiro não era mais do que a obrigação de suas vidas. Religião era outra coisa!* A *Iyá* ficou surpresa ao antever que no futuro, *todos vão querer ser pais e mães de santo.*¹³⁶

Fica evidente, nas demonstrações das férreas vontades dessas primeiras *Iyás* criadoras do modelo nagô brasileiro, que cada integrante desses grupamentos *tinha na carne e na alma a história de sua nação, ainda que este não a soubesse de cor ou aquele a ignorasse de todo.*¹³⁷ As suas preocupações sempre foram voltadas à integração social do grupo, com o menor prejuízo das suas raízes culturais.

A habilidade e a competência demonstradas por elas revelaram, na mulher negra brasileira da época, uma faceta de esperta negociadora e política sutil, surpreendente apenas para a sociedade machista e racialmente excludente que se formou no Brasil. Demonstrou ainda o conhecimento que possuíam do uso político de suas culturas e dos impactos positivos que a aglutinação das mesmas poderia exercer sobre a consolidação social de seus grupos.

¹³⁶ Informação recolhida, em momentos diferentes, junto a *Jinse* (Alberto Lobo) e a Dona Cantulina, *Iyá Cantu*, no *Ilê Opô Afonjá* do Rio de Janeiro. Segundo eles, Dona Aninha se surpreendera com o aviso dos búzios e não acreditava que alguma pessoa desejasse aquela posição penosa para a sua vida. Afinal, ela considerava que era uma obrigação, não entendia aquela posição de liderança como um prêmio ou uma benesse inquestionável.

¹³⁷ Costa e Silva. A., *A Enxada e a Lança – A África antes dos Portugueses*, EDUSP – Editora Universidade de São Paulo e Editora Nova Fronteira, São Paulo, 1992, p. 3.

Ao final do escravismo brasileiro, o liberto se deparou com uma nova ordem econômica imposta de forma extremamente rápida, alterando o confuso quadro social e cultural já estabelecido. As conclusões que se pode tirar dessas alterações é que as compensações oferecidas ao ex-escravo não alteraram a sua posição na sociedade que se formou no novo regime, ela continuou a ser aquela de passivo e subserviente trabalhador, ao qual se podia impor tudo na relação trabalhista ou ainda a de massa desempregada de cidadãos, a massa de reserva do capitalismo, à qual a contenção policial deveria dar tratamento, face à inexistência de políticas de absorção.

Em que pese a velocidade da modificação imposta cada vez mais pela concorrência mercantil que se estabeleceu, a nova apropriação do sagrado e os novos caminhos de aproximação com o invisível foram construídos nos moldes de sempre: a representação do mundo paralelo está de acordo com a realidade social em que é criada, nela inserindo a sustentação simbólica desejável.

A necessidade da base material cria as formas culturais e suas mudanças, ou mesmo assimilações, ocorreram sempre que elas se tornaram obsoletas ou sem sentido, desnecessárias. A individualidade dos cultos, a crescente mercantilização das fórmulas de obtenção das graças divinas está em acordo com a forma de relacionamento social predominante: individualista e voltado ao lucro. Não se pode esperar a construção de algo diferente desse modelo, na relação com o sagrado.

Atualmente, os resquícios da africanidade, que se pretende legitimadora dos cultos nagôs, são cada vez mais raros, como era de se esperar em uma sociedade que sempre procurou se afastar das suas origens mais humildes. Pesa ainda o preconceito e o medo de assumir a origem escrava e valorizá-la, pois que isto significaria, em muitos casos, assumir culpas sociais que se preferem esquecer e providenciar reparações as quais não se quer dever.

O modelo nagô nasceu com uma forte base familiar, de grupamento étnico ou de pertencimento. Mas, em realidade, não se pode estimar – por escassez de documentos históricos confiáveis ou por falta de aprofundamento de pesquisas – como, quando, em que bases culturais e com que modelo de família, sagrada ou profana, teriam funcionado todas as diversas manifestações religiosas de origem cultural africana, organizadas ao longo dos séculos de escravidão.

As pesquisas brasileiras a respeito ainda mal começaram e somente a partir das publicações mais recentes, observa-se uma maior atenção dos estudiosos para com a evidente agência dos negros, escravos ou libertos, na reconstrução de suas formas religiosas e de outros aspectos da sua história.

Assim, ao considerar todo o território nacional, o caráter de unicidade de modelos cosmogônicos e mesmo os de parentesco – principalmente em sua matrifocalidade – parece inexistir, se forem levados em conta os estudos historiográficos e antropológicos, dentro da imensa maioria dos terreiros dos candomblés, embora possa ser reconhecida a pressão social nesse sentido.

E não poderia ser de forma diferente, uma vez que os indivíduos aqui desembarcados por todo o longo escravismo praticado na sociedade foram retirados em suas origens de povos com cosmologias e costumes culturais diferenciados, em maior ou menor grau, embora muito de seus sistemas de parentesco se assemelhassem estruturalmente.

Não se pode esquecer ainda que as práticas e os fundamentos dos modelos cosmogônicos foram passadas de geração a geração de forma oral, o que acrescenta um dado de modificação interpretativa importante.

Na prática, terreno privilegiado do ritual, as ou os detentoras(es) das responsabilidades de condução das casas de culto aos Orixás elaboraram adaptações e modificações, superficiais ou fundamentais, nas obrigações e festas públicas, segundo necessidades, tolerância para com mudanças, possibilidades econômicas enfrentadas, conveniências de seus grupos de adeptos e, principalmente, sua própria interpretação da cosmogonia e das formas rituais aprendidas.

A rigor, pode-se considerar que não existe um candomblé brasileiro, mas candomblés diversos no Brasil, mesmo que se considere somente a cidade de Salvador ou que se faça um recorte ainda menor focando lá somente as casas da Nação Ketu ou Nagô.

As cosmologias, costumes culturais familiares, rituais, regras e dinâmicas de modificações culturais realizadas pelos grupos de candomblés nagôs, na cidade de Salvador, desde os anos 1840, são as que melhor têm sido estudadas por estarem ainda ativos os grupos e possuírem uma história oral registrada em boa parte. Mas não ressaltam no plano nacional de modo a que se possa delas inferir modelos gerais aplicáveis ao universo das casas de culto de um conceitualmente inexistente candomblé brasileiro unificado.

A Casa de Airá e sua linhagem registrada aqui é somente uma das famílias extensas existentes nos candomblés brasileiros, embora seja verificável tal como demonstrado, a influência de aspectos do seu modelo de liturgia por todas as regiões do país.

A estrutura cultural e os costumes recriados e postos em uso internamente nos candomblés nagôs de Salvador eram os mesmos que faziam funcionar a maioria das Cidades-Estado yorubás, mantidos, obviamente, os limites impostos por uma sociedade capitalista, envolvente e opressora, e as injunções e recriações culturais daí derivadas.

A reconstrução não só se deu pela necessidade psíquica, individual ou coletiva, de cultuar os Orixás, como era feito nos *compounds* originais, mas também pela necessidade social de organizar a nova vida através do restabelecimento das hierarquias e dos relacionamentos perdidos, adequando o microcosmo simbólico criado ao mundo macro de uma economia periférica do sistema capitalista de produção.

A escravidão, construída para a acumulação primitiva dos capitais internacionais, transformou a todos em seres indiferenciados; o candomblé colocou cada um em seu devido lugar, segundo seus méritos, filiações e alianças, tal como se vivessem ainda em um dos antigos reinos africanos, permitindo a distinção e a individuação social necessárias, embora de forma simbólica.

O modelo cosmogônico nagô, ao longo dos processos históricos que atravessou e dos espaços diferenciados em que penetrou, transformou-se em uma rede de intrincados, reais ou pretensos, parentescos que não mais se sustentam por irmandade, pertencimento ou mesmo laços de solidariedade. A reprodução cultural da origem não mais se constitui em obrigação. A adaptação é a tônica que permite a reinvenção das tradições e costumes.

A urbanização acelerada ocorrida com o processo de industrialização do país atingiu, no início da década de 1940, as construções dos candomblés ainda em formação, recém saídos das proibições impostas pelo regime escravista. Nos meados da década de 1970, esse processo se exarcebou e criou duas grandes vertentes de atuação religiosa entre os brasileiros de todas as crenças.

A primeira, completamente adaptada ao conceito individualizado de oferecimento de graças e conforto espiritual, implanta-se em um sistema mercantil, nos moldes das demais idéias existentes na estrutura social. Dentro das comunidades nagôs, mas não só nelas, a vertente parece ser agora composta por uma rede de casas comerciais, negociando a própria sobrevivência, através da exploração de uma angustiada ingenuidade popular. Sua lógica gera criada uma grande rede de verdadeiras franquias, onde as pretensas tradições, antiguidades, legitimidades e africanidades conferem valor de mercado a produtos espirituais que, por vezes, sequer têm prazo de validade.

A segunda, estruturando-se em sentido contrário, substituiu a exigência comunitária das *obrigações de vida*, por um assistencialismo, também comunitário, cada vez mais necessário, mas que causou, no candomblé nagô brasileiro de 1840, a assimilação de idéias religiosas diversas de seu sentido original, adaptando-o aos novos tempos e desfigurando-o no processo.

As vicissitudes da sociedade brasileira são responsáveis pelos caminhos dessas novas buscas do infindável, pois que, como afirma Costa e Silva, ao falar do início de tudo isto.

*“Mais umas poucas dezenas de anos e os primeiros escravos baixariam dos conveses às praias brasileiras, trazendo não só os corpos machucados com que contribuíram para formar nosso povo e para ocupar a metade de um continente, mas também, na ilusória nudez de sua humilhante miséria, as formas de ser, pensar e fazer com que cimentaram os alicerces daquilo em que nos vamos tornando ao longo do tempo e nos singulariza no mundo. Cada um deles tinha na carne e na alma a história de sua nação, ainda que este não a soubesse de cor ou aquele a ignorasse de todo. Pois o passado se entranha no que somos e nas formas de nossa vida, e o passado que eram foi o que impediu que se desumanizassem e o que projetaram num futuro que, mesmo escravos, não perderam. Esse passado, por ter sido deles, é nosso, que o continuamos – um passado em que é difícil deslindar mito e realidade, sobretudo no amplo espaço dos séculos em que a história era ainda poesia.”*¹³⁸

¹³⁸ Costa e Silva. A., A Enxada e a Lança – A África antes dos Portugueses, EDUSP – Editora Universidade de São Paulo e Editora Nova Fronteira, São Paulo, 1992, p. 3.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Orais

Foram selecionados aqui alguns trechos das biografias dos informantes, com as declarações emblemáticas que marcaram suas histórias e guiaram as idéias desenvolvidas nesta Tese.

a) EUGÊNIA ANA DOS SANTOS – *Iyá Aninha do Opô Afonjá*¹³⁹

Jinse! Avise a todos que Donana hoje está com seu “Casaca de Ferro”.

E lá descia o menino Alberto pela ladeira do terreiro para avisar que a *Iyá* acordara com ares de poucos amigos e que todos tratassem de andar na linha durante aquele dia. “Seu Casaca de Ferro” era como chamavam nesses dias a Ogun, Orixá da guerra e de irascível humor, a cuja companhia era atribuída as fases de reclamações e cobranças exigentes feitas pela *Iyá*, em seus dias de pouca paciência.

Era assim que podia começar um dia no *Ilê Axé Opô Afonjá* de Donana, a *Iyá* Aninha de Xangô, lá pelos idos de 1920.

Nascida na Bahia, em 13 de julho de 1869, *Iyá* Aninha foi a fundadora e comandante do *Ilê Axé Opô Afonjá*, entre 1909 e 1938. Considerada a *Iyá* mais inteligente e politizada da sua geração, construiu sua roça como uma idealização das cidades africanas de onde haviam vindo seus pais: *Azambrió e Anió*.

¹³⁹ Os dados compilados aqui a respeito de *Iyá* Aninha foram conseguidos junto a seus filhos Alberto Lobo, o Jinse e Cantulina Garcia Pacheco, a *Iyá* Cantu, complementados com as informações da página da Internet www.opoafonja.org.br. Disponível em dezembro de 2005.

Colocou cada Orixá em um pedaço da terra, reproduzindo a cidade original do mesmo. A sede principal ficou sendo o *Ilê* de Xangô, que era considerado um palácio, como em Oyó, centro do antigo Império.

Ela construiu o *Ilê Oxalá*, onde estava presente a forma de construção africana nas suas divisões internas. Ergueu uma casa para Omulu, coberta de sapé, com os alicerces dispostos em círculo, como as casas em Savé, de onde ele procedia. Colocou a casa de Oxóssi dentro da mata, tal como era em Ketu. Mandou construir as casas de *Onile*, o senhor da terra, de *Exu* e uma casinha para o culto dos mortos. Fez construir uma casa para *Ossain*, o senhor das folhas, que se tornou seu local preferido.

Pelo fato ser descendente da nação *Grunci*, construiu casas para os *Orixás* daquela etnia. No ano de 1914, construiu um cruzeiro, cuja inauguração foi feita com uma festa para os abiãs e houve ocasião de aí serem celebradas missas, pois ela era bem relacionada com Irmandades religiosas católicas. Era irmã na Irmandade da Boa Morte e organizava todos os anos a procissão do Senhor Morto. Em 1920, mandou que uma de suas filhas, *Iyá Senhora*, que nesta época era *Ossi Dagan*, construísse uma casa para sua *Oxun*, de onde sairia o Peté em procissão.

Idealista e hábil política, criou o corpo de Obás de Xangô, a exemplo também de tradições das cortes africanas, cuja função seria, além de religiosa, a de proteção civil e política do Axé, por se tratarem de pessoas importantes na sociedade baiana. A festa de confirmação dos primeiros Obás foi feita depois de uma longa estadia no Rio de Janeiro, entre 1927 e 1935.

Iyá Aninha era muito severa com suas filhas de santo, mas nunca deixou de ajudá-las em qualquer circunstância. Conta-se que certa ocasião, encontrou uma filha de santo na rua, em dificuldade de vida, tentando comprar mantimentos em um armazém, porém o dinheiro que tinha em mãos não chegava para pagar tudo. A Iyá então tirou o par de argolas de ouro das suas orelhas e o deu em pagamento ou fiança. Sua casa, na Ladeira da Praça, era um verdadeiro pensionato gratuito, onde as protegidas a ajudavam na faina diária. As suas quitandas, no Pelourinho e no Mercado, eram pontos de encontro do povo do candomblé baiano.

Foi graças a sua interferência direta que o Presidente Getúlio Vargas baixou o Decreto que deu liberdade aos cultos. Muito amiga de políticos, houve ocasião em que admitiu refúgio de alguns deles no Axé. Conselheira e protetora deixou um grande vazio no mundo do Candomblé.¹⁴⁰

Donald Pierson, etnólogo americano que efetuou pesquisas na Bahia, diz sobre Iyá Aninha.

“A mãe de santo era uma preta alta e majestosa, cuja menor insinuação era imediatamente obedecida pelos membros de sua seita. Dizem que era bastante rica. Afirmou uma vez ela, orgulhosamente: “Sou filha de dois africanos, graças a Deus!” Aprendeu a falar queto “com os pais”; o nagô, aprendeu “na seita”. A respeito de seu conhecimento dos rituais e crenças do culto africano, um Ogã disse com orgulho: “Ela conhece as coisas africanas melhor do que qualquer outro na Bahia”.

“Inteligente, viva de espírito, ágil na conversa, era uma das mais respeitadas e obedecidas líderes do mundo afro-brasileiro. Quando, em discussão com um padre, este disse que não tendo ela sido ordenada pelo Papa não podia ter “autoridade espiritual” para executar os rituais religiosos, ela prontamente perguntou se Moisés, “o grande profeta e chefe de seu povo”, tinha sido ordenado pelo papa. Afirmou que o primeiro homem não pode ter sido um branco, mas um de cor:

“Não dizem que o homem provém da África? Os brancos não vieram de lá”.

Afirmou ainda que Jesus também deve ter sido africano, ou “pelo menos um homem de cor”, uma vez que seus parentes o esconderam no Egito.”

“O Egito não está na África? Se Jesus não fosse escuro, como teria sido possível escondê-lo entre o povo de lá?”

“Ela disse uma vez:

¹⁴⁰ Informações da página www.opoafonja.com.br, em janeiro de 2004. Essa história é confirmada pelas histórias orais recolhidas junto a Alberto Lobo e Iyá Cantulina, em Coelho da Rocha no Rio de Janeiro.

“O africano não adora coisas feitas pela mão humana; adora a natureza. O que é uma pedra? É um mineral, não é? Não foi feita por nenhuma mão humana”.

Disse-me ainda:

*“Somos tão cristãos quanto os católicos. Seguimos também a lei de Moisés. Ele ordenou que os sacrifícios fossem feitos com carneiros, cabras, bois, galinhas, pombos e assim por diante. Não é verdade? Nós apenas obedecemos a seus mandamentos. Nós seguimos o Velho testamento tanto quanto o Novo. Antes de Cristo o povo adorava Deus com cantos e danças. Não é verdade? Davi tocava harpa, cantava salmos e dançava ante o Senhor. Nós temos nossos cantos, também, e cada um deles tem uma significação especial. Assim como os católicos têm imagens para seus santos, nós temos alguma coisa para nos lembrar os nossos Orixás.”*¹⁴¹

Eugênia Ana dos Santos foi considerada à sua época como a grande figura na qual se sustentou a estrutura dos candomblés de todas as linhagens, frente à crescente repressão policial branca. Em sua biografia encontram-se fatos políticos de realce como o asilo dado, dentro do seu terreiro, ao etnólogo Édison Carneiro, quando este era perseguido pela polícia política do Estado Novo de Getúlio Vargas. Édison Carneiro, segundo a história oral da casa, morou no *Ilê* por mais de cinco anos.

Segundo a tradição da casa, *Iyá Aninha* foi a responsável por conseguir, junto ao ditador gaúcho, o Decreto de liberação dos cultos afrobrasileiros, embora ele os subordinasse a uma licença de funcionamento idêntica a dos bares, teatros, circos e demais casas de espetáculo. Donana permaneceu no Rio de Janeiro entre os anos de 1927 e 1935, época em que fundou uma segunda casa de culto, voltando a Salvador no início de 1936, ano em que iniciou Dona Cantulina, outra informante dessa história. Donana faleceu em 3 de janeiro de 1938, em sua casa, dentro do terreiro que fundou.

No Rio de Janeiro em 1935, fundou um outro *Ilê Axé Opô Afonjá*, no subúrbio de Coelho da Rocha, cuja Mãe de Santo atual é *Iyá Regina*, uma neta de santo sua, filha iniciada por *Iyá Cantulina*.

¹⁴¹ Pierson, D., *Branços e Pretos na Bahia* : Coleção Brasiliana, Volume 241, 2ª Edição, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1971 [Originalmente editado pela University of Chicago Press, 1942], pp..318-321.

Sua visão da importância da agregação cultural dos nagôs pode ser expressa pelo simbolismo da escolha do sítio onde resolveu fundar sua nova roça, em 1910. No início do século XIX, a região havia sido local do Quilombo do Cabula, destruído a duras penas pela polícia local, durante as revoltas de 1835.

Dona aninha considerava a sua casa de culto como um *espaço aberto a todos os que precisassem de proteção contra as injustiças. Um lugar de liberdade e paz.* Alguns de seus ensinamentos ainda influem no comportamento dos integrantes da linhagem que ajudou a manter.

b) **ALBERTO JOSÉ LOBO** – Pai Alberto, *Jinse – Ilê Axé Opô Afonjá* – Coelho da Rocha, RJ – 1978 a 1991.

“Ô ioiô, me deixa morrer vestido porque defunto nu é muito feio”!

Desse modo, Pai Alberto respondia a todos – e eram muitos – que tentavam convencê-lo a doar ou deixar de herança os lindos fios de conta que usava em dias de grandes festas no terreiro. Ele havia construído, adquirido, sido presenteado ou herdado, na sua longa vida dentro dos candomblés, belíssimos fios de conta que enfeitava, não raro, com alguma figa, berloque ou *oxê* de ouro.

Mas, gostava de dizer que queria ser enterrado com um fio simples de contas brancas, ficando as mais elaboradas para serem guardadas e expostas em um Museu ou algo assim. Um de seus fios de conta, dizia ele, adquiriu de um velho africano, depois de uma negociação que durou meses. Evidentemente, essas declarações, aliadas a beleza dos fios, aguçavam a vontade de todos e aumentavam o número dos pedidos.

Segundo ele mesmo, havia nascido em Cruz das Almas, na Bahia, no ano de 1915, filho de um pai que era tropeiro e de uma mãe que ele conheceu muito pouco. Com cerca de nove anos, perambulava pelas ruas de Salvador, dormia de favor na casa de uma aparentada distante e passava o dia ajudando na Igreja da Barroquinha, onde sempre havia algum trocado para ganhar ou, pelo menos, algo para comer junto com o sacristão e os padres.

Na Igreja, ajudando nos preparativos da procissão do Senhor Morto, em 1925, ele conheceu Dona Aninha do *Ilê Axé Opô Afonjá* que, vendo a condição de necessidade daquele menino, participou como madrinha de seu batismo e o levou para morar com ela no alto de São Gonçalo do Retiro e na sua casa da cidade, no Rio Vermelho.

Logo, ele aprendeu a coisa mais importante do candomblé: guardar segredos e, com isso, sua utilidade ficou definida. Ele passou a ser usado como mensageiro em todas as vezes que a *Iyá* precisava mandar algum recado mais reservado a alguém. Foi nomeado como *Jinse*, o mensageiro. Ela o mandava ir a todos os lados e ele passou a acompanhá-la sempre que ela saía. Logo ganhou o apelido de “branco de Aninha”, pelos mercados de toda a Salvador negra daquela década de 1920.

Na segunda metade da década de 1920, depois do famoso *jogo de 1927*, no qual Dona Aninha recebeu uma ordem de *Xangô* para se afastar do terreiro e da cidade até receber chamado para retornar, ele partiu, juntamente com sua protetora, para o Rio de Janeiro. Lá ele procurou e encontrou seu único irmão consangüíneo, mais velho e que havia se transferido para a cidade. Os pais eram já falecidos e o irmão lhe ofereceu um trabalho se ele quisesse ir morar com ele.

Pai Alberto preferiu continuar a morar na casa de sua *Iyá*, juntamente com Helena Moura, uma *abiã* e Edgar Brandão,¹⁴² um *Ogã* que também fora levado para o terreiro de São Gonçalo do Retiro ainda criança. Ele ajudava nas tarefas que ela ordenava e a acompanhava por toda a cidade, fosse pelas matas para “*catar folhas*”, fosse para alguma visita importante, uma missa na igreja ou simplesmente para ir reuniões das Irmandades católicas das quais ela se tornara sócia, um costume que ele acabou por herdar. Ele participou do grupo que estava na fundação do *Ilê* do Rio de Janeiro, ocorrida antes do retorno a Salvador.

¹⁴² A presença de Edgar Brandão no grupo que veio de Salvador com Dona Aninha é confirmada por suas filhas, Maria Brandão e Lia Brandão, integrantes da comunidade do *Ilê Axé Opô Afonjá*, no Rio de Janeiro.

Em 1935, ele voltou a Salvador acompanhando Dona Aninha e continuou prestando serviços. Ele pegava as folhas rituais, era encarregado das compras de animais, ajudava no descarrego de oferendas nas matas, rios e praias, e eventualmente ajudava no sacrifício de animais. Além disso, continuava a ser detentor da confiança da *Iyá* quando esta queria manter o segredo sobre algum assunto e mandar recados às pessoas.

Nessa época, já com seus 19 para 20 anos, recebeu o cargo de *Otun Asogbá*, o assessor da mão direita do *Asogbá*, o principal posto da casa de Omulu. Juntamente com o *Asogbá* Deoscorédes dos Santos, o Mestre Didi e sob o comando de sua *Iyá*, participou das cerimônias funerárias de muitas pessoas ligadas ao *Ilê*, todas falecidas enquanto Dona Aninha permanecera no Rio de Janeiro. *Havia uma “lata de 20” cheia de otás. Todas esperando o descanso! Foi uma trabalhadeira*, lembrava.

Ele se recordava que, quando menino, “*antes de 27*”, levava os recados acompanhados de um *obi* ou *orogbo*, que era entregue ao destinatário envolto em um pano branco, significando que era um recado de cunho espiritual e, na maioria das vezes, pessoal. Só deveriam ser discutidos pessoalmente entre a *Iyá* e o destinatário.

Jamais guardou lembrança de algum recado importante; depois de transmiti-los esquecia o assunto imediatamente. Mas lembrava com nitidez de alguns fatos que o marcaram nessas andanças, como o de ter sido enviado em uma pequena viagem até Sergipe, para convocar ao terreiro um filho de santo que *Xangô* mandara chamar e do qual aguardou o comparecimento por três dias.

Quando havia convites para as grandes festas do terreiro, seu trabalho de correio dobrava, pois que as pessoas mais importantes recebiam o comunicado acompanhado de um bolo, um manjar ou um acarajé.

Por vezes, ele tinha que sair sobraçando um balaio carregado e não esquecer do que pertencia a cada um. Ele ria muito ao lembrar de algumas confusões que fez com este tipo de recado e de como algumas pessoas receberam seus convites sem a respectiva guloseima, por ele ter comido no meio do caminho. Quando estas traquinagens eram contadas, ele sempre dizia que era tudo fruto da “*vontade de seus parentes*”, os gêmeos míticos *Ibeji*, aos quais sua cabeça era devotada.

Pai Alberto voltou ao Rio de Janeiro logo que Dona Aninha faleceu em janeiro de 1938. Em maio daquele ano, ele veio procurar seu irmão biológico, com quem tinha feito contato na viagem anterior e que tinha lhe prometido um trabalho, se ele quisesse voltar. O irmão manteve a promessa e arranhou um emprego para ele junto a oficina de um ourives, na Rua Camerino, onde ele trabalhou por uns cinco anos e se apaixonou pela beleza do ouro.

Logo depois, através de um político que Dona Aninha ajudara anteriormente, ele conseguiu uma colocação no Ministério do Trabalho. Lá, ele exerceu a função de identificação digital das pessoas que tiravam a Carteira de Trabalho, até a sua aposentadoria, em 1985. No *Ilê Axé Opô Afonjá* do Rio de Janeiro, seus inúmeros afilhados e aprendizes brincavam dizendo que ele já tinha “fichado” quase toda a população da cidade.

Juntando sua paciência com uma enorme capacidade de entender as necessidades alheias, ele acostumou-se a visitar semanalmente algumas pessoas, entre irmãos do terreiro e das irmandades católicas e prestar a eles serviços espirituais como rezas, limpezas espirituais com ervas e a recomendar banhos de ervas a todos. Não admitia que alguém não fosse batizado na igreja e cobrava dos pais sempre que encontrava uma situação de, como ele chamava, “*menino pagão*”.

Com essa mania, espalhou uma rede invejável de afilhados pelo Rio de Janeiro. No terreiro, dizia-se brincando, que ele andou “fazendo o santo” até dos padres de Santo Elesbão e Santa Ifigênia e também de Santa Luzia, Irmandades nas quais era irmão atuante.¹⁴³

Organizou, ainda na década de 1960, uma missa mensal para homenagear Nossa Senhora das Candeias, a que ele chamava de *Oxun*, que atraía centenas de fieis do candomblé e da igreja católica. As pessoas costumavam fazer promessas à Santa, para serem pagas com comparecimento continuado à missa. As missas ainda hoje são realizadas em toda primeira quarta-feira de cada mês, na Igreja de Santo Elesbão e Santa Ifigênia, na Rua da Alfândega, no centro do Rio de Janeiro.

Pelo menos uma vez por quinzena, chamava alguns escolhidos para acompanhá-lo na coleta de folhas rituais para alguma atividade do terreiro. Eram longas caminhadas que podiam durar todo o dia e nestas ocasiões, tal como tinha feito sua *Iyá* com ele, transmitia os conhecimentos dos costumes e das aventuras mitológicas de cada um dos *Orixás*. A cada folha pesquisada e colhida, fazia com que ficasse marcado na memória o local e o motivo do recolhimento, através da narração de uma história fantástica ou de um caso mais corriqueiro que lembrasse.

Em cada dia 8 de dezembro, ele vestia sua roupa mais elegante, terno e gravata, ia até o serviço de cofres de aluguel da seguradora Sul-América, na Rua do Ouvidor e retirava um prendedor de gravatas e um ou dois dos anéis de ouro que colecionou ao longo da vida – costumava dizer que tinha dez, um para cada dedo - e desse modo paramentado, partia para assistir pelo menos a três missas em homenagem a Nossa Senhora da Conceição, que ele também tratava como *Oxun*.

¹⁴³ Cf. Soares, M. C. *Op. cit.*, 2000, Pai Alberto era um dos irmãos mais antigos da Irmandade de origem Jêje Mahin (ou Maki) estudada por Soares no Rio de Janeiro, tendo auxiliado a pesquisa inicial da obra.

Pai Alberto era uma pessoa de grande alegria, mas o que mais impressionava a todos era sua humildade e como o seu modo de ser se impunha naturalmente, sem nunca ser necessário que abandonasse o sorriso ou a calma.

Seus ensinamentos eram sempre transmitidos como se fossem pedidos educados: *Ô ioiô, por favor, quando for colocar alguma oferenda, verifique se passa alguém por perto. Às vezes, isso indica a presença de algum dos nossos parentes. Mesmo quando a observação deveria ser uma ordem, ele a transformava em pedido. Se a folha for para o velho, você pode pegar com o sol alto. Mas para os outros, não, eles podem se aborrecer e não aceitar. Só não gosto de ensinar a essa gente que quer vender a folha, Ossain não gosta. Se Ossain se aborrece, as folhas vão sumir. Está bem?*

Era um professor detalhista, que gostava de enfatizar os motivos, para depois mostrar como se fazia. Seus alunos, por vezes, lembravam dos motivos de executar um ato, sem lembrarem exatamente do ato.

Pai Alberto faleceu em 07 de agosto de 1991, de uma infecção pulmonar que havia contraído em início de junho do mesmo ano.

c) **CANTULINA GARCIA PACHECO** – *Iyá Cantu - Ilê Axé Opô Afonjá* – Coelho da Rocha, RJ – 1978 a 1989.

“Eu não quero conta com esses santos do dendê”.

Dessa forma se referia Dona Cantulina ao fato de que para ela a obrigação com o santo vinha em primeiro lugar, estava acima de qualquer outra vontade. Essa introdução servia para que ela contasse a parte da história de sua vida que a ligava ao candomblé.

Nascida na Salvador em 1900, era filha de Sinhá Maria do Ó, uma antiga iniciada no Terreiro do Gantois e de José da Silva Pacheco, na Freguesia de Santo Antônio da Mouraria. Sua mãe morreu quando ela estava para completar cinco anos. Ela foi então adotada por José Garcia Pacheco, um segundo-tenete do Exército, aparentado de seu pai.

Ela cozinhou, desde 1920, os quitutes para uma rede de baianas venderem nas ruas, mesmo depois de passar a receber a pensão a que tinha direito pela morte do pai adotivo que fora militar. Só abandonou sua profissão em 1943, depois de uma operação que a impossibilitou de lidar junto ao fogão. Foi umbandista e, depois, kardecista até seus 36 anos, quando, por exigência de *Airá Intinle*, aproximou-se da casa de candomblé de sua *Tia Aninha* para receber a herança e a obrigação cultural que lhe deixara seu avô biológico: o *Tio Joaquim Obá Saniyá*.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Augras, M.; Santos, J., *Op. cit.* p. 58.

Até então, havia sido somente uma visitante do candomblé que seu avô ajudara a criar e, sempre que recebia um recado em que o *Orixá* exigia a sua iniciação, a permissão para tanto era negada pelo seu pai adotivo, apesar deste ser *Ogã* do santo de uma antiga iniciada do terreiro de Dona Aninha. Dona Cantulina contava que, quando recebia um recado que Airá poderia até matar quem lhe desobedecesse, o Tenente Pacheco respondia: *Se matar, eu enterro!*

Por coincidência, que nos terreiros de candomblés são atribuídas às vontades dos *Orixás*, nenhum dos parentes próximos de Dona Cantulina, consangüíneos ou adotivos, viveu para assistir a sua iniciação no candomblé. Daí o cuidado de *Iyá Cantu* em relação às dívidas assumidas com os “*santos do dendê*”.

Quando veio para o Rio de Janeiro, em 1949, depois de cumprir em Salvador todas as exigências do culto: as obrigações de tempo de iniciada e o abandono de suas atividades na Umbanda e no Kardecismo, ela pensava em se afastar um pouco da vida nos terreiros. Mas, segundo ela, sua irmã mais velha (Dona Agripina de Souza) precisava de ajuda no terreiro de Coelho da Rocha e ela passou a freqüentá-lo até se tornar a sucessora indicada por *Xangô*, em 1967.¹⁴⁵

Dona Cantu era uma pessoa extremamente ciosa de seus deveres de preservadora dos costumes do culto. Não gostava de muitas de suas atividades – detestava, por exemplo, ter que iniciar alguém, culpando sempre a falta de compromisso das pessoas com o culto, a falta de ajuda dos filhos mais velhos ou qualquer outra coisa que pudesse atrasar o fato – mas se desdobrava para realizar tudo como lhe indicava o santo por, como dizia: *obrigação*. Suas iniciações foram poucas e demoradas. Gostava de deixar que as pessoas se *acostumassem com o ritmo da casa*, antes de qualquer ato.

¹⁴⁵ Augras, M.; Santos, J. *Op. cit.*, p. 57.

Foi a obrigação cultural que a levou a aceitar o fato inevitável de que teria de ser iniciada no culto; que a fez praticamente fugir de uma guerra pela sucessão no terreiro de Salvador para, ao final, enfrentar a solidão indesejada do cargo e as lutas da política interna na casa do Rio de Janeiro.

Esse povo de candomblé é sempre muito fanático. Eles não estudam nada. No Kardecismo, todos têm que estudar e entender o que estão fazendo. As pessoas que têm mediunidade usam-na para ajudar os espíritos sem rumo. Eu gostava de convencê-los a mudarem para o rumo certo. Mas Airá quis dessa forma, só me restou obedecer.

Saudosa de seus tempos de Kardecismo e de Umbanda, onde as obrigações pessoais lhe pareciam fazer mais sentido, ela gostava de contar sobre Salvador de sua época e dos casos anteriores a 1936, época em que, segundo ela, passou a ter uma vida de freira, como *se estivesse atrás das grades de um convento. Eu nunca mais fui a uma festa ou a um baile.*

Eu trabalhava com um Caboclo na Umbanda [depois que abandonou a Umbanda, ela nunca mais sequer pronunciou o nome do Caboclo: Seu Jatobá] que as pessoas diziam que fazia maravilhas. Ele pegava um copo com água e colocava na mão da pessoa, e não falava mais nada; as pessoas viam na água o que tinham vindo procurar. Uma cura ou um consolo para o sofrimento. Aquilo era bonito! No candomblé, só se tem obrigações e essa brigalhada de ciúmes que não para nunca. É tudo gente arrogante e brigona! Aqui, eu gosto mesmo é das festas, o resto, só por obrigação! Mas meus parentes quiseram assim.

Sua rebeldia individual para com a decisão de seu santo terminou no dia em que recebeu a gamela onde estava assentado o santo de seu avô,¹⁴⁶ que havia esperado para lhe ser entregue por décadas. Daí em frente, passou a vida como lhe obrigava sua herança cultural. E, como ela mesma reconhecia. *Somos todas apenas zeladoras das casas, os verdadeiros donos nos deixaram esta obrigação e aparecem de vez em quando para nos cobrarem as tarefas e o comportamento correto.*

Com ela aprendia-se a fazer antes de entender o motivo. Sempre ensinou por meios transversos, práticos, mas inesquecíveis; fosse a sua visão da cosmogonia, fosse a maneira pela qual fazia seu famoso sabão da costa, fosse o motivo do uso de uma folha ritual, o modo correto de fazer a farinha de *acaçá*, a melodia e a letra de uma cantiga de preceito ou mesmo um dos seus inesquecíveis bolos e quitutes.

Nunca ensinou por receita, sua didática exigia a dedicação, a presença e a atenção constante às histórias de vida que contava, pois daí é que nascia o sentido do que ensinava.

Era uma personalidade rigorosa no cumprimento das tradições do *Ilê* e uma ainda mais exigente rainha quanto ao respeito aos costumes, seus e da comunidade (visível e invisível) que ela sabia que a acompanhava. *A cabeça da gente vive das lembranças. Eu não sou sozinha. Há muita gente dentro de mim!*

De certa feita, solicitou a um antigo filho da casa que não trouxesse mais nenhuma namorada para apresentar aos irmãos do terreiro, uma vez que sua esposa, de quem ele havia se separado já havia anos, era freqüentadora e amiga de todos. *Não ficava bem que a família do terreiro ficasse recebendo cada uma de suas namoradas. Poderia criar uma impressão de que todos concordavam com essa atitude.*

¹⁴⁶ Augras, M. *Vida e lendas de Ayrá Tolá*, In. Moura, V. E. M., (Org.) *Somavo, o amanhã nunca termina, Novos escritos sobre Voduns e orixás*, São Paulo, Empório da Produção, 2005, p. 124.

O pedido, estranho para os costumes sociais imperantes hoje, fica ainda muito mais estranho quando se sabe que o filho em questão já andava na casa dos sessenta anos de idade e apenas tinha apresentado uma única nova esposa. *Iyá Cantulina* preferiu o aborrecimento e a deserção do filho antigo do que a quebra dos seus rígidos costumes, o que poderia levar a deturpação do alto conceito moral que todos tinham de sua comunidade e dela própria.

Assim era *Iyá Cantu*, a orgulhosa filha de *Ayrá*, que passou a vida realizando sozinha, comandando com rigor, exigindo respeito aos preceitos e costumes. Jamais quebrou regras que lhe foram impostas: não modificava costumes dos Orixás, não desobedecia e nem deixava ninguém desobedecer. Lamentava seu jeito duro de ser, porque sabia que isto a isolava, mas acreditava que a líder de uma comunidade em mutação como a sua não podia ser diferente.

Iyá Cantu deixou saudades mais pelo que construiu, do que pela que dureza que aparentava ter. Sua liderança e autoridade jamais foram contestadas e, em sua presença, mesmo os mais importantes dignitários do Candomblé ou da sociedade aguardavam a sua iniciativa, antes de falar ou se mover.

Era uma figura de mulher negra de 1,55 metros de altura e gostava de dizer brincando que *Ayrá* só lhe deu filhos de mais de 2 metros, e que ela não entendia como isto pode acontecer: *só pode ser para me fazer andar de cabeça erguida*.

Vê-la dançar o *alujá*, o toque de Xangô, sozinha em meio ao grande salão de festas públicas do *Ilê*, foi sempre uma experiência das mais belas.

d) **LUIZ ANTÔNIO ASSUMPÇÃO** – *Ilê Alaketu Omiseun* – Campo Grande, MS – 2000 a 2006.

Eu não negocio com essa gente. Não sei de onde vieram e nem onde foram feitos. Vivem arrotando um conhecimento que não aprenderam. Foi por isso que saí de São Paulo. Eles pensam que podem chamar alguém e resolver tudo com dinheiro. Não é assim que a banda toca!

Eles não querem gastar tempo aprendendo nada. Querem tudo pronto para dar na boquinha. Eu queria ensinar algumas folhas para ele e ele não tinha tempo para ir no mato. Pode? Agora me diga. Onde ele acha que vai pegar folhas? No apartamento?

Luiz Antônio, não abria uma trégua na sua luta com outros líderes de candomblés da cidade, para implantar um terreiro do modo como ele sonhara desde que tomara consciência da importância do que fazia. Apesar do pouco tempo que conviveu na cidade de Campo Grande, ele construiu uma reputação de pessoa correta nos afazeres do culto e honesta em seus propósitos.

Envolvido, desde a idade de seis anos, com o ambiente mercantilista reinante nas últimas décadas nos terreiros de candomblé, ele acostumara-se a considerar sua função com um invejável senso profissional, tal como grande parte dos seus pares. Não conhecera outra profissão, senão a de jogador de búzios e líder de terreiro. Ele acreditava que tal sorte lhe fora trazida por *Oxossi* e que cada pessoa podia procurar esse caminho de duas formas: ou por escolha ou por nascimento.

Mas todas, mesmo nascendo para o mister, tinham que estudar e procurar aprender com os mais velhos para realizar sua profissão a contento. Por isso, considerava correto pagar aos que sabiam mais e cobrar dos que pouco ou nada sabiam.

O Baiano é um Pai que ensina. Ele cobra caro, mas ensina. Só não aprende quem não quer. Eu passei lá no Parque Fluminense mais de três meses. Aprendi muito! Só deixei de ir lá porque era uma despesa enorme. Tinha as passagens de ida e volta, tinha que passar muitos dias lá dentro e perder a renda do jogo que eu fazia em casa e, além de tudo, ele cobra caro por tudo que ensina. Eu aprendi isso com ele. Se você não cobrar de um, vai aparecer logo uma porção querendo aprender de graça. Com ele, ninguém deixava de pagar! Se alguém disser que aprendeu algo de graça com aquele homem, pode saber que é mentira. Ele cobra tudo! Eu acho que ele está certo.

O Japonês é uma ótima pessoa e conhece muito também. Mas eu só fui dar obrigação com ele porque era mais cômodo. O terreiro de São Paulo, ele me passou porque eu sempre cumpri minhas obrigações com ele. Nunca deixei de cumprir o combinado. Ele também cobra, mas era mais barato para mim porque não tinha que gastar com passagens e não deixava de jogar. Para mim, isso é fundamental. Se eu paro de jogar, vou viver de que?

Esses ogãs daqui ainda têm muito que aprender, mas eu acho que se estudarem e ouvirem os mais velhos, vão se tornar bons profissionais. Das meninas, eu acho que poucas vão chegar a chefe de casa. Elas são muito cruas, não dá ainda para avaliar.

Eu faço assim. Se o Orixá pede obrigação, eu dou a obrigação. Se ele indicar algum cargo ou algo assim, eu só faço se achar que devo. Primeiro eu vou ver o comportamento da pessoa.

Eu estive lá na Bahia e as velhas continuam as mesmas. Elas brincam, fazem carinho, beijinhos e coisa e tal, mas para aprender alguma coisa, tem que pagar. Eu sempre levo algum agrado para elas todas. Assim posso ir onde quero lá dentro e observar tudo. Mas elas já estão escoladas, sempre escondem as coisas importantes.

Eu fui na Muritiba e no Gantois. A casa parece que está abandonada. Tudo sujo e mal arrumado. Eu detesto terreiro mal arrumado. Parece que morreu alguém. Mas estão todas muito velhas e as mais novas não aparecem mais para ajudar. Só vão nas festas. É igual as daqui, falou em festa, aparecem logo. Por isso é que não aprendem nada.

Ele diz que tem mais de vinte anos de feito, mas eu só considero os anos que ele tem depois que eu fiz a obrigação dele. Ele quer o deká, mas eu não vou dar enquanto ele não cumprir o tempo de santo comigo. Ele acha que o que me pagou era para eu lhe dar tudo, mas não foi isso que combinamos. Por isso vive aí falando mal de mim. Não tem acordo!

Eu estou muito doente, mas vou dar a obrigação de Marinaldo! Pode ser que assim eles me perdoem lá em cima!

Luiz Antônio faleceu em 2007, quando seu terreiro de Campo Grande completava 7 anos de inauguração. Mas antes de partir, mesmo em cadeira de rodas, entregou o *Deká* para Marinaldo, o seu primeiro filho de *Ogun* na cidade.

e) **MARIA EUNICE PEREIRA** – *Iya Nice* - Casa de Cultura Afrobrasileira
Santa Bárbara – Campo Grande – MS – 2007 a 2008.

Eu quero mesmo é me aposentar disso tudo. A gente trabalha e trabalha, reza, faz campanha, projetos, ajuda as pessoas, pede aos políticos, mas as coisas nunca melhoram. Às vezes tenho vontade de largar isso tudo. Estou cansada e meio doentinha.

Dessa forma, quase entristecida, Dona Maria Eunice Pereira começa a informar seus passos no candomblé nagô.

Quando eu comecei nisso tudo foi por exigência da realidade de minha sociedade. Eu ia praticar o kardecismo e lá, a coisa mais importante que fazíamos era ajudar as pessoas mais carentes da cidade. Não havia muito serviço do governo que apoiasse a gente. Nós saímos nos finais de semana para distribuir cestas básicas e remédios para os pobres. Era tanta miséria que a gente sempre voltava chorando.

Os guias vinham toda quarta-feira para as sessões de curas espirituais e eu era muito juvenzinha, mas já comecei a trabalhar com essa entidade que me acompanha até hoje. A gente fazia uma corrente e as pessoas passavam por aquela energia e saíam se sentindo bem. Era muito forte a corrente porque todos eram interessados e voltados mesmo para aquilo.

Eu entrei para o candomblé porque minha guia me recomendou. Eu estava doente e ela disse que a cura seria fazer o santo. Mas eu nunca abandonei o trabalho que faço com ela. Sempre continuei a atender quem precisa de apoio.

Eu vim para Campo Grande porque queria sair de perto da minha família. Minha mãe e meus irmãos eram contra o candomblé. Menos um. Dos oito irmãos, só ele me apoiou sempre. Eu criei meus filhos e agora quero é brincar com os netos. Minha neta é muito linda e eu a curto sempre que posso viajar até lá. Às vezes, ela vem passar as férias aqui.

Dona Menininha já estava meio doentinha quando eu completei sete anos de feita. Depois que ela se foi, eu fui lá umas duas vezes e sempre que podia, falava com Dona Cleusa. Uma vez, minha mãe disse que eu teria que trabalhar muito, mas que não abandonasse meu caminho.

Eu participo de projetos do HC da USP e trago remédios de lá para distribuir aqui para o pessoal pobre do bairro. Isso aqui parece farmácia. Todo domingo eles vêm procurar remédio; trazem as receitas e eu vou pedindo a quem pode comprar ou vou distribuindo o que tiver por aqui. Às vezes, pedem cestas básicas e a gente sempre acaba por doar alguma coisa. Eu já fui aos políticos para pedir um posto de saúde aqui por perto, ofereci até a doação do terreno, mas você sabe como são os políticos. Até agora, nada! Eu queria mesmo era fazer um centro de assistência aqui dentro.

Esse povo do candomblé daqui sempre me rejeitou. Eles vivem brigando por causa de inveja um do outro. Eu não me meto nisso. Faço as coisas quando o Orixá pede e não fico preocupada com essas fofocas. De vez em quando, para não ficar chato, eu vou a alguma festa na casa deles. Gosto de alguns deles, mas não sei como funcionam dentro das suas casas. Nunca fui de investigar a vida dos outros.

Eu acho que as pessoas deviam estudar mais as suas religiões. Às vezes, a gente consegue entender mais das coisas e acaba ajudando mais gente. Eu aprendo muito mais estudando do que indo aos candomblés. Eu recolhi um menino que vivia por aí nas drogas e agora ele está empregado e vive a vidinha dele sem problemas. Essas coisas a gente aprende estudando e observando. Seria bom que todos esses pais e mães estudassem mais.

No final de 2007, Dona Maria Eunice anunciou uma retirada das obrigações de santo a todos os filhos. Ela comunicou que não iniciaria mais ninguém e que seus filhos mais velhos iriam se encarregar, dali e diante, das obrigações dos mais novos. Mas os seus atendimentos com a guia espiritual do kardecismo ainda permanecem.

Fontes Bibliográficas

ABRAHAM, R. C. Dictionary of Modern Yoruba. Hodder and Stoughton Educational, London, 1978.

AFLALO, F., Candomblé – Uma Visão do Mundo, São Paulo, Editora Mandarin, 1996.

ADEKOYÁ, A. O. Yorubá: Tradição Oral e História, São Paulo : Terceira Margem, 1999.

AUGRAS, M.; SANTOS, J., Uma Casa de Xangô no Rio de Janeiro, In. Dédalo, separata n. 24, Edição do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 1985.

AZEVEDO, S. ; MARTINS, C., E Daí Aconteceu o Encanto, Salvador : Edição do Axé Opô Afonjá, 1988.

BASCOM, W. Ifa Divination – Communication between Gods and Men in West Africa, Bloomington : Indiana University Press, 1969.

_____, The Principle of Seniority in the Social Structure of the Yoruba, American Anthropologist, 44 (1), New York, Jan-Mar, 1942.

BASTIDE, R., As Religiões Africanas no Brasil – Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações : trad. Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbühl, Livraria Editora Pioneira – EDUSP, São Paulo, 1971.

BURKE, P., História e teoria social, São Paulo, Editora Unesp, 2002.

BURKE, P. (org)., A Escrita da História – Novas Perspectivas. Trad. Magda Lopes, Editora UNESP, São Paulo, 1992.

CARNEIRO, E., Candomblés da Bahia, Rio de Janeiro, Ediouro, 1970.

_____, Religiões Negras e Negros Bantos, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1981.

CERTEAU, M., A Escrita da História, 2ª ed., Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006.

CHALHOUB, S. Medo Branco de Almas Negras: Escravos Libertos e Republicanos na Cidade do Rio, In. Revista Brasileira de História – Escravidão – 8, (16), ANPUH, Editora Marco Zero, São Paulo, mar/ago 1988.

COELHO, R. (Org.). Prefácio. In. Olorisa – Escritos sobre a Religião dos Orixás : São Paulo, Editora Ágora, 1981.

COSTA E SILVA, A. A Enxada e a Lança – A África antes dos Portugueses. São Paulo, Editora Nova Fronteira – EDUSP, 1992.

COSTA LIMA, V., Os Obás de Xangô – In. OLOORIXÁ – Escritos sobre a religião dos Orixás, São Paulo: Editora Ágora, 1981.

DAVIDSON, B., Os Africanos – Uma Introdução à sua História Cultural, Edições 70, Porto, Portugal, 1969.

DENNETT, R. E., Nigerian Studies or The Religious and Political System of the Yoruba : Frank Cass & Co. Ltd., London, 1968.

ELIADE, M., História das Crenças e da Idéias religiosas. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. 4 volumes.

FEBVRE, L., Combates pela História, 2ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1985.

FERNANDES, F., A Integração do Negro na Sociedade de Classes. 3ª ed., São Paulo, Ática, 1978.

GIACOMINI, S. M., Mulher e Escrava – Uma Introdução ao Estudo da Mulher Negra no Brasil. Editora Vozes, Petrópolis, 1988.

GLEASON, J.; AWORINDE, A.; OGUNDIPE, J. O., A Recitation of Ifa, Oracle of the Yoruba. Grossman Publishers, New York, 1973.

GOMES, F. S., História de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX.

GOULART, J. A., Da Palmatória ao Patíbulo (Castigos de Escravos no Brasil). Rio de Janeiro, Conquista, 1971.

GOULART, M. A., Escravidão Africana no Brasil – das origens à extinção do tráfico. 3ª Edição, São Paulo, Editora Alfa-Ômega, 1975.

HAMPATÉ BÂ, A. A Tradição Viva, História Geral da África, Vol. I (Metodologia e Pré-História da África), São Paulo : Editora Ática – UNESCO, São Paulo, 1982.

HERSKOVITS, J. M., Antropologia Cultural – Man and his Work : trad. Maria Jose de Carvalho e Helio Bichels, 4ª ed. em Português, Tomo II, editora Mestre Jou, São Paulo, 1973, p. 269.

JOHNSON, S. The History of the Yorubas: From the earliest times to the beginning of the British Protectorate, Londres : Routledge & Kegan Paul Ltd., 1973.

KAZADI, W. M., O Contato Musical Transatlântico: Contribuição Bantu na Música Popular Brasileira, Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, (1), janeiro 1978.

KI-ZERBO, J. Introdução Geral. In. História Geral da África – Vol. I – (Metodologia e Pré-História da África) Editora Ática – UNESCO, São Paulo, 1982.

LANDES, R. A Cidade das Mulheres. 2^a edição, Trad. de Maria Lúcia do Eirado Silva, Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2002.

LANTERNARI, V., As Religiões dos Oprimidos, São Paulo, Editora Perspectiva, 1974.

LE-GOFF, J., Para um novo conceito de Idade Média, Lisboa, Editorial Estampa, 1980.

LEVI-STRAUSS, C., Mito e Significado, Lisboa, Edições 70, 1978.

MACIEL DA COSTA, J.S. *et alli. Memórias sobre a Escravidão*. Introdução de Graça Salgado, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, Coleção Publicações Históricas – Arquivo Nacional, 1988.

MAUPOIL, B., La Geomancie à l’Ancienne Côte des Esclaves : Travaux et Memoires de L’Institute d’Ethnologie – XLII : Institute d’Ethnologie, Paris, 1943.

MARTINS, C., Valdemiro Baiano, artigo de 23 de fevereiro de 2007, disponível em www.folhadabahia.com.br.

MATTOSO, K., A Bahia do século XIX – Uma província do Império, 2^a edição. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1992.

MOURA, C., Dicionário da Escravidão Negra no Brasil, São Paulo : EDUSP 2004.

_____, Rebeliões da senzala, São Paulo, Livraria Editora Arte e Ciências Humanas, 1981.

NASCIMENTO, L. C. D. Presença do Candomblé na Irmandade da Boa Morte – Uma Investigação Etnográfica sobre Ritos Mortuários e Religiosidade Afro-baiana. Dissertação de Mestrado, UFBA, 2002.

NASCIMENTO, L. C. D.; ISIDORO, C., A Boa Morte em Cachoeira – Contribuição para o estudo etnográfico; 1a. edição, Cachoeira, 1988.

NABUCO, J. O Abolicionismo. Publifolha (sob licença de Editora Nova Fronteira). São Paulo, 2000.

NEGRÃO, L. N. Entre a Cruz e a Encruzilhada. São Paulo, EDUSP, 1976.

PARÉS, L. N., A Formação do Candomblé – História e Ritual da nação jeje na Bahia, São Paulo, Editora Unicamp, 2006.

PRANDI, R., Linhagem e Legitimidade no Candomblé Paulista, disponível em www.revistaeletronicaafrica.org.br , maio/2007.

REIS, J. J. (org). Escravidão e invenção da liberdade – estudos sobre o negro no Brasil. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1998.

REIS, J. J. A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. 2º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ROLIM, F. C. Religiões Africanas no Brasil e Catolicismo – Um Questionamento, África – Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, 1(1), 1978.

RODRIGUES, N. Os Africanos no Brasil. 7ª ed., Brasília, Ed. UNB, 1988.

SALVADOR, A. G., A Irmandade Da Boa Morte, disponível em www.boamorte.org.br, maio-2005.

SANTOS, D. M., História de Um Terreiro Nagô. São Paulo, Ed. Max Limonad, 1962.

SEIDI. M., Anango! Vida e cultura dos Yorubás na diáspora, entrevistas, Time-Life, 11 de março-1999.

SCOTT, J. A História das Mulheres, In. BURKE, Peter (org). A Escrita da História – Novas Perspectivas. Trad. Magda Lopes, Editora UNESP, São Paulo, 1992.

SHARP, J. a História Vista de Baixo, In. BURKE, Peter (org). A Escrita da História – Novas Perspectivas. Trad. Magda Lopes, Editora UNESP, São Paulo, 1992.

SILVA, L. M. B., A Irmandade de Nossa Sra. da Boa Morte, Uma Perspectiva Museológica e de Gênero, monografia ao PIBIC/CNPq/UFBA, orientação de Freitas, M., Programa de Pós-Graduação em Educação/UFBA/Museu Afro-Brasileiro, 2005.

SILVA, M. O Negro na Rua – A Nova Face da Escravidão : HUCITEC, São Paulo, 1988.

SOARES, M. C., Os Devotos da Cor, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

SODRÉ, M., O Terreiro e a Cidade: A Forma Social Negro-Brasileira, Petrópolis, Vozes, 1988.

_____. A Verdade Seduzida – Por um Conceito de Cultura no Brasil, Rio de Janeiro, CODECRI, 1983.

VALENTE, A. L. E. F., O Negro e a Igreja Católica. O Espaço Concedido, Um Espaço Reivindicado. Campo Grande, CECITEC/UFMS, 1994.

VANSINA, J., A Tradição Oral e sua Metodologia. In. História Geral da África – Vol. I – Editora Ática – UNESCO, São Paulo, 1982.

VERGER, P., Notes sur le Culte des Orixá et Vodun. Amestardã, Swets & Zeitkinger, 1970.

_____, Orixás: Deuses Yorubás na África e no Novo Mundo, São Paulo, Editora Corrupio, 1981.

_____, Notícias da Bahia, - 1850. Corrupio, São Paulo, 1981.

_____, Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos. Corrupio, São Paulo, 1987.

_____, A Contribuição especial das mulheres ao candomblé do Brasil, In. Verger, P., Artigos, São Paulo, Corrupio, 1992.

VERGER, P, Primeiros Terreiros de Candomblé, In. VERGER, P.; AMADO, J.; REGO, W.; CARYBÉ. Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia, Instituto Nacional do Livro/Fundação de Cultura do Estado da Bahia, 1980.

VOGEL, A., MELLO, M. A. S., BARROS, J. F. P., A Galinha d'Angola - Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira. Rio de Janeiro, Ed. da UFF, 1993.

WOORTMANN, K., A Família das Mulheres, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1987.

ANEXOS

1. GLOSSÁRIO

Afonjá	Nos candomblés brasileiros, é uma das qualidades (um dos tipos de manifestação) do Orixá Xangô. Historicamente, um comandante de exércitos do Império dos yorubás, que se rebelou contra o seu tio, o Alaafin Abiodun, uniu-se aos fulanis (uma etnia islamizada da cidade de Ilorin) e precipitou a derrocada do Império, por volta de 1800.
Agbakin,	Um dos cargos do conselho de ministros – Oyó Mesi – da cidade de Oyó.
Águas de Oxalá	Ciclo de festas onde se cultua Oxalá, em todas as suas qualidades. Constitui-se de três semanas de obrigações e festas, onde são dramatizados os mitos a respeito do Orixá. No Ilê Axé Opô Afonjá, considera-se que as Águas de Oxalá iniciam o ano litúrgico.
Aiyê	O mundo visível.
Ajê	Ajê, que pode ser traduzido por riqueza, é uma Orixá do panteão yorubá. Embora pouco cultuada no Brasil, ela recebe sempre, principalmente dos filhos de Xangô, uma respeitosa veneração. Na cultura yorubá, e talvez em muitas outras culturas, a riqueza (Ajê) de um indivíduo é associada à sua boa sorte ou sua boa cabeça, seu Ori. “A riqueza é esposa da sabedoria (razão - o Ori)” é um velho ditado yorubá.
Akiniru	Um dos cargos do conselho de ministros – Oyó Mesi – da cidade de Oyó.
Alaafin	Literalmente: Dono do aafin, do palácio. Chefe do Império de Oyó.
Alaketu	Literalmente: Ala (céu, paz) + ketu. Céu de Ketu.
Alaxé	Guardião ou guardiã do poder do Axé. Era indicada pelo Balé (chefe da família extensa entre os yorubás) como responsável pelo culto aos ancestrais da família.
Araketu	Literalmente: Ara (corpo, corpos, pessoas, povo) + ketu. Povo de Ketu.
Asipá	Um dos cargos do conselho de ministros – Oyó Mesi – da cidade de Oyó. O cargo é ocupado sempre pelo chefe da família Asipá.
Assentamentos	Local onde está assentado o Orixá. Altar em que se faz a ligação entre a cabeça (<i>Ori</i>) do iniciado e a força cósmico-vital (<i>axé</i>) do Orixá. No caso de <i>Xangô</i> , cada iniciado tem o Orixá assentado em uma pedra de raio, um otá.
Axé	Força vital cósmica que anima todas as coisas.
Airá	Orixá considerado, no Brasil, uma das qualidades de Xangô. Os mitos o colocam como principal auxiliar, ora de Xangô, ora de Oxalá. É cultuado, nas casas pesquisadas, juntamente com Xangô e indispensável nas cerimônias do ciclo das Águas de Oxalá. A mais antiga casa nagô de que se tem notícia na Bahia teve sua fundação dedicada a ele. A Casa de Iyá Nasô é dedicada a Airá Intinle (uma de suas qualidades).
Azapini	Um dos cargos do conselho de ministros – Oyó Mesi – da cidade de Oyó.
Babalawô	Literalmente: Babá (pai) + Olu (dono) + awô (segredo, mistério) – Pai Dono do Segredo.
Babalorixá	Literalmente: Babá (Pai) + olo (dono) + orixá. O homem no cargo de responsável pelo comando da casa de culto nagô. Ver Iyalorixá.

Babalossaiyn ou Babá ewê	Literalmente: Babá (pai) + olo (dono) + Ossaiyn (Orixá das folhas rituais e medicinais). Pai dono das folhas. Baba Ewê = Pai das folhas. É o responsável pela correta coleta e tratamento das folhas para as cerimônias.
Balés	Chefes da família extensa yorubá. Literalmente: Obá Ilé = chefe do terreno (onde o restante da família podia fazer suas plantações). Nos candomblés nagôs baianos, transformou-se em um título honorífico, ligado ao Orixá Xangô.
Balué	Um espaço cercado e coberto de folhas, de preferência de pindoba, em que são colocados os assentamentos dos Orixás que compõem a família de <i>Oxalá</i> , durante a cerimônia da Águas de <i>Oxalá</i> . A transferência dos assentamentos para o cercado remete a um mito sobre a prisão injusta sofrida pelo <i>Orixá</i> , da qual é resgatado por <i>Airá Intinle</i> .
Baxorum	Um dos cargos do conselho de ministros – Oyó Mesi – da cidade de Oyó.
Dàda Báayàni Àjàkú	Orixá da etnia dos Oyó e Orixá de Dona Júlia Maria da Conceição Nazaré, fundadora do terreiro nagô chamado Iyá Omi Axé Iyamassê, no Alto do Gantois.
Ebó	Oferecimento de um presente propiciatório de proteção e equilíbrio de energias, geralmente colocado em espaço externo à casa de culto (“despachado” em matas, rios, encruzilhadas, etc.).
Egbé	Sociedade, conjunto de pessoas de uma casa, etnia ou cidade. No Brasil, comunidade de uma casa de culto aos Orixás. Por vezes, a palavra tem sido entendida como totalidade da própria casa.
Erelú	Cargo na sociedade feminina das <i>Geledés</i> .
Essá Oburô	Depois de falecido e de receber todas as honras das cerimônias funerárias, toda importante figura religiosa da sociedade yorubá recebe um nome pelo qual será referido e que torna tabu a referência aos outros nomes que ela usava quando viva. Os Essás são os mortos de uma família, mas não todos eles; somente aqueles ocuparam posição de relevo e que receberam as devidas homenagens funerárias. Oburô é um nome que tem uma conotação de mais velho, mais sábio.
Exu	No Brasil, nas umbandas e nos candomblés, é considerado como mensageiro dos Orixás. Em muitas comunidades, representa o transgressor, o marginal do sistema, com o qual a humanidade pode fechar acordos das mais diversas finalidades. Na cosmogonia nagô tem lugar de destaque, como um dos conceitos integrantes do âmbito do Deus Supremo: o conceito do movimento e da relação entre todas as esferas.
Falatumbi	Um título ligado ao sacerdócio de Ifá. Literalmente: Ifá (Controlador do oráculo do mesmo nome) + alá (paz, céu) + tumbi (renascer). Mais elaboradamente, Renascido na paz de Ifá. A partícula Fá no início de um nome indica que a pessoa é devotada, por fenômeno no nascimento ou por obrigação religiosa posterior, ao Oráculo de Ifá.
Filho(a) espiritual	No nosso contexto, a relação de parentesco de um(a) iniciado(a) no candomblé com seu (ou sua) iniciador(a).
Filhos da mesma navalha	São todos os iniciados por uma mesma pessoa. A relação omó-Iyá (filho-mãe) é demonstrativa da matrifocalidade das famílias poligínicas. No caso dos candomblés de origem nagô, no Brasil, os iniciados por

	uma mesma pessoa são considerados como irmãos biológicos e, portanto, proibidos de casar entre si. A referência é feita ao fato de ser usada, na iniciação de todos os filhos, (ao se rasparem os cabelos) uma única navalha de propriedade exclusiva e vitalícia da pessoa iniciadora.
Fulanis	Etnia islamizada da cidade de Ilorin, na fronteira do Império Oyó.
Geledés	Sociedade secreta composta por mulheres, nas cidades yorubás. Reunia as mulheres mais importantes e mais antigas da comunidade para a defesa de seus direitos e posições políticas. <i>Geledés</i> são máscaras rituais que também eram utilizadas na sociedade.
Hauçás	Etnia islamizada da região fronteira ao Império Oyó.
Ifé – (Ilê-Ifé)	Cidade onde, para os yorubás, o mundo se iniciou. Os reis de várias cidades yorubás, mesmo distantes, por vezes ainda são enterrados em Ifé. O Oni (rei) de Ifé, apesar da pouca importância militar de sua cidade, era chamado, muitas vezes, a legitimar sucessões nas demais cidades e reinos.
Ijubá	Ato de saudar. A saudação básica, em yorubá é <i>mo jubá</i> , eu o saúdo.
Ilá	Grito identificador que o Orixá vocaliza ao incorporar. Nos primeiros sete anos, tradicionalmente, é o único som que o Orixá emite. A fala – em yorubá, português ou em uma mistura, por vezes quase incompreensível, dos dois idiomas – deve ser praticada pelo Orixá somente depois das obrigações de sete anos de iniciação. Depois da cerimônia de “abertura da fala”.
Ìlari	Homens e mulheres cortesãos, que serviam dentro do palácio real, chamado <i>aafin</i> , do Império dos oyós.
Ilé	Chão, terra
Ilê	Casa
Ipadês ou padês	Literalmente: ipadê é o encontro, a reunião; padê é o verbo encontrar. Nos candomblés nagôs pesquisados, é o nome dado a uma cerimônia interna, que se situa entre as obrigações e oferendas feitas aos Orixás (geralmente realizadas pela manhã bem cedo) e as festas públicas do final da tarde ou noite. Os padês, realizados somente com a presença dos filhos da casa, são cerimônias onde são “chamados” ou “saudados” todos os Essas (antepassados ilustres não evemerizados) da casa. Inclui-se no final do padê, como não poderia deixar de ser, a saudação especial de convocação a Exu, pedindo-lhe proteção contra os males que possam interferir na festa que se avizinha.
Itateji Omulu	Literalmente: Itá ou otá (pedra, massa mineral) + ejí (dois, segundo). No contexto, a segunda pedra da casa de Omulu. Em tradução mais elaborada, de uma explicação recolhida na iniciação: Pedra que faz pedra – a dizer, o responsável por recolher na natureza e preparar os ingredientes para a confecção dos assentamentos (pedras) da casa de Omulu.
Iyá	Mãe. Biológica, espiritual ou uma mesmo qualquer esposa dentro da família extensa yorubá. É também o título atribuído a várias lideranças femininas importantes na construção da sociedade yorubá. Não raro, usa-se ainda para indicar a grande importância de algo: Ewê iyá – a mãe das folhas, chamada assim pelo seu tamanho e importância litúrgica – ou o atabaque Iyá djebé – a “mãe” dos atabaques, pelo

	alcance do seu som. A lógica cultural deste tipo de analogia parece estar na base poligínica da família yorubá, com sua forte matrifocalidade.
Iyá Egbé	Mãe ou Líder da sociedade. A encarregada de uma ligação social entre toda a comunidade e a Iyalorixá. Teoricamente, sua responsabilidade principal é cuidar para que haja harmonia entre as pessoas que integram a comunidade.
Iyá Nassô	Título da responsável pelo culto a Xangô, entre os oyós.
Iyá Niwá	Dona Aninha, a proprietária do título auto-atribuído, dizia que a tradução do termo era Mãe Sofredora. Não consegui encontrar o termo <i>niwá</i> em nenhum dicionário confiável.
Iyalodê	Literalmente: Mãe de muita honra. É o título atribuído, nos candomblés brasileiros, à Orixá Oxum. Era o título da líder das comerciantes das cidades yorubás, geralmente reunidas em sociedades secretas, tal como as Geledés.
Iyalorixá	Literalmente: Iyá (mãe, líder) + olo (dona) + orixá. Mãe, dona, no sentido de responsável pelos cuidados, do Orixá. As antigas Iyalorixás preferiam o termo “zeladoras de santo” ao termo “mãe de santo”.
Iyálussô	Ver Iyá Nassô.
Iyámassê	Mitologicamente, a mãe do Orixá Xangô. No Brasil, em alguns terreiros, considerada uma das qualidades de Iyemanjá.
Iyansã	Orixá feminina da etnia yorubá, considerada uma das esposas de Xangô e grande guerreira. É a Senhora controladora das almas dos mortos (eguns), dos ventos, das tempestades e raios. Tal como seu esposo, adquiriu (ou dele roubou), a capacidade de, quando na luta, lançar fogo pela boca. Sua mitologia remete também ao conceito de liberdade feminina.
Iyawô	Literalmente: esposa. A pessoa iniciada que incorpora o Orixá receberá este nome até completar suas obrigações de senioridade (após sete anos de iniciação), quando então, terá direito a ser chamada egbonmi; literalmente: meu (minha) mais velho(a). Na transliteração: Ebomi.
Iyemanjá	No Brasil, é a Orixá feminina das águas salgadas do mar. Na origem yorubá, Orixá das águas em geral. Senhora de um rio chamado por este nome, na região nordeste da Nigéria. A tradução literal do nome é uma composição: Iyé (mãe) + omó (filhos) + ajá (peixes) – Mãe dos filhos peixes.
Jinse	Mensageiro, arauto. Na origem, um convite, ou uma mensagem trocada entre duas pessoas importantes, importava em um mensageiro, geralmente carregando o oferecimento de um obi (noz-de-cola), componente indispensável da etiqueta ou mesmo de acarajés e bolos. Uma mensagem reservada devia ser levada sempre diretamente ao ouvido do destinatário, por alguém de extrema confiança do remetente.
Kajapricu	Uma qualidade ou uma manifestação específica do Orixá Oxalá no <i>Ilê Axé Opô Afonjá</i> . Sua origem, segundo informação de <i>Jinse</i> , seria a etnia Grunsi, na atual Burkina Faso, e da qual faziam parte os pais biológicos de Dona Aninha: Azambrió e Aniô.
Ketu	Uma das mais antigas cidades yorubás, situada atualmente na República do Benim. Outrora, reino tributário do Império dos Oyós, ela ficava situada próximo às fronteiras dos reinos de Benim, Porto Novo e

	Ouidah, mais tarde reino do Daomé, na África Ocidental.
Laguna	Um dos cargos do conselho de ministros – Oyó Mesi – da cidade de Oyó.
Mãe-de-santo	Ver Iyalorixá.
Nagô ou anangô	Os antigos daomeanos e atualmente cidadãos das etnias que compõe a República do Benim (ewes, mahis, gouns, popos, etc) chamavam anangos aos yorubás em geral, principalmente os que moravam nas fronteiras entre as áreas de influência do Reino do Daomé e do Império Oyó, uma das etnias yorubás. Em Salvador, e depois em todo o Brasil, serão chamados de nagôs, todos os yorubás e as etnias agregadas (gruncis, tapas, bambaras, etc) numericamente menos influentes, quando se juntaram na institucionalização de suas casas de culto aos Orixás. Desse modo, por nagôs são tratados todos aqueles da área de influência dos Orixás, em oposição àqueles das áreas de influência dos Voduns (jejes e agregados) e dos Inkices (angolas, congos e agregados)
Nome de Iyawô	O nome de Iyawô identifica não só o Orixá, mas, principalmente, o Orixá quando incorporado em uma determinada pessoa. Apesar de poder ser usado desse modo, ele não é um nome da pessoa, mas de um ser que une a manifestação do Orixá nesta última. Pode-se dizer que, por exemplo, Obá Saniyá não era tio Joaquim e também não era Xangô somente, mas era, mais especificamente, Xangô em (na cabeça de – incorporado em) tio Joaquim. Cada Orixá se identifica pela partícula inicial do nome de Iyawô que o Orixá grita publicamente no dia da Festa do Nome: o dia da saída de Iyawô: Obá, para os de Xangô; Odé, para os de Oxóssi; Iwin para os de Oxalá; Oyá, para os de Iyansã e assim por diante.
Obá	É também o nome de uma Orixá, mitologicamente uma das esposas de Xangô.
Obá de Xangô	Título dos cargos criados no Ilê Axó Opô Afonjá, por Iyá Aninha, por volta de 1936, e que representam, na estrutura social da casa, o corpo de ministros da corte do antigo Império de Oyó.
Obá Saniyá	Nome dado pelo Orixá Xangô, quando da iniciação de Joaquim Vieira da Silva. O termo yorubá obá (ministro, chefe, rei) é também, um identificador de todos os Iyawôs iniciados para Xangô. A tradução correta do termo Saniyá, infelizmente, perdeu-se da memória da casa que tio Joaquim ajudou a fundar.
Obatossí	Nome dado pelo Xangô de Dona Marcelina Silva, a segunda Iyalorixá do terreiro nagô fundado por Iyá Nassô.
Obí	Obi é o nome yorubá da noz-de-cola, uma espécie que é utilizada, tanto em África como no Brasil, em rituais religiosos, além de ser utilizada nas indústrias alimentícias e de cosméticos, entre outras. O obi é o fruto de um tipo de castanheiro, muito consumido na Nigéria, até mesmo nossos dias. O orogbô é também um fruto de outro tipo de castanheiro, sendo, porém, menos consumido, talvez por causa de sabor amargo. Os dois frutos são ainda largamente utilizados nas cerimônias dos candomblés do Brasil. Com fundamento em um mito, o obi não é oferecido ao Orixá Xangô que, a partir dos dias do mito, só come a noz-de-cola amarga (orogbô).
Ogã	Cargo masculino nos candomblés pesquisados. Uma categoria que

	reúne, entre outros, os homens tocadores de atabaques e cantadores das cantigas que propiciam as incorporações e as danças que dramatizam os mitos dos Orixás.
Ogãlá	No Ilê Axé Opô Afonjá é tradicional o cargo feminino de Ogãlá, a cantora.
Ojugbonã	Padrinho ou madrinha na iniciação.
Olodumáre	Literalmente; Olo (Dono) + Odu (caminho de vida) + maré (das pessoas). Dono do destino das pessoas. Em uma tradução mais elaborada, Senhor que conhece os caminhos de vida das pessoas. Originariamente, o Deus Supremo no conceito cosmogônico dos yorubás. Embora ainda utilizado no Brasil, é um conceito que vem sendo substituído pelo de Olorun.
Olorun	Literalmente: Olo (Dono) + orun (o mundo invisível, o céu do conceito católico) – Parece ser uma palavra para exprimir um conceito de Deus introduzido pelo contato com católicos e muçulmanos.
Omi	Água.
Omiseum	O fundador da casa, Luiz Antônio Assumpção, traduziu o termo como “força do axé das águas”.
Omó	Filho, filha.
Omonike	Oxum Omonike. Nome dado pela Oxum de Dona Maria Júlia Figueiredo, do Ilê de Iyá Nassô.
Omulu	Orixá de originário da região de Savé (no antigo Daomé) e incorporado ao panteão dos Orixás nagôs, na África e nas Américas. É chamado de Deus da Varíola e considerado médico dos pobres, no Brasil.
Opá	Cetro, cajado, principalmente o usado pelo Orixá Oxalá.
Opô	Coluna central de uma construção. Por analogia, coluna de sustentação ou força de sustentação.
Ori	A cabeça, a razão. Ori é o nome que os yorubás dão ao Orixá que representa a cabeça das pessoas. Pode ser entendido como a razão ou o destino de cada um. O culto ao Ori de cada indivíduo é uma das características fundamentais que diferenciam o culto afro-brasileiro denominado Ketu ou Nagô dos demais cultos aos ancestrais de outras etnias.
Orixá	Ancestral evemerizado, geralmente ligado, nos candomblés nagôs brasileiros, a uma força ou fenômeno da natureza, exibindo, em sua mitologia, características pessoais que, por vezes, pensa-se automaticamente atribuídas aos seus filhos.
Orogbô	Ver Obi
Otás	As pedras que representam o assentamento do <i>Orixá</i> .
Oxalá	Orixá nlá – Orixalá – grande Orixá – o principal Orixá do branco que indica o caos inicial. Em muitos terreiros, no Brasil, é considerado o Pai de todos os outros Orixás, confundindo-se e ocupando o lugar do conceito do Deus Supremo: Olorun ou Olodumáre.
Oxalá a tomava	Oxalá incorporava em seu corpo.
Oxês	Machados de dupla face, reconhecido como a arma de guerra preferida e avatar do Orixá <i>Xangô</i> .
Oxóssi	Fundador e primeiro rei da cidade de Ketu (atualmente na República do Benim), Oxóssi é considerado o patrono dos caçadores e chamado nos

	candomblés brasileiros de rei da Nação Ketu.
Oxum	Orixá feminina das águas doces (rios) no Brasil. A mitologia a indica como uma das esposas de Xangô e, na África, a sua cidade de culto é Ijexá ou Ilexá, onde há um grande festival anual para comemorar o pacto feito entre ela e o fundador da cidade, representado pelo Ataojá, o Chefe do reino dos ijexás.
Oyó Mesi	O Conselho que reunia as chefias das principais famílias da cidade de Oyó e que tinha como principal tarefa eleger e, por vezes, depor o Aaafin. Era organizado por uma hierarquia, talvez baseada na antiguidade das famílias que o compunha, que definia a ordem de importância de seus membros: Baxorum, Agbakin, Samu, Azapini, Laguna, Akiniru e Asipa. Os cargos, seus direitos e deveres eram exercidos pelo Chefe da família extensa. Não consegui a informação se indicam um título que foi apropriado como nome da família, ou se aconteceu o inverso. No Brasil, é conhecida, pelo menos uma família de origem yorubá, que carrega orgulhosamente o nome Asipa.
Qualidade de Orixá	Os Orixás, no modelo nagô estudado, possuem tipos de manifestação, distintas entre si, a que chamam qualidades. Algumas dessas qualidades são claramente identificadas aos seus locais de origem ou a características de personalidade que se lhes atribuem.
Roupa de razão	Roupa simples de tecido de algodão branco, geralmente para uso nas atividades internas do terreiro. Um antigo costume obrigava aos novos iniciados a comprarem uma peça de tecido branco, da qual seria, por primeiro, rasgado um pequeno pedaço pela Iyalorixá, em uma demonstração de que toda a roupa a ser usada por seu filho teria, dali para diante, sua mão realizadora do axé. Somente depois deste primeiro ato simbólico é que a peça de tecido podia ser encaminhada às costureiras para se transformarem no enxoval da filha ou filho.
Sabão da costa	Sabão preparado com água de ervas especialmente colhidas e utilizado nas limpezas, principalmente das parafernália dos Orixás. No Brasil, uma empresa comercial apropriou-se, ainda na década de 1940, da marca “sabão da costa”.
Samu	Um dos cargos do conselho de ministros – Oyó Mesi – da cidade de Oyó.
Tomou sua filha	Tomar por incorporar. O Orixá incorporou em sua filha. Usa-se também montar, referindo-se ao fato de que a pessoa terá o corpo “cavalgado” pelo Orixá.
Xangô	Quarto Rei de Oyó, herói fundador da etnia dos oyós, ancestral evemerizado e que, no Brasil, ganhou enorme popularidade. Em Pernambuco e em algumas outras partes do nordeste brasileiro, é sinônimo do próprio culto aos Orixás.
Xangô Abá	O Xangô mais velho. O mais antigo dos assentamentos deste Orixá dentro de uma casa de culto.

2. ARQUIVO FOTOGRÁFICO

*Foto 1 – casarão sede da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte
Antes e depois da reforma
Cachoeira – Bahia.
(Acervo da Irmandade)*

*Foto 2 - As irmãs da Boa Morte em Cachoeira – Bahia
Detalhes das insígnias da irmandade e do candomblé
(pano da costa vermelho de Iansã e fios de conta)
(Acervo da Irmandade)*

*Foto 3 – A Casa de Airá
Casa Branca do Engenho Velho - Ilê de Iyá Nasô
Iyá Omi Àse Airá Intilè –
(Acervo do Ilê de Iyá Nasô)*

*Foto 4 - Rodolfo Martins de Andrade, Bangboxê
Integrante do grupo de fundadores Casa de Airá
(Acervo do Ilê Axé de Bangboxê)*

*Fotos 5 e 6 – Dona Menininha do Gantois
1976 e 1985
(Acervo de Dona Eunice Pereira)*

*Foto 7 – Terreiro do Gantois
2004
(Foto de Fernando Vivas)*

*Foto 8 – Terreiro do Gantois – 2004
(Acervo de Luiz Antônio Assumpção)*

*Foto 9 – Iyá Carmem do Gantois
no salão interno - 2004
(Foto de Fernando Vivas)*

*Foto 10 – Dona Ercília Paixão e a
Gameleira Sagrada
(Foto de Fernando Vivas)*

*Foto 11 – Terreiro do Gantois
Porta de Entrada
(Foto de Fernando Vivas)*

*Foto 12 – Dona Keka no corredor lateral
Terreiro do Gantois
(Foto de Fernando Vivas)*

*Foto 13 – Dona Eugênia Ana dos Santos – Iyá Aninha
Fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá em Salvador e no Rio de Janeiro
(Acervo da Sociedade Cruz Santa de Salvador)*

*Foto 14 – Ilê Axé Opô Afonjá – Salvador Bahia
A Casa de Xangô, o antigo barracão com a casa de Iyá e o novo barracão de festas
(Acervo da Sociedade Cruz Santa de Salvador)*

*Foto 15 – A Casa de Xangô no Ilê Axé Opô Afonjá – Salvador Bahia
(Acervo da Sociedade Cruz Santa de Salvador)*

*Foto 16 – Iyá Senhora do Ilê Axé Opô Afonjá de Salvador
(Acervo do autor)*

Foto 17 - Grupo de fundadores do Ilê Axé Opô Afonjá de Coelho da Rocha no Rio de Janeiro

*Dona Aninha, Dona Agripina de Souza, Dona Helena Moura e outros – 1935
(Acervo do autor)*

*Foto 18 - Pai Alberto ensinado as folhas rituais.
Alto da Boa Vista – RJ – 1984
(Acervo do autor)*

*Foto 19 – Pai Alberto tomando o nome de Nanãssuê
Rio – 1985
(Acervo do autor)*

*Fotos 20 e 21 - Pai Alberto e afilhados
Rio de Janeiro – 1986
“Eu não gosto de menino pagão”
(Acervo do autor)*

*Foto 22 – Contas de Pai Alberto
“Me deixa morrer vestido....”*

*Foto 23 - Ilê Axé Opô Afonjá Salvador
Barracão antigo e barracão novo
(Acervo Sociedade Cruz Santa de Salvador)*

*Foto 24 e 25 – Iyá Cantulina agradecendo as homenagens por seu centenário de nascimento
Salvador – 2000
Acervo da Sociedade Cruz Santa de Salvador*

*Foto 26 – O salão de festas públicas do Ilê Alaketu Omiseun
Campo Grande – MS – 2006
(Acervo de Luiz Antônio Assumpção)*

*Fotos 27 e 28 - Valdemiro Baiano e as obrigações de entrega de Deká a Pedro Japonês
São Paulo
(Acervo de Luiz Antônio)*

*Fotos 29, 30, 31 e 32 – Luiz Antônio Assumpção
Da Iniciação em Muritiba até a Obrigação dos 21 anos, com Pedro Japonês
Bahia, São Paulo e Campo Grande-MS*

*Foto 33 – Iyá Nice – Iniciação no Gantois
Outubro de 1976*

*Foto 34 - Iyá Nice
São José do Rio Preto – SP – 1978*

*Foto 35 - Iyá Nice no Ilê Axé Oyá Deyrá
Campo Grande*

*Foto 36 - Iyá Nice
Festa de Oxalá - Ilê Axé Oyá Deyrá
Campo Grande*

*Foto 37 - Iyá Nice – Ilê Axé Oyá Deyrá
Campo Grande*

*Fotos 38, 39 – Luiz Antônio – Ilê Alaketu Omiseu – Campo Grande
“Preciso entregar o Deká a Marinaldo”
2007*

F I M

Campo Grande, março de 2008
Gonçalo Santa Cruz de Souza – Falatumbi Itateji
santasouza@uol.com.br
falatumbi@yahoo.com.br