

O CANDOMBLÉ DA BAHIA

(Rito Nagô)

Exemplar **Nº** 0364

*

Obra executada nas oficinas da
São Paulo Editora S. A. — São Paulo, Brasil

BRASILIANA

VOLUME 313

+++++

ROGER BASTIDE

O CANDOMBLÉ DA BAHIA

(Rito Nagô)

Tradução de

MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ

(Do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia,
Ciências e Letras da Universidade de São Paulo)

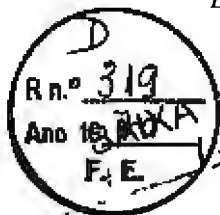
COMPANHIA EDITORA NACIONAL
SÃO PAULO

BAIXA
FAC. EDUCAÇÃO - BIBLIOTECA

Do original francês

Le Candomblé de Bahia

(Rite Nagô)



Publicado na Holanda em 1958

por

MOUTON & Co. -- PARIS, HAIA

Copyright, 1958,

by

MOUTON & Co., PUBLISHERS



1961

Direitos para a língua portuguesa adquiridos pela

COMPANHIA EDITORA NACIONAL

Rua dos Gusmões, 639 — São Paulo,

que se reserva a propriedade desta tradução

Impresso nos Estados Unidos do Brasil

Printed in the United States of Brazil

SUMÁRIO

<i>Introdução</i>	7
I — APRESENTAÇÃO DO CANDOMBLÉ	17
1. O sacrifício	20
2. A oferenda	21
3. O padê de Exú	22
4. O chamado dos deuses	23
5. As danças preliminares	25
6. A dança dos deuses	30
7. Ritos de saída e de comunhão	31
II — O ESPAÇO E O TEMPO SAGRADOS	78
III — A ESTRUTURA DO MUNDO	134
1. Os babalaô	139
2. O babalosaim	153
3. A sociedade dos Egun	167
4. Os quatro compartimentos do cosmos	181
IV — EXÚ	208
V — A ESTRUTURA DO ÊXTASE	245
VI — O HOMEM, REFLEXO DOS DEUSES	289
<i>Conclusões</i>	
Metafísica e sociologia	326
Ensaio de uma epistemologia africana (yoruba)	333
Epistemologia africana e sociologia do conhecimento ..	348
<i>Glossário</i>	353
<i>Bibliografia</i>	359

INTRODUÇÃO

CONSIDERADO instrumento indispensável para a economia de uma grande propriedade agrícola, o negro africano, enquanto escravo, só interessou ao brasileiro branco como mão-de-obra. Todavia, no fim do século XIX, extinguia-se o trabalho servil. Urgia, pois, integrar o negro na comunidade nacional e, para tal, era preciso primeiro conhecê-lo. Os primeiros estudos sôbre as sobrevivências religiosas africanas, datados de 1896, saíram sob a forma de artigos na *Revista Brasileira*; eram da pena de um jovem médico baiano, Nina Rodrigues. A partir dessa época e até sua morte, em 1906, dedicou-se inteiramente o grande pesquisador à descrição e análise de tais sobrevivências, publicando também em francês *L'Animisme Fétichiste des Nègres Bahians* (1900). Depois de sua morte, Homero Pires recolheu os diversos artigos dispersos em numerosas publicações, formando um volume sob o título de *Os Africanos no Brasil*. Ambos os livros se ressentem, sem dúvida, da época em que foram escritos e preconceitos raciais deformam-lhes as melhores páginas. Nina Rodrigues acreditava na inferioridade do negro e em sua incapacidade para se integrar na civilização ocidental. Como médico legista e psiquiatra, não viu mais que simples manifestações de histeria nos transe místicos e nas crises de possessão que caracterizam o culto público dos africanos brasileiros. Por outro lado, sua própria interpretação etnográfica da religião é construída segundo os quadros de referência da ciência de

seu tempo: no fim do século XIX, o positivismo se implantara no Brasil, onde, como se sabe, desempenharia um papel político de primeira plana; daí o título do primeiro de seus livros — “o animismo fetichista”. Apesar de tôdas estas falhas, as obras de Nina Rodrigues, ainda agora, não deixam de ser talvez as melhores publicadas sôbre o assunto, primeiro porque seus informantes pertenciam ao *candomblé* mais tradicional, mais puramente africano de sua época, o *candomblé* do Gantois; depois, porque suas descrições do culto, das hierarquias sacerdotais, das representações coletivas do grupo negro, são fiéis e sempre válidas. São sem dúvida livros incompletos mas, naquilo que descrevem, livros seguros.

Um pouco mais tarde, de 1916 a 1922, Manuel Queirino, homem de côr, escreveu também certo número de estudos sôbre o negro da Bahia. Seu ponto de vista era inteiramente oposto ao de Nina Rodrigues, cujos trabalhos, além do mais, não parece ter conhecido. Queria antes de tudo mostrar a importância da contribuição africana à civilização do Brasil e exaltar o valor desta contribuição. Acusam-no às vêzes de completa falta de cultura etnológica. Mas a tez lhe permitia conhecer o que os negros escondiam de Nina Rodrigues; seu amor pelos irmãos de côr fornecia-lhe, por outro lado, possibilidade de compreender melhor certos aspectos de um culto em que os brancos procuravam antes de mais nada o que havia de pitoresco, buscando sensações exóticas; eis porque sua contribuição, parece-me, não deve ser negligenciada. Em todo o caso, é superior à do P.^e Etienne Inácio Brazil, no trabalho “Le Fétichisme des Nègres du Brésil”, publicado primeiramente em francês, na revista *Anthropos*, em 1908, e em português um ano depois. O P.^e Brazil nada acrescenta de novo às publicações de Nina Rodrigues, que segue muito de perto, à parte alguns erros de grafia; não parece ter tido

contatos muito íntimos com os fiéis dos *candomblés*, pois de outra forma não teria transformado a religião deles numa espécie de idolatria. Para fazer trabalho etnográfico, não basta descrever os ritos ou citar os nomes das divindades; é preciso também compreender o significado dos mitos ou dos ritos. Qualquer êrro de psicologia pode corromper gravemente o valor dos fatos descritos, e foi o que aconteceu ao P.^o Brazil.

Daí a importância da obra de Arthur Ramos. Este último considerou-se continuador de Nina Rodrigues e, a partir de 1932, começou a publicar uma série de artigos e de livros sobre as sobrevivências africanas no Brasil. Se nos detivermos apenas no material recolhido, não trazem êles talvez muitos elementos novos sobre os *candomblés* da Bahia, em comparação com os que já tinham sido divulgados. Seu mérito está antes de mais nada no método. Arthur Ramos desprende-se de todo e qualquer preconceito, quer de raça, quer de religião. Ensinou aos africanistas brasileiros o valor da objetividade científica. Também trouxe sem dúvida uma interpretação, efetuada através de teorias psicanalíticas; mas teve o grande cuidado de separar radicalmente a descrição dos fatos da interpretação que deles dá em seguida, à parte. Conseguiu também despertar em muitos jovens o interesse por tais pesquisas e, pelo menos durante o período que vai de 1933 a 1940, pôs em moda o estudo das sobrevivências africanas na civilização brasileira; mostrou a necessidade de não separá-lo nem das descobertas feitas pelos etnógrafos, tanto na África quanto noutras partes da América, nem das teorias gerais da antropologia cultural norte-americana. Seus discípulos, à frente dos quais colocamos Edison Carneiro, foram levados a continuar o trabalho, efetuando novas pesquisas de campo, e trouxeram mais dados que completam a imagem da vida nos *candomblés*.

Entretanto, Melville J. Herskovits, executando o plano de sua pesquisa geral sôbre os africanos do Novo Mundo, chegava ao Brasil em 1942, fixando-se na Bahia. Embora não tenha publicado ainda senão parte do material então recolhido, tal viagem foi de importância capital para o problema que nos ocupa. Com efeito, recolocava êle a vida religiosa no conjunto da vida social ou da vida cotidiana do negro brasileiro. E a interpretava a um tempo através de sua teoria da *aculturação*, e de uma concepção funcionalista da *cultura*. A renovação da concepção africanista que trazia fixou-se na obra de Octávio da Costa Eduardo, que estudou os negros do Maranhão, e na do Dr. René Ribeiro, cujo trabalho é sôbre os Xangô do Recife¹.

Não negamos o interêsse de todos êstes estudos. Nossa tese principal² foi consagrada ao problema das transformações, das interpretações e das metamorfoses

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

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

resultantes do contato entre civilizações. Embora tenham os traços das “culturas” africanas sofrido modificações, não deixa em verdade o *candomblé* de constituir um sistema harmonioso e coerente de representações coletivas e de gestos rituais. Pode a religião africana subsistir porque responde a certas funções ou a certas necessidades; isso não impede que o *candomblé* tenha sua estrutura e que esta estrutura mereça estudo paciente e especial. Assim pois, neste trabalho, não nos preocupa a busca da origem africana dêste ou daquele traço, nem o possível sincretismo dêles com os da civilização luso-brasileira; indicamos ao leitor, quanto a êsse ponto, nossa tese principal. Estudaremos o *candomblé* como realidade autônoma, sem referência à história ou ao transplante de culturas de uma para outra parte do mundo³. Não nos preocuparemos também com o enquadramento das descrições em sistemas de conceitos tomados à etnografia tradicional ou à antropologia cultural. Não porque os desdenhemos, mas porque nos parece mais útil abrir horizontes do que caminhar por sendas já percorridas.

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

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

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

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

Encontramos nesta tentativa dois obstáculos principais. O primeiro provém dos informantes. A lei do segredo existe. Mas os chefes do culto, que muitas vezes tiveram de sofrer perseguições policiais, hesitam sobre os limites do segredo. Compreendemos muito bem que recusem desvendar certas seqüências do ritual de iniciação, que recusem a penetração em sociedades secretas como a dos Eguns. Compreendemos menos que ocultem o mundo dos mitos. Muitos fogem a divulgá-los porque têm sido de tal modo enganados que temem ver se voltar contra êles mesmos uma palavra por demais confiante que deixaram escapar. Há todavia um meio de ultrapassar êste primeiro obstáculo. A religião do *candomblé*, embora africana, não é religião só de negros. Penetram no culto não somente mulatos, mas também brancos e até estrangeiros. É preciso dissociar completamente religião e cor da pele. É possível ser africano, sem ser negro. A penetração no mundo dos *candomblés* se opera por meio de uma série de iniciações progressivas, de cerimônias especializadas, abertas àqueles que são chamados pelos deuses, qualquer que seja sua origem étnica, e é à medida que se vai penetrando no interior do santuário que os mistérios vão sendo apreendidos. São principalmente os sacerdotes que têm a noção do valor do tempo; é o tempo que amadurece o conhecimento das coisas; o ocidental tudo quer saber desde o primeiro instante, eis porque, no fundo, nada compreende. Como dizia um dos meus informantes: "Tôda a semana, todo o mês, ensinarei ao senhor algo de novo, pouco a pouco..." Assim devagarinho, a poder de paciência, de amizade recíproca, a filosofia africana vai se desvendando, por etapas. Se ainda não se tornou conhecida, ou se é insuficientemente conhecida, foi porque tôda a atenção se tem voltado quase unicamente para o culto público; foi porque o preconceito inconsciente da

inferioridade mental do negro desviou os pesquisadores do mundo mental e da epistemologia afro-americana.

Mas o segundo obstáculo é a tendência para reinterpretar através da mentalidade ocidental os dados recolhidos. O P.^o Tempels não conseguiu evitá-lo estudando a África; sentiu realmente que os Bantos possuíam uma filosofia, mas em lugar de apresentá-la em sua originalidade, repensou-a nos quadros do tomismo. Devemos sempre nos manter de sobreaviso. É de ordem metodológica o mérito da obra de Lévy-Bruhl: ensinou-nos justamente esta vigilância. Até agora, a única tentativa que se aproxima da nossa é o artigo que o P.^o Frikel escreveu, numa revista franciscana, a respeito das concepções que os negros formulam sobre a imortalidade e o destino das almas dos mortos. Infelizmente, o artigo chega a conclusões errôneas porque o autor compreendeu mal uma palavra de seu informante, Manoel. Êste, falando a respeito da adivinhação de Ifa, que se faz com 21 búzios, designou o processo com o nome de *Oká lelogun* (*Oká* designa em *yoruba* o algarismo 21) e Frikel compreendeu *Oba Mélégun* (*Oba* significando Rei e *Egum*, mortos); com êste ponto de partida, teceu tôda uma filosofia sobre Ifa, dando-o como Rei dos Mortos, o que não tem nada absolutamente que ver com o pensamento autêntico dos africanos e que, ao contrário, o reinterpreta através de uma filosofia do Ocidente, o panteísmo⁴. Sempre nos pareceu preferível não oferecer senão conclusões modestas, mas verificadas, em lugar de tentativas mais ambiciosas e sem fundamento seguro.

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

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

CAPÍTULO I

APRESENTAÇÃO DO CANDOMBLÉ

Ao longo de todo o litoral atlântico, desde as florestas da Amazônia até a própria fronteira do Uruguai, é possível descobrir, no Brasil, sobrevivências religiosas africanas. Mas a Bahia, com seus *candomblés*¹ em que, nas noites mornas dos trópicos, as filhas de santo dançam ao martelar surdo dos tambores, permanece a cidade santa por excelência. Os *candomblés* pertencem a “nações” diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: Angola, Congo, Gêge (isto é, Ewe), Nagô (térmo com que os franceses designavam todos os negros de fala yoruba, da Costa dos Escravos), Quêto (ou Ketu), Ijêxa (ou Ijesha). É possível distinguir estas “nações” umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vêzes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual. Todavia, a influência dos Yoruba domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica, a Dahomeanos, a Bantos². É porém evidente que os can-

(1) *Onomatopéia*: “Térmo que primitivamente significava dança e instrumento de música e, por extensão, passou a designar a própria cerimônia religiosa dos negros” (A. RAMOS, *Introdução à Antropologia Brasileira*, pág. 359). No Uruguai e na Argentina, o térmo *candomblé* subsistiu com o significado mais geral de “dança de negros”.

(2) Sôbre as razões desta dominância da religião yoruba, que foi posta em destaque pela primeira vez pôr NINA RODRIGUES, ver A. RAMOS, *o. c.*, págs. 352-4, e LUIZ VIANNA FILHO, *O Negro na Bahia*, págs. 133-146.

domblés Nagô, Quêto e Ijêxa são os mais puros de todos, e só êles serão estudados aqui.

Por outro lado, “nações” yoruba são encontradas noutras regiões do Brasil: em S. Luís do Maranhão, no Recife, no Rio Grande do Sul. O grupo de S. Luís, assaz isolado, sofreu a influência da Casa das Minas, dahomeana, que é o grupo dominante da cidade³. Deixamo-lo, por essa razão, inteiramente de lado. No entanto, na medida em que as informações do Recife ou do Rio Grande do Sul completam ou confirmam as observações da Bahia, apelaremos algumas vêzes para dados tomados aos Xangô do Recife ou às “nações” Nagô e Oyo (esta designada pelo próprio nome da cidade Yoruba) de Pôrto Alegre⁴. No Rio de Janeiro, as “nações” se fundiram umas nas outras, deixando-se também penetrar profundamente por influências exteriores, ameríndias, católicas, espíritas, dando nascimento a uma religião essencialmente sincrética, a *macumba*. Porém, há alguns anos atrás, no comêço do século XX, existia ali ainda uma religião nagô autônoma, da qual temos algumas descrições, infelizmente assaz sumárias⁵. Tais documentos só apresentam hoje interêsse histórico; todavia, não os poremos de lado. Que fique bem claro, no entanto, que êste estudo, mesmo levando em consideração por vêzes dados recolhidos por nós ou por outros pesquisadores em cidades diferentes, fica centralizado unicamente em tôrno dos *candomblés* nagô, quêto ou ijêxa da Bahia⁶.

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

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

(5) JOÃO DO RIO, *As religiões do Rio*, págs. 13-52, para a capital federal; e, para a zona rural, MAGALHÃES CORRÊA, *O sertão carioca*, págs. 206-216.

(6) Pesquisa pessoal na Bahia e no Recife (dezembro-fevereiro de 1944); em Pôrto Alegre (julho de 1945); na Bahia (dezembro-fevereiro, 1949); Bahia e S. Luís do Maranhão (julho-agosto de 1951). Demos atenção sobretudo ao estudo dos elementos que foram negligenciados pelos

Existiram outrora *candomblés* em pleno centro da cidade. Próximo à igreja da Barroquinha, erguia-se nos fins do século XIX um santuário africano. Na periferia da aglomeração urbana ainda hoje existem, no bairro proletário da Liberdade, em meio às casas de operários, num emaranhamento de ruelas, de muros, de pátios malcheirosos. Mas em geral se agrupam longe do centro, nos valos umbrosos, suspensos aos flancos das colinas ou entre as dunas marinhas, escondidos pelas árvores, pelos renques de bananeiras, abrigando-se sob os coqueiros. Ao longo do Rio Vermelho, em Mata Escura, São Caetano, Cidade da Palha, Língua de Vaca, Pedreiras, Fazenda Grande do Retiro, Fazenda Garcia... Cercam a cidade com uma coroa mística, e a única solução de continuidade é representada pela faixa móvel do oceano. O viajante que à noite erra nesses subúrbios, onde as habitações vão se espaçando, como que se debulhando e cedendo pouco a pouco diante da florêsta, ouve por vêzes subir de trás das frondes, do fundo das trevas, o martelar surdo dos tambores sagrados, enquanto foguetes riscam os céus, desenhando nêles novas estrêlas. Cada foguete que sobe é o sinal de que uma divindade veio da África possuir um de seus filhos na terra do exílio; cada estrêla que repentinamente cintila acima das plantas em germinação indica a quem passa que uma divindade "montou em seu cavalo", fazendo-o reviravoltar em tórno do poste central, mergulhando na noite do êxtase. Pois êstes deuses só podem viver na medida em que se reencarnam no corpo dos fiéis.

Eis porque o ponto central do culto público é a crise de possessão. Constitui seu momento mais dramático e não é de espantar, em tais condições, que a

pesquisadores anteriores: culto dos mortos, adivinhações, colheitas de ervas, etc. Publicamos já descrições em vários livros e artigos. Deixamos propositalmente de lado, nas publicações feitas, a interpretação da metafísica nagô, que reservamos para esta tese, deixando apenas entrever ao leitor o caráter não-primitivo da religião afro-brasileira.

atenção dos pesquisadores se tenha concentrado, antes de mais nada, em tórno dêste aspecto do candomblé. Tanto mais que a maior parte dos africanistas era constituída de médicos. Veremos que, na realidade, a festa pública não constitui senão pequena parte da vida do candomblé, que a religião africana vai colorir e controlar tôda a existência de seus adeptos, que o ritual privado é mais importante do que o cerimonial público e que, na medida em que o negro se sente africano, pertence a um mundo mental diferente. Queremos descrever justamente êste mundo das representações coletivas. Não esquecer, porém, que a religião só conseguiu subsistir através das confrarias dos “filhos” e “filhas” de santo (as filhas muitíssimo mais numerosas do que os filhos⁷), e que a função dêstes filhos e filhas é reencarnar, no desenrolar das grandes festas públicas, os *Orixá*⁸ seus antepassados. Começaremos, pois, nossa apresentação do *candomblé* pela descrição desta cerimônia central.

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

1. O sacrifício. — Esta parte do ritual não é propriamente secreta; porém, não se realiza em geral senão diante de um número muito pequeno de pessoas, tôdas fazendo parte da seita. Teme-se sem dúvida que a vista

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

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

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

2. A oferenda. — O animal sacrificado passa das mãos do *achôgun* para as da cozinheira que vai preparar o alimento dos deuses. Moela, fígado, coração, pés, asas, cabeça e, bem entendido, o sangue, pertencem de direito aos deuses; mas o resto do animal não é atirado fora, é cozido e parte dêle será posta em travessas ou em pratinhos diante das pedras ou dos pedaços de ferro pertencentes às divindades... Se duas galinhas são mortas, forçosamente uma deve ser cozida e a outra assada⁹. Mas

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

a cozinheira, que se chama *iya-bassé* ou *abassá*, e que naturalmente não deve nesse momento estar menstruada, não se limita a preparar o animal sacrificado; cozinha também tantos pratos quantos forem os deuses chamados no decorrer da cerimônia, o *amalá* de Xangô, o *xinxin* de galinha de Oxun, o arroz sem sal de Oxalá, etc.¹⁰ Alimenta então sucessivamente as diferentes pedras sagradas. O resto do alimento será consumido no fim da cerimônia pelos fiéis, e até mesmo pelos simples visitantes. Foram estas descendentes de africanas que mantiveram assim através do tempo a cozinha religiosa africana, a qual, penetrando na cozinha profana, passou em seguida dos santuários para as salas de jantar burguesas, constituindo uma das glórias da Bahia. Arthur Ramos nota que não raro diz a negra ao oferecer tais manjares suculentos, em que o ardume da pimenta se casa tão harmonioso com a doçura do azeite de dendê: “Coma, meu santo!”¹¹

3. O padê de Exú. — De manhã, consuma-se o sacrifício; os preparativos culinários e a oferta às divindades ocupam a tarde; a cerimônia pública propriamente dita começa quando o sol se põe e se prolonga por muito tempo noite adentro. Tem início obrigatoriamente com o *padê de Exú*, do qual muitas vezes se dá uma interpretação falsa, particularmente nos *candomblés* bantos: Exú é o diabo; poderá perturbar a cerimônia se não fôr homenageado antes dos outros deuses, como aliás êle mesmo reclamou¹². Para que não haja rixas, invasões da polícia (nas épocas em que há perseguições contra os *candomblés*), é preciso pedir-lhe que se afaste; daí

(10) As maneiras de preparar êstes diferentes pratos são encontradas em MANUEL QUERINO, *Costumes Africanos*, págs. 180-8; SODRÉ VIANA, *Caderno de Xangô*, e DARWIN BRANDÃO, *A Cozinha Bahiana*. Sobre o caráter religioso dos pratos, ver R. BASTIDE, “A cozinha dos Deuses”, *Cultura e Alimentação*, II, págs. 30-1.

(11) A. RAMOS, *O Negro Brasileiro*, pág. 63.

(12) R. BASTIDE, *Imagens*, pág. 115.

o termo de *despacho*, empregado algumas vêzes em lugar de *padê*, *despachar* significando “mandar alguém embora”. Exú é, na verdade, o Mercúrio africano, o intermediário necessário entre o homem e o sobrenatural, o intérprete que conhece ao mesmo tempo a língua dos mortais e a dos *Orixá*. É pois êle o encarregado — e o *padê* não tem outra finalidade — de levar aos deuses da África o chamado de seus filhos do Brasil.

O *padê* é celebrado por duas das filhas de santo mais antigas da seita, a *dagã* e a *sidagã*, ao som de cânticos em língua africana, cantados sob a direção da *iya têbêxê* e sob o contrôle do *babalorixá*, diante de um copo d'água e de um prato contendo o alimento de Exú. O copo e o prato serão depois levados para fora da sala em que se desenrolará o conjunto da cerimônia, sendo depositado numa encruzilhada que é dos lugares preferidos de Exú¹³. A festa propriamente dita pode então ter comêço. Embora o *padê* se dirija antes de tudo a Exú, comporta também obrigatoriamente uma oração para os mortos ou para os antepassados do candomblé, alguns dentre êles sendo mesmo designados por seus títulos sacerdotais.

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

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

oferece nunca “animais de quatro patas”), cuja cabeça foi arrancada pelo *babalorixá* em cima do corpo do instrumento inclinado. Em seguida, “a cabeça, os intestinos, as asas e as patas são cozidas no azeite de dendê, com camarões e cebolas, mas sem sal”, e este prato é depositado, juntamente com outros alimentos, diante dos tambores, onde ficarão um dia inteiro para que tenham tempo suficiente para “comer”¹⁴. Compreende-se por que razão os instrumentos apresentam algo de divino, que impede sejam vendidos ou emprestados sem cerimônias especiais de dessacralização ou de consagração, interessando-nos saber que somente por meio da [música] fazem baixar os deuses na carne dos fiéis. Eis porque, uma vez terminado o *padê* de Exú, a cerimônia prossegue com o toque musical dos tambores que, sòzinhos, sem acompanhamento de cânticos nem de danças, falam aos *Orixá* e pedem-lhes que venham da África para o Brasil. Em geral, os etnógrafos não têm prestado muita atenção a este diálogo preliminar dos tambores e das divindades¹⁵. Creio que seu estudo revelaria a existência, na Bahia, de fenômenos análogos aos que Fernando Ortiz tão bem analisou para Cuba, onde, como se sabe, a religião é igual, isto é, *yoruba*¹⁶.

Mas não são apenas os três tambores que têm o poder de evocar a vinda dos *Orixá*; os *agidavi* também, isto é, as varetas com as quais são batidos e que, antes de serem utilizados, dormiram “junto dos deuses”, no santuário, para se impregnarem de força sagrada; ou, mais exatamente sem dúvida, para entrarem em correspondência com os *Orixá*¹⁷. O *agôgô* (corruptela de *akôkô*, que quer dizer tempo, hora, em língua *yoruba*), sino

(14) M. J. HERSKOVITS, “Tambores e tamborileiros no culto afro-brasileiro”, *Boletim Latino-americano de Música*, VI, págs. 105-108.

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

(16) F. ORTIZ, *La Africana de la Música Folklórica de Cuba*, págs. 254-65 págs. 372-402.

(17) HERSKOVITS, *o. c.*, pág. 104.

simples ou duplo, algumas vêzes mero pedaço de metal batido por outro pedaço de metal, desempenha também papel importante no *candomblé*. Quando as possessões estão custando para se produzir, sacerdote ou sacerdotisas agitam o *aja* junto ao ouvido das filhas de santo que dançam e não é raro que, importunada por êsse ruído agudo e alucinante, a divindade se decida a montar em seu cavalo. Infelizmente, não sabemos se êste último instrumento de música sofre uma preparação religiosa análoga à dos tambores ou dos simples *agidavi*¹⁸.

5. As danças preliminares. — Em seguida são chamados os deuses, numa certa ordem que varia de *candomblé* para *candomblé*, mas que, por ocasião das festas públicas, é muitas vêzes a mesma em santuários determinados. Esta ordem é conhecida como *xiré*: começa obrigatoriamente por Exú, para terminar por Oxalá, que é o Senhor do céu e o mais elevado dos Orixá. Mas,

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

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

com exceção do primeiro e do último termo do *xiré*, reina a maior variedade na ordem dos termos interdiários; quando muito poder-se-ia dizer que, nas manifestações, muitas vêzes se começa pelas divindades mais jovens ou mais violentas, como Ogun, para ir progressivamente para as mais velhas ou as mais calmas¹⁹. Cada divindade recebe um mínimo de três cânticos; e ainda me lembro do protesto dos fiéis, uma noite em que não sei por que razão um dos seus deuses só recebeu dois, em lugar dos três cânticos regulamentares. O número de três não é, porém, senão um mínimo; pode-se cantar quantidade maior de cânticos. Nos *candomblés* bantos, as palavras são geralmente portuguesas, mas nos *candomblés* yoruba ou dahomeanos, os cânticos são “na língua”, isto é, em africano, o idioma variando naturalmente de acôrdo com a origem étnica da “nação”: egba, fon, etc²⁰. Para empregar um termo wagneriano, constituem, juntamente com os ritmos sonoros dos tambores que os acompanham, outros tantos leit-motiv destinados a atrair os *Orixá*. Os cânticos, todavia, não são apenas cantados, são também “dançados”, pois constituem a evocação de certos episódios da história dos deuses, são fragmentos de mitos, e o mito deve ser representado ao mesmo tempo que falado para adquirir todo o poder evocador. O gesto juntando-se à palavra, a força da imitação mimética auxiliando o encantamento da palavra, os *Orixá* não tardam a montar em seus cavalos à medida que vão sendo chamados. Pode acontecer, porém, que a cerimônia prossiga durante muito tempo sem que haja possessões. Neste caso, os tambores fazem soar o *toque adarrum*, que não é acompanhado de cânticos, pois trata-se de chamar desta vez, não apenas uma, mas tôdas

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

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

as divindades ao mesmo tempo²¹; seu ritmo cada vez mais rápido, cada vez mais implorante, acaba por abrir os músculos, as vísceras, as cabeças à penetração do deus que se esperou durante tanto tempo.

Produzida a crise de possessão, as [ekedy] encarregadas de velar sobre filhos e filhas de santo, retiram-lhes o casaco se se trata de um homem, ou, em se tratando de mulher, o xale que a poderia estrangular no caso de convulsões, e antes de mais nada, os sapatos. O gesto é altamente simbólico: trata-se de despojar o indivíduo de sua personalidade brasileira para que retorne à condição de africano. Os sapatos tiveram importância capital na vida do negro americano. Foram o sinal de sua libertação; quando um escravo era alforriado, seu primeiro cuidado era comprar um par de sapatos para se igualar ao branco, embora muitas vezes não os calçasse, pois seus pés habituados a andar nus não os suportavam. Trazia-os, porém, suspensos ao pescoço pelo amarrilho, ou levava-os na mão; em casa, colocava-os bem à vista sobre um móvel, em lugar de honra²². Quando o *Orixá* baixa, o negro é recolocado na condição de africano, de participante da vida tribal de seus pais; então pisará com seus pés nus a terra, que é também uma deusa. A violência da crise varia segundo as circunstâncias, o temperamento do indivíduo, a natureza do deus que o possui. No caso de certas faltas, pode mesmo tomar a forma de castigo²³. Se é muito violenta, o sacerdote ou sacerdotisa que dirige o culto, *babalorixá*

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

é a curia	curia curiadô
é a curia	curiembê.

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

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

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

ou *ialorixá*, coloca a mão na nuca do cavalo para acalmá-lo, ou assopra-lhe no ouvido. As *ekedy* então auxiliam o indivíduo, que titubeia sob o abraço divino, a sair do salão de dança para ir ou para o *pegi*, onde estão as pedras dos *Orixá*, ou para um quarto vizinho; se caiu ao chão, carregam-no como um corpo morto, ainda agitado por movimentos convulsivos. O êxtase tomará ali forma mais calma, sem todavia desaparecer, terminando somente com os últimos cânticos. O fiel é revestido com as roupas litúrgicas de sua divindade²⁴, colocam-lhe nas mãos os objetos simbólicos da nova posição, — espada de Ogum, arco de Oxossi, *xaxara* (membro viril) de Omolú, *abébé* (leque) de Oxun, *paxoro* (vara de ferro) de Oxalá²⁵...

Cada integrante da confraria só pode receber o deus ao qual está ligado pelos ritos de iniciação. Certo número de casos excepcionais podem todavia suceder, e dêles diremos algumas palavras. Há alguns *Orixá* que não "baixam", como por exemplo Xangô Dada em Pôrto Alegre, ou Orunmilá, na Bahia; nesse caso, a pessoa que lhe foi consagrada recebe uma divindade da mesma família; é esta a ocasião única em que é permitida a possessão por divindade diferente daquela a que se pertence de direito. Pode também acontecer que um *Orixá* turbulento ou ciumento monte cavalo que não é o seu, embora o caso seja muito raro (nunca assisti a nenhum). O sacerdote deve então *despachá-lo* imediatamente, mandá-lo embora. Exú não se encarna nunca, embora por vêzes tenha filhos; conhecemos pelo menos uma filha de Exú e citaram-nos nomes de outros; mas a possessão de Exú se diferencia da dos outros *Orixá* pelo seu frenesi, seu caráter patológico, anormal, sua violência destruidora —

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

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

se quisermos uma comparação, é um pouco a diferença que fazem os católicos entre o êxtase divino e a possessão demoníaca. Se Exú ataca um membro do *candomblé*, é preciso, pois, despachá-lo também, afugentá-lo imediatamente. Mas, com exceção destes casos aberrantes que, afirmamos outra vez, são extremamente raros, a função desta parte do ritual que descrevemos tem realmente por objetivo a possessão dos homens pelos seus deuses.

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

(26) D. PIERSON, *Branços e Prêtos na Bahia*, pág. 350.

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

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

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

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

ou dando conselhos²⁹. Não existem mais fronteiras entre natural e sobrenatural; o êxtase realizou a comunhão desejada.

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

atáu ecúô	Ogum vai un lô
é di bom jeú
Exú vai unló	Oxum
é di bom jeô	Emanjá
atáu ecúô	Xangô
é di bom jeô	Orixalá ³⁰

Todavia, antes que todos se separem, um repasto de comunhão permitirá unir divindades, membros da confraria e aqueles dos espectadores que ainda permaneceram no recinto. As filhas de santo trazem, em pratos da côr de seus *Orixá*, um pouco do alimento, parte

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

(30) Disco F. M. 12-B, n.º 6, da Discoteca Municipal de S. Paulo (Cf. ONEYDA ALVARENGA, *Xangô*, págs. 148-149).

do qual fôra colocado no *pegí*: branco para Oxalá, azul para Yemanjá, violeta para Nanan... Sentam-se em tórno de uma toalha posta no próprio chão, sôbre a qual depositaram o alimento sagrado. Cada qual toma um bocado do prato de seu deus, com as duas mãos em forma de concha, e engole-o com um movimento da bôca que vai do punho à ponta dos dedos. Depois, oferece um bocado do prato aos filhos dos outros *Orixá*, de modo a cimentar a solidariedade do grupo por meio da partilha de alimentos. O resto, sôbre fôlhas de bananeira, é oferecido aos espectadores que estão de pé em tórno das filhas de santo sentadas no chão, — os diferentes alimentos dos múltiplos *Orixá* fraternalmente misturados nesta espécie de bandeja vegetal; é obrigatório comer com a mão. Não se deve confundir êste repasto, que é uma comunhão, com a colação algumas vêzes servida aos convidados importantes entre a dança de chamada e a dança dos deuses. Trata-se aqui de algo muito diferente, de uma tríplice solidariedade a realizar, antes do regresso ao mundo profano: primeiro, entre o divino e o humano; depois, entre os membros da confraria que pertencem a divindades diferentes, e às vêzes rivais; finalmente, também, entre a confraria e os não-iniciados, para que um pouco da África, que se perdeu e tornou a encontrar, nestes penetre igualmente.

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

a) Cada membro da seita tem um colar que lhe é próprio, cujas contas são da côr da divindade à que pertence: brancas para Oxalá, alternadamente brancas e vermelhas para Xangô, verdes para Oxossi, amarelas para Oxun... Mas o colar não tem valor por si mesmo, deve sofrer prèviamente determinada preparação, deve ser

“lavado”. O indivíduo que deseje, pois, participar da vida de um *candomblé*, deve começar por consultar o *babalão* ou adivinho, que interrogará por êle o colar de Ifa ou os búzios, a fim de descobrir o nome do Orixá que é o “dono de sua cabeça”. Basta, em seguida, fabricar o colar correspondente ao seu Orixá, ou mesmo comprá-lo simplesmente no mercado municipal, levando-o ao *babalorixá* ou à *ialorixá* do terreiro ao qual quer pertencer, e que o lavarão. Manuel Querino fornece descrição da cerimônia: imersão do colar em bacia cheia d’água, trituração de fôlhas ligadas à divindade em questão (como veremos, cada deus tem, com efeito, suas fôlhas especiais), lavagem das contas com “sabão da Costa”, isto é, da costa africana (sabão negro e mole), transmissão do colar à pessoa que deve usá-lo, com as respectivas recomendações sôbre as futuras obrigações, e finalmente festa íntima com cânticos e refeição³¹. A descrição, porém, é incompleta e deixa mesmo escapar o essencial. Para que o colar tenha valor, é preciso: 1) que tenha ficado uma noite inteira sôbre a pedra do deus a que pertence e que o sangue de uma ave morta em sacrifício, juntamente com as ervas apropriadas, tenha lavado ao mesmo tempo pedra e colar. Mas não basta ainda: é preciso mais que 2) a esta primeira participação se junte uma segunda, entre pedra, colar e cabeça do indivíduo que celebra o ritual. Digo “cabeça” e não “indivíduo” porque a cabeça é considerada a moradia do *Orixá*. Lavar-se-á então a cabeça, e muitas vêzes também o corpo inteiro, com a água e as ervas que serviram para a lavagem de colar e pedra. Assim entram em contato os membros do trinômio, deus, homem e colar, permitindo a passagem da corrente mística entre o primeiro e o último, por intermédio do segundo. Eis

(31) MANUEL QUERINO, *o. c.*, págs. 82-3. Para o Recife, uma descrição mais longa é encontrada em R. RIBEIRO, *o. c.*, págs. 71-72.

porque o colar só tem valor para o proprietário. Se este o perde e outra pessoa o usa, não terá nenhum poder para esta, pois não foi pôsto em participação, nem direta, nem indireta, com a cabeça dela³².

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

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

b) O *bori*. — Esta cerimônia foi descrita, mais ou menos minuciosamente, por Manuel Querino e por P. Verger na Bahia, por René Ribeiro no Recife; são encontrados também alguns detalhes na reportagem de Clouzet; isto tudo nos permite não perder tempo com a des-

(32) R. BASTIDE, *Estudos Afro-Brasileiros*, III, págs. 61-73 (cf. R. BASTIDE, "Contribution à l'étude de la participation", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XIV, págs. 130-140.

crição do ritual e ir imediatamente ao que é mais importante³³.

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

(33) M. QUERINO, *o. c.*, págs. 63-7; R. RIBEIRO, *o. c.*, págs. 68-71; CLOUZOT, *Le Cheval des Dieux*, págs 219-20; e PIERRE VERGER, “Première cérémonie d’initiation au culte des Orishas Nago à Bahia, Brésil”, *Revista do Museu Paulista*, IX, págs. 269-291.

terreiro, conservando na cabeça pequena parte dos alimentos para que o *Orixá* tenha tempo de comê-los.

O *bori* (contração de *obori*) pode corresponder a diversos fins. “Tem por objetivo... obter saúde”, diz Manuel Querino³⁴. E René Ribeiro, depois de ter definido o *ori* como sendo o próprio espírito do homem, acrescenta: “Sua fragilidade é motivo da maior preocupação, ritos como o *dar comida à cabeça*... tornando-se periodicamente necessários para que o indivíduo não se ressinta das possessões repetidas, como ainda possa oferecer a necessária resistência à ação de influências mágicas ou de entidades malévolas”³⁵. Estes dois textos se completam, pois a doença a que Manuel Querino alude não é senão um sinal do enfraquecimento do *ori*, o resultado de “influências mágicas ou de entidades malévolas”. No entanto, êste mesmo autor, falando mais adiante do rito de iniciação, faz observação importante para nós: “Há pessoas que, apesar de pertencerem à seita, todavia não se querem prestar a dançar e a cantar de público (sic), na ocasião em que o santo chega inesperadamente. Nesse caso, evita-se a manifestação, não completando o trabalho; restringe-se a cerimônia com a supressão da rapagem da cabeça, e não se espargindo sobre ela o *effun*”³⁶. Isto é, no fundo a iniciação destes adeptos se limita ao *bori* e à educação religiosa. A oferta alimentar à cabeça, na medida em que efetivamente fortifica o *ori*, pode ter virtude profilática ou curativa. Por outro lado, na medida em que, por intermédio do sangue, liga a pedra do *Orixá* e o indivíduo, — do mesmo modo que, por intermédio do alimento sagrado, se realiza uma ligação entre o deus, os mortos, os membros presentes do *candomblé* e a pessoa que põe em prática o *bori*, — promove, de maneira mais forte ainda do que a simples

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

(35) R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 131.

(36) M. QUERINO, *o. c.*, pág. 75.

lavagem das contas, a incorporação do fiel à civilização africana. Constitui, em suma, a incorporação daqueles que serão servidores da seita, sem jamais manifestarem fenômenos de possessão³⁷.

A lavagem das contas pode se reduzir ao simples banho de ervas sagradas, sem efusão de sangue, enquanto o *bori* requer o sacrifício de um “animal de duas patas”; a ligação entre a pedra divina e o indivíduo é, por conseguinte, neste caso, infinitamente mais estreita. Mas o sangue de um “animal de duas patas” tem menos força do que o de um “animal de quatro patas”, e por isso esta participação é menos adiantada do que aquela que se estabelece com o rito de iniciação. No *bori*, o sangue que corre sobre a pedra, sobre o colar (se fôr feita a lavagem das contas ao mesmo tempo que a cerimônia de “dar comida a cabeça”, como na descrição de Verger) é o mesmo lambido no pescoço da ave sacrificada, e a participação se opera, pois, simultaneamente. A lavagem das contas, ao contrário, pode se fazer sem a participação daquele que as usará (o qual não merece conhecer ainda os “segredos” da seita), efetuando-se a lavagem da cabeça ou do corpo um ou mais dias depois. Ora, êste afastamento no tempo, na medida em que se realiza, manifesta ligação menor entre a pessoa e a realidade sobrenatural. Assim também, o indivíduo que dá comida à cabeça nada mais faz do que lambido o sangue pondo a língua de fora; mas a inicianda, como veremos, enfia o pescoço do galo no fundo da bôca para engolir o sangue do “animal de duas patas”, e, quanto ao sangue do “animal de quatro patas”, recebe-o por um pequeno orifício praticado no alto do crânio. O *bori*, então, ocupa

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

realmente posição intermediária no sistema que entrelaça homens e divindades, colocado entre a lavagem das contas, de um lado, e do outro, a iniciação propriamente dita.

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

c) *A iniciação.* — A lavagem das contas e o *bori* são parte obrigatória da iniciação, pois a participação

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

Clouzot parece pensar que a iniciação tem por fim dar origem ao êxtase. No entanto, escreve êle, se a possessão não é efetivamente senão uma crise histérica, por que existiria na Bahia, e somente na Bahia, tal proporção de doentes? O ponto central da iniciação consistiria, pois, em administrar ervas especiais que agem como drogas sobre as candidatas, reduzindo-as a um estado de atordoamento, mantendo-as então sob uma espécie de dominação hipnótica e estabelecendo-lhes no espírito, quando estão nesse estado de desagregação mental, uma associação entre o desencadear de certas músicas e o transe; associação que é tanto mais forte quanto é obra de sugestão, e a sugestão continua a operar quando o indivíduo retorna do estado hipnótico ao estado de vigília. Sua conclusão é no entanto mais flexível, pois leva em consideração ainda o fato de certas candidatas serem possuídas por um “santo bruto” antes de terem sofrido as provas iniciatórias: “Creio que as provas a que são submetidas as *iaos* constituem tratamento para certas

neuroses, mas tratamento especial pois, eliminando crises agudas, mantém essas mesmas neuroses fixando suas manifestações em certas formas. Por exemplo: a epiléptica que entrou na camarinha acompanhando as filhas de santo. Suas crises se espaçaram imediatamente, desaparecendo no fim de 15 dias... Em lugar de se abandonar às convulsões, aliviava-se (ou punha fim à inibição) entrando em estado de santidade”³⁸. Clouzot já aqui reconhece que a iniciação, em vez de procurar destruir o indivíduo para torná-lo sugestível, e assim sujeito às crises de possessão, tem muito mais por objetivo controlar estas crises. No entanto, encara ainda o controle através da medicina psiquiátrica. Dever-se-á encarar necessariamente as centenas de filhas e filhos de santo que vivem na Bahia como outros tantos epiléticos, histéricos, paranóicos, numa palavra, neuróticos, — embora nosso autor pareça de início rejeitar esta hipótese? Não negamos que a explicação de Clouzot seja válida para alguns casos³⁹. Mas o transe de possessão tem caráter antes sociológico do que patológico; Herskovits observa com muita razão, não devemos esquecer que este transe é fenômeno “normal” para certas civilizações como as da África Negra, imposto pelo meio e constituindo uma espécie de adaptação social a certos ideais coletivos⁴⁰. É preciso estudar o cerimonial da iniciação sem nenhum etnocentrismo, sem escolher entre os elementos constitutivos aqueles que nos parecem os mais importantes ou os mais explicativos, mas também, por outro

(38) CLOUZOT, *o. c.*, pág. 233.

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

(40) M. J. HERSKOVITS, *Pesquisas etnológicas na Bahia*, págs. 24-5. Consagramos um estudo completo à explicação sociológica da possessão: “Cavalos de Santos”, *Estudos Afro-Brasileiros*, III, págs. 29-60.

lado, sem negligenciar nenhum dos aspectos da questão⁴¹: o contróle da vida mística, a associação do indivíduo com seu *Orixá*, a incorporação de um novo membro na confraria religiosa, a morte e a ressurreição do candidato⁴².

Todos os que descreveram a iniciação na Bahia, dão como início da cerimônia a entrada do candidato ou candidata no santuário em que vai daí por diante viver muitos meses, de três a doze conforme o *candomblé*. Sòmente Verger, referindo-se à África, introduz na seqüência o cerimonial da morte e da ressurreição do indivíduo. Quando alguém é possuído por um “santo bruto” e desaba finalmente no chão, deve ser transportado para o aposento em que o *babalorixá* vai “matar o santo”, isto é, fazer o paciente retornar ao estado normal. A queda ao solo corresponde à morte da personalidade antiga e o rito de “matar o santo”, à ressurreição; o ser que renasce não é mais, naturalmente, a personalidade antiga e sim um novo “eu” daí por diante divinizado. Todavia, embora a vontade do *Orixá* de montar êste ou aquêlê indivíduo, transformando-o em seu cavalo, se manifeste muitas vêzes desta maneira patética (já demos atrás alguns exemplos), pode-se na Bahia vir a ser filho ou filha de santo sem passar pelo estado preliminar de “santo bruto”. Quando, por exemplo, descobrimos uma pedra de forma estranha, podemos reconhecer nela o apêlo ainda misterioso de uma divindade; é o caso de

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

(42) Sôbre o ritual de iniciação, ver: NINA RODRIGUES, *Animismo*... págs. 75-85; A. RAMOS, *O Negro*... págs. 66-8; M. QUERINO, o. c., págs. 67-75; DONALD PIERSON, o. c., págs. 350-1; R. BASTIDE, *Imagens*... págs. 50-62; E. CARNEIRO, *Candomblé*... págs. 74-77; Clouzot, o. c., págs. 167-231; VERGER, o. c., págs. 116-72. Para o Recife, R. RIBEIRO, o. c., pág. 67.

Olympia, cuja história nos conta Nina Rodrigues. A doença pode igualmente ser um sinal; conhecemos certo filho de Omolú que se iniciou depois de ter apanhado varíola. Algumas filhas de santo são, por sua vez, desde cedo designadas pelos pais para fazerem parte da confraria, sem que tenham manifestado em seu comportamento qualquer propensão a cair em transe. Nestes casos, morte e ressurreição só terão lugar depois da entrada no santuário, e então sob a forma de uma verificação, de uma espécie de teste para saber se o Orixá está realmente de acôrdo com a continuação do cerimonial.

Tanto na lavagem das contas quanto no *bori*, por meio do banho de ervas ou pelo sangue, era a cabeça colocada em comunicação com a pedra da divindade, mas esta era uma pedra do *pegi*, uma pedra já “feita”. Na iniciação, ao contrário, é preciso preparar nova pedra que será a pedra particular da iniciada, aquela de que terá de cuidar durante o resto da vida e à qual dá de comer. Daí a frase de Nina Rodrigues: “A feitura do santo compreende duas operações distintas, mas que se completam, a preparação de fetiche e a iniciação ou consagração do seu possuidor”⁴³. Realmente, se, para facilitar a descrição, podemos separar os dois rituais, ambos são, todavia, mais do que complementares, ligados que estão de modo inextricável. Isto porque, como dissemos, a incorporação do indivíduo à vida do *candomblé* é consequência da sua ligação com um *Orixá*, e porque a fôrça do *Orixá* está em sua pedra. O que se pode afirmar é que esta preparação e, segundo a expressão de Nina Rodrigues, esta colocação do “fetiche” e da cabeça em participação, têm lugar no próprio comêço do cerimonial de iniciação, no decorrer das primeiras etapas.

Começa-se, naturalmente, — e esta é a função de *babalaô*, — pela consulta aos búzios divinatórios, para

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

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

Prepara-se a pedra. “A preparação ou lavagem do fetiche é coisa bem complicada em que o *pai de terreiro* põe tôda a sua ciência, tôda a sua perícia”⁴⁴: a pedra do raio de Xangô, por exemplo, deve ser colocada num banho de azeite de dendê, de ervas sagradas; a de Yemanjá, em mel, farinha de milho, etc. Em seguida, esta pedra será colocada em contato com o individuo e com o colar que êle usará. Antes de mergulhar mais profundamente no dédalo do ritual, celebra-se um *bori* para fortificar a cabeça, tornando-a capaz de suportar sem perigo as crises repetidas e prolongadas que vão se suceder. Além disso, se necessário, outras “dar de comida à cabeça” terão lugar em seguida. O *bori*, além de tornar a pessoa apta a continuar sem perigo a iniciação,

(44) IDEM. Damos, a título indicativo, o modo pelo qual um Exú se fixa na pedra, segundo informações pessoais obtidas em Pôrto Alegre: “A pedra de Exú deve ser lavada com ervas para que o Deus nela se fixe. Depois disso, nunca mais deverá receber água. As ervas são: alevante, fôlha da fortuna, arierê, carurú, fôlha de figueira, manjericão, fôlha de plátano. São tôdas colocadas numa bacia com um pouco d'água para destilar o suco, filtra-se depois, e é então que se lava a *eta* (pedra) de Exú. As ervas que restam depois da filtragem chamam-se *macê*. Lava-se a *eta* com o suco dessas ervas. O *macê* que sobra é pôsto numa *aguida* (prato) e sôbre êle se coloca Exú, isto é, a pedra. Põe-se sete búzios e sete moedas na *aguida* onde Exú está prêso para sempre. Põe-se dinheiro para que, tôda a sua vida, tenha êle sempre dinheiro. Deve ficar rijo quando seca, após as festas; para que não traga malefício, deita-se óleo fresco de dendê sôbre êle” (*talorixá* de um terreiro Oio).

liga também mais estreitamente, como já mostramos, a pedra, o santo, o candidato e o grupo social que constitui o *candomblé*. É preciso acrescentar que esta pedra não será esquecida no decorrer dos rituais; uma parte dos alimentos, dos animais sacrificados, do sangue derramado, lhe será oferecida, de modo que a fabricação da pedra, ou como se diz a “fixação” de *Orixá* na pedra, segue passo a passo tôdas as etapas da “fixação” paralela do *Orixá* na cabeça do iniciado. A respeito de cerimônias proibidas aos olhos profanos, tudo o que se pode afirmar é que os dois movimentos são simultâneos, a pedra entrando no *pegi* ao mesmo tempo que o indivíduo entra na seita; as duas incorporações coexistem e traduzem a mesma participação, do objeto e de seu possuidor, com uma realidade sobrenatural idêntica.

O *babalô* pode às vêzes se enganar ao consultar a sorte; a verdade é que tal só acontece raramente. Conheci apenas um caso controvertido, o de uma filha de Exú; era, porém, a filha que se sentia descontente com seu “Santo”, e pretendia ser filha de Ogun; o *babalorixá* que a tinha feito não cessava, ao contrário, de afirmar que S... era mesmo filha de Exú. Em todo o caso, logo da primeira vez, não se pode nunca ter certeza de que o *babalô* não se enganou. Trata-se de êrro muito grave, pois o verdadeiro *Orixá* a que pertence o cavalo não deixaria efetivamente de manifestar seu descontentamento, vendo os sacrifícios, os alimentos, irem a outro que não a êle; para se vingar, lançaria doenças, azares, contra o cavalo em questão: justamente porque S... se sentia doente é que acreditava que tinha sido “malfeito”⁴⁵. Para evitar êstes casos de reconhecimento

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

errado, que obrigariam o indivíduo a praticar duas operações caras e difíceis, a de “tirar o santo” da cabeça e em seguida colocar outro, realiza-se, nos primeiros estágios da iniciação, tôda uma série de ritos de “confirmação”. Foi Édison Carneiro quem primeiro chamou a atenção dos estudiosos sôbre esta parte da iniciação⁴⁶, mas na realidade parece que certas seqüências do ritual, que tinham sido descritas antes dêle, não constituíam mais do que testes de verificação, dos quais os autores ignoravam a verdadeira função. Com efeito, faz-se dançar as candidatas ao som dos tambores sagrados e, ao surgir o *leit-motiv* de seu *Orixá*, o cavalo deve imediatamente cair em transe. Se o transe não se produz, recomeça-se o cântico sete, catorze e até vinte e uma vêzes ao todo; e sômente se a candidata não recebeu seu santo até o vigésimo-primeiro cântico é que se pode deduzir que algum êrro foi cometido. Trata-se, bem entendido, de rito preliminar, pois se o santo já tivesse sido colocado na cabeça, nada mais haveria a fazer. Portanto, não se deve confundir tal verificação com a prova do fogo, que é verdadeiramente uma prova final e que consiste em passar as mãos nas chamas ou engolir um carvão ardente; êste rito não parece obrigatório, mas é freqüentemente praticado (podendo, além disso, ter lugar tanto nas cerimônias públicas quanto na iniciação), tem por objetivo verificar a veracidade do transe, desmascarando os casos possíveis de simulação. De fato, é compreensível a utilidade de uma verificação do estado de completa inconsciência das filhas de santo antes das cerimônias derradeiras, uma vez que não devem saber o que com elas foi feito no decorrer da iniciação, tudo esquecendo ao regressarem à vida profana. Porém o que se pretende então, como se vê, é verificar a autenticidade

(46) E. CARNEIRO, *o. c.*, pág. 75.

de um estado psíquico, e não a personalidade ou a identidade de um verdadeiro deus.

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

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

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

aproveita do estado de submissão, de inconsciência destas mulheres, para delas abusar. Se algumas vêzes casos dêste gênero se produzem, o que é possível, em todo o caso não se passam senão em terreiros em franca decomposição, mas não nos tradicionais. Com efeito, o *babalorixá* temeria muito atrair a cólera divina com a violação de um *eho*, e a punição de seu gesto seria de fato automática.

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

Tôda esta parte da iniciação, assim como aquela que imediatamente a segue, está colocada sob o signo de Oxalá. Trata-se de um rito de criação: uma nova personalidade está em vias de ser modelada. Oxalá é justamente o deus da criação. Foi êle o encarregado pela divindade suprema, Olorum, de fabricar a terra e o mar; não pôde, na verdade, se desincumbir inteiramente da missão por ter bebido vinho de palma em demasia no decorrer da viagem; isto não impede, porém, que com o auxílio de Odudua, seja realmente um dos criadores

do mundo. Em todo o caso, foi quem criou sozinho o homem que o habita, quem modelou o primeiro casal, Okikischí e Iffé⁴⁷. Vai, pois, presidir toda a parte da iniciação que se segue aos ritos preliminares de entrada no *candomblé*, e este patrocínio de Oxalá é simbolizado pelo uso de vestimentas brancas por parte da *yauô*, o branco sendo a cor de Oxalá.

Terminada a aprendizagem, confirmado o Orixá, resta “fixar” o santo mais fortemente e de maneira definitiva, à cabeça. Começa-se, como na primeira parte, por oferecer sacrifícios a Exú e aos Eguns. Raspa-se inteiramente o crânio da candidata com uma faca virgem; seja para que o santo possa penetrar por qualquer orifício, como afirmam alguns habitantes da Bahia, seja para levar a candidata ao estado de criancinha que vai nascer para uma vida nova, o que me parece mais verossímil, — o certo é que freqüentemente a depilação se estende aos pêlos das axilas, do púbis, de todas as partes do corpo, é completa. O que confirma esta última suposição é que as filhas que vi na *camarinha*, deitadas por terra e recobertas por um grande véu branco, nesse momento preciso da iniciação, se pareciam estranhamente com larvas que esperam o momento de se metamorfosear em borboletas. Depois da depilação, tem lugar a lavagem da cabeça com uma infusão de ervas; outras ervas são igualmente enfiadas na boca, para serem engolidas. Tal lavagem tem grande importância, pois é o que determina a possessão; por isso o segredo de sua composição é ciosamente guardado. Manuel Querino afirma que a maconha (ou liamba) faz parte da preparação; é possível; também muitas vezes vi suco de jurema em poder de sacerdotes (é verdade que todos de tipo

(47) FROBENIUS, *Mithologie de l'Atlantique*, trad. francesa (1949), págs. 162-3 e principalmente HERMANN BAUMANN, *Erschöpfung und Urzeit des Menschen in Mythos des Afrikanischen Volker* (Berlim, 1936), pág. 132,

banto). Ambas as plantas têm efeitos tóxicos e agem sobre o sistema nervoso⁴⁸. Mas não basta que a *yauó* seja possuída, é preciso que ela o seja pelo dono de sua cabeça. Eis porque a infusão se modifica conforme a divindade em questão, cada qual possuindo suas fôlhas especiais. No entanto, esta precaução apenas não é julgada suficiente. Com *efum* (pé branco diluído n'água) são desenhados no crânio liso os desenhos simbólicos da divindade; e é esta a razão da inportância primordial que os sacerdotes atribuem ao *efum*, rito que de certo modo individualisa a fôrça divina que se desencadeia. Nina Rodrigues dêle nos oferece boa descrição: "O desenho pretendia representar um capacete por meio de raios divergentes que partiam de um primeiro pequeno círculo traçado na parte mais elevada do crânio e daí se dirigiam para a periferia. Concêntricos a êste primeiro, outros círculos de diâmetro gradualmente crescente se sucediam a pequenas distâncias até o limite da circunferência horizontal máxima da cabeça"⁴⁹. Acrescentemos que o círculo superior delimita o lugar por onde passará a divindade a fim de tōmar definitivamente possessão de seu cavalo, e que outros desenhos mais individuais se ajuntam a êste, pelo menos nos casos de que fui testemunha ocular, como o machado duplo de Xangô, o arco e flecha de Oxossi. Animais de duas patas são finalmente mortos, e o sangue coagula, espalhado no crânio, nos ombros da iniciada, colando-se então nêle penas da ave. A *yauó* está agora em tal estado de inconsciência, que se lhe pode impunemente traçar no corpo, com uma lâmina virgem de barbear, a ou as tatuagens da nação a que pertence o *candomblé*. As filhas dos Gêge têm no braço uma cruz e sete barras verticais — as dos

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

(49) N. RODRIGUES, o. c., pág. 83.

Quetu uma cruz e três barras verticais. É então que a *yauô* vai sair pela primeira vez; mas não é ainda uma saída pública, somente as pessoas já iniciadas podem assistir a ela.

Que nos seja permitido emprestar de Nina Rodrigues a narrativa desta primeira saída, pois nunca tivemos ocasião de observá-la: "... a orquestra, composta de cinco *tabaques* (tambores pequenos) e quatro *çabaças*..., começava na sala onde eu me achava, a invocação do santo. A um sinal ou ordem do regente, todos os *tabaques* foram colocados reunidos no centro da sala e ao lado vieram depor um prato com obi (noz de kola) e moedas de cobre, e uma quartinha de água de santo, tirados do santuário. O regente levantou-se, fêz ligeira genuflexão sobre o joelho esquerdo e concentrou-se como em oração. Depois tomou da quartinha, lançou um pouco d'água de cada lado dos *tabaques*, e em seguida deitou na bôca um punhado de obi. Mastigou os obi, e, tomando os *tabaques* um a um, e invertendo-os, foi lançando dentro de cada um o obi mastigado. Aos *tabaques* seguiram-se as *çabaças* com que empregou processo semelhante. O regente passou então o prato de obi aos outros músicos, dos quais cada qual tomou a sua noz e pôs-se a mastigá-la. Música e canto começaram então a invocar ou chamar o santo"⁵⁰. A êste apêlo musical, a candidata recai no estado de possessão, do qual tinha saído pouco antes, para permanecer em estado de *éré* (de que trataremos longamente mais tarde). A crise pode ser mais ou menos violenta. Porém, nesse estágio do cerimonial, é preciso que não o seja muito. Se demasiado dramática, é porque a lavagem da cabeça foi forte demais; nesse caso, disse-me um informante, é preciso modificar-lhe a composição, ajuntando fôlhas que "temperam" o poder das primeiras. Em todo o caso,

(50) *Ibid.*, pág. 81.

se o transe fôr muito forte, o babalorixá “despacha” o santo mergulhando a mão na água fria (já vimos que os *Orixá* temem a água fria), tocando com ela cabeça, seios, nuca e pés da *yauô*: “O ato de *despachar o santo* é um momento melindroso; é mister muita vigilância para não suceder que pessoas de má índole aproveitem a ocasião para dar comida ou bebida contrária ao *anjo da guarda* da pessoa, sob pena de fazê-la perder a fala por algum tempo, ter a cabeça sem govêrno e dar-se ao abuso de bebidas alcoólicas”⁵¹.

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

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

(51) MANUEL QUERINO, *o. c.*, pág. 80.

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

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

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

Xangô Atara Mozambi.

O primeiro têrmo é o nome genérico do santo. Mas como a divindade toma formas múltiplas, é preciso saber

(53) FROBENIUS, o. c., pág. 217.

de que Xangô se trata: é esta a função do segundo têrmo. O terceiro designa a região em que vive o Xangô em questão e, de maneira assaz inesperada, no exemplo que aqui citamos esta região não é senão o... Moçambique!

A cerimônia do “dom do nome”, em africano *Orunkó*, é pública e reveste-se sempre de grande beleza, com a entrada ritual da novã iniciada sob um grande véu branco, o *ala*, que forma sôbre ela um pálio triunfal, com a multidão reunida que atira flôres naquele corpo sempre trêmulo, sacudido por convulsões divinas. A ou as *yauô* entram, o corpo curvado em ângulo reto, os braços pendentés para a frente, as mãos quase tocando a terra, exatamente como crianças que acabam de nascer e que não têm ainda fôrça para assumir a posição vertical; duas *ekedy*, uma à direita, outra à esquerda, sustentam-lhe a marcha insegura e enxugam com um véu branco o suor que corre dos rostos. A ou as *yauô* que acabam de ser feitas, efetuam nessa noite três aparições sucessivas, que condensam ou resumem simbôlicamente o conjunto do cerimonial de iniciação. Na primeira aparição, vêm elas com roupas comuns, lembrança do passado que acaba de ser abolido. Na segunda, vestem-se de branco, recordando o momento em que novamente foram criadas, que, como dissemos, se efetuou sob o signo de Oxalá. Na última, finalmente, cada qual tem o traje litúrgico de seu próprio *Orixá*, e constitui a afirmação de que daí por diante, no interior da cabeça, encarnam êsse santo⁵⁴. É no decorrer desta última entrada na sala de dança que o *babalorixá* ou a “mãe pequena” toma-as uma após outra para fazê-las rodopiar sôbre si mesmas. Então bruscamente o corpo se eleva, o cavalo salta bem alto no ar e, em meio aos oké, aos aplausos, ao toque alegre dos tambores, cada

(54) Cf. P. VERGER, o. c., pág. 172.

qual lança à multidão seu novo nome de espôsa da divindade⁵⁵.

É evidente que não se pode voltar bruscamente ao mundo profano após estas núpcias místicas. No decorrer da iniciação, a personalidade antiga foi quebrada, destruída, aniquilada, para ser substituída por outra. O novo *eu* nada conhece do mundo em que deve daí por diante viver; é preciso reaprender tudo. Por outro lado, a personalidade nova pertence àquele que a fabricou, *babalorixá* ou *ialorixá*, tornando-se pois necessário que se reintegre na sociedade ordinária, que retome seu lugar numa família carnal. Finalmente, a iniciação custa caro, dezenas de contos de réis que é preciso pagar. Daí a cerimônia do *panan*, que tem lugar no domingo seguinte à cerimônia de dar o nome, e que corresponde a uma tripla finalidade: reaprendizagem da vida cotidiana, passagem da sociedade religiosa para a sociedade doméstica, e finalmente venda de objetos como uma contribuição da coletividade para as despesas e custo do ritual. A nova cerimônia que encerra o período de iniciação, faz-nos de certa maneira passar da tragédia para a comédia. Embora tudo seja a sério, — a transição de um setor da realidade para outro é, efetivamente, algo de sério que deve ser efetuado segundo tôdas as normas para que seja eficaz, — permite esta às *yauó* mani-

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

festar públicamente o delicioso senso de “humour” africano, que não foi ainda suficientemente estudado⁵⁶.

Dada esta multiplicidade funcional, pode-se distinguir uma série de ritos no *panan*. Antes mesmo de reintroduzir a filha de santo no mundo, é preciso primeiramente fazer-lhe compreender que, mesmo saindo, ela não deixa de pertencer ainda ao *candomblé*, e que os sacerdotes, não como sacerdotes mas como representantes da divindade, devem ser sempre respeitados e obedecidos. É o ritual do açoite. Os diversos dignitários do terreiro açoitam sucessiva e simbolicamente a *yauô*. A este primeiro momento, sucede a reaprendizagem das atividades cotidianas: a *yauô* executa gestos representativos: cozinhar, lavar roupa, usar o pilão, limpar peixe, fazer compras na feira, cuidar de sua “toilette”, simular o ato sexual, o parto, ninar uma boneca, passear pela cidade ao braço do marido, escovar as roupas dêste ao voltar para casa... e até mesmo fumar, ouvir rádio, ir à missa. A terceira parte do *panan* é a “compra” da filha de santo pela família; sem dúvida para manifestar o caráter guerreiro do ritual, que é uma espécie de perseguição ou de razia, Herskovits descreve-a como uma espécie de caça pelo pai, pelo marido, ou por um *ogan* do terreiro denominado “escravo de Ogun”. Mas pai ou marido, que assim tomam posse da *yauô*, devem resgatá-la dando ao sacerdote em chefe do *candomblé* uma soma combinada de antemão. Esta compra pode também tomar a forma de leilão fictício. Ou enfim, nos santuários Gêge, processa-se ao mesmo tempo que a venda destinada a recolher fundos e assim foi descrita por Manuel Querino: “...arma-se uma quitanda bem sortida de frutas, carne, peixe, hortaliças, utensílios de uso doméstico, como ferro de engomar, gamela, lenha, carvão, etc.”, a

(56) Encontra-se em HERSKOVITS uma descrição minuciosa e excelente do *panan*: “The *Panan*, an Afrobahian religious rite of transition”, *Les Afro-Américains*, págs. 133-40.

que se acrescentam objetos fabricados pela yauô durante o período de reclusão; ao comprar êstes objetos, compra-se ao mesmo tempo a filha de santo, ou então, — se a venda desta se faz à parte, — o que é obtido com a venda dêstes objetos serve para pagar uma parte das despesas da iniciação⁵⁷. Naturalmente, só o pai, o marido se é casada, o noivo se deve contrair casamento pouco depois, têm o direito de comprar a nova filha de santo; sòmente no caso de ela ser órfã e muito criança para se casar é que outra pessoa pode pagar o preço e adquirir o direito de a levar; neste último caso, o comprador é conhecido de antemão pelo *babalorixá* e foi aceito para desempenhar tal papel tanto devido às qualidades morais, quanto também devido à sua situação financeira.

Há outro aspecto do *panan* que caracteriza muito bem seu papel de rito de transição e que me parece por todos os modos essencial: enquanto nas outras cerimônias públicas de iniciação a filha de santo estava em estado de transe, aqui aparece em estado de *éré*, que é uma espécie de êxtase calmo e infantil; ora, o *éré* é considerado como forma intermediária entre a possessão pelo *Orixá* e o estado normal. É que o santo está abandonando progressivamente seu cavalo. Terminada a cerimônia, a filha de santo também terá readquirido plena consciência, mas dormirá ainda uma noite no *candomblé*. E

(57) Antigamente, a *yauô* saía junto com os dignitários ou com as companheiras do *candomblé*, todos com seus atributos sacramentais, para visitar os diversos fiéis da seita, assim como os parentes, recolhendo fundos que auxiliassem a família a pagar as despesas feitas (M. QUERINO, o. c., págs. 72-3). Parece que êste costume desapareceu hoje. Herskovits não o menciona em sua descrição da cerimônia da "venda", pois nesta só se refere ao rito *nagô*; dela demos curta descrição em nossas *Imagens*. . . págs. 61-2: "Quanto à quitanda, esta consiste em esteiras, frutos, objetos fabricados no silêncio e calma da camarinha, que não podem ser vendidos, mas apenas trocados. Mas — porque há sempre um mas — a quitandeira não tem licença para vender; a cerimônia se torna caricata: um homem que banca a polícia do mercado aproxima-se para impedir a pretensa venda. É recebido com grandes golpes de pau. . ." O "humour" africano se reúne aqui com a comicidade de um teatrinho de fantoches.

em seguida a conduzem, em grande pompa, à casa daquele que a comprou.⁵⁸

Durante um ano, porém, permanece ela como um ser “marginal”, pertencendo ao mesmo tempo a quem a comprou, isto é, à sua família legal, e ao sacerdote que a fêz. A submissão ao babalorixá fica simbòlicamente marcada pelo uso de um colar especial, o *kélé*, vulgarmente designado pelo nome de “gravata do *Orixá*”. Um ano depois ou, nos terreiros mais tolerantes, três meses apenas depois, vai ela depositá-lo aos pés da pedra de seu santo, durante uma cerimônia que pode ser pública. Isto não quer dizer que deixe de obedecer aos sacerdotes do candomblé; mas a obediência se restringe unicamente ao domínio das obrigações religiosas, a filha de santo está daí por diante inteiramente “livre” na vida “civil”. Com efeito, vimos atrás que, durante sua estada no *aliaché*, a *yauó* não era mais dona de si mesma, o *xaôró* sonoro de seu tornozelo constituindo sinal de inteira sujeição, física e espiritual, àquele que a fabricava. A sujeição é forte demais para poder desaparecer de uma só vez; eis porque, assim como o transe vai se tornando *éré* antes da volta ao estado normal, a posse da filha de santo pelo seu novo criador se desfaz pouco a pouco. O abandono do *kélé* nada mais constitui do que a última etapa desta libertação progressiva.

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

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

Uma vez praticada a cerimônia de iniciação, o indivíduo se torna *yauô* ou espôsa da divindade. Trata-se, naturalmente, de um grau superior ao do *abiã*, mas não do mais elevado. No decorrer de sua vida, esta *yauô* passará efetivamente por tôda uma série de metamorfoses, cada qual marcada por um conhecimento mais amplo dos “segredos” da seita. Se fizer parte de uma seita *gêge* (dahomeana), sete anos depois tornar-se-á *vodunsi*, promoção que se tornará pública pelo uso do côlar especial, o *rungéfé*, composto de pérolas vermelhas e de contas de côral. Ou então será *ebômin*, se fizer parte de uma nação *nagô*.

Sòmente depois de se tornar *ebômin* é que a filha de santo pode ser escolhida para desempenhar no santuário uma função especializada, além da de receber o santo, a qual lhe dá autoridade superior à das simples *yauô*. Pode por exemplo se tornar *dagã*, ou se é de grau mais recente, *sidagã*, especializadas na celebração do *padê* de Exú; pode auxiliar os sacerdotes durante o serviço religioso, como *iyá méré*; pode caber-lhe a cozinha, devendo preparar os alimentos especiais das diversas divindades, tornando-se assim *iyá-bassé*; se tem boa voz e boa memória, será uma *iyá tébêxé*, encarregada, nas festas públicas e privadas, de tomar a iniciativa dos cânticos, escolhendo-os e lançando-os aos músicos e aos dançarinos. A *iyalaxé* me parece ter importância ainda maior, pois é ela, como o nome indica, que toma conta do *axé*, isto é, das pedras sagradas do *pegi*, dos alimentos oferecidos a estas (alimentos que só são mudados cada semana), da limpeza do santuário. Nesse trabalho, pode sem dúvida se fazer ajudar e servir pelas *yauô*, mas tôda a responsabilidade é sua. E também, se a *ialorixá* ou o *babalorixá* não habitam o candomblé, é ela que vai morar nêle, como uma espécie de administradora. Mas acima de tôdas estas funções está a da “mãe pequena”, ou

segunda sacerdotisa, chamada em língua africana *iyá*, *kékéré* ou *jibonam*, a qual substitui a mãe de santo em caso de impedimento e muitas vezes, mas não obrigatoriamente, toma-lhe o lugar quando morre. Se o *candomblé* fôr dirigido por um homem em lugar de uma mulher, por um “pai” em lugar de “mãe”, seu papel é ainda mais importante; é a *iyá kékéré* que se ocupa das candidatas à iniciação, que as acompanha ao banho matinal, lava-as com sabão africano, corta-lhes o cabelo à tesoura, depila-lhes o corpo, traça o efun, etc.⁵⁹.

Como se vê, não falei senão das filhas de santo; são muito mais numerosas do que os homens; todavia, existem também alguns “filhos de santo”. Estes são em geral crianças que se encontravam no ventre materno no momento em que a mulher se iniciou, considerando-se então que o filho, por “participação” ao corpo da genitora, é iniciado. Em todo o caso, do mesmo modo que o pôsto de “mãe pequena” fica mais importante quando o terceiro é dirigido por um homem, nos que são dirigidos por mulher há necessidade de um homem para ajudá-la, e este é o encarregado do altar, ou *pegi-gã*. Todavia, o papel pode ser desempenhado por alguém que não tenha passado pelos ritos de iniciação, que seja simples *ogan*.

Há duas espécies de *ogan*. Alguns são escolhidos devido apenas à situação social e financeira, servindo de protetores à seita com relação às autoridades constituídas; defendem-na contra as possíveis arbitrariedades da polícia; auxiliam-na em caso de necessidade, lançando mão de seus próprios recursos. Outros, porém, conservando algo da origem sacerdotal do termo, *oungangas* (ou sacerdotes, no Gabon), formam uma espécie de sacerdotício secundário. Há por exemplo o *pegi-gã*, de que acabei de falar e que é o presidente do conselho administrativo do *candomblé*, o responsável pelo seu *pegi*;

(59) E. CARNEIRO, *o. c.*, pág. 92.

o *axôgun*, que é o sacrificador; o *alabê*, que toca o *rum* e dirige a música⁶⁰. O que define o *ogan* em oposição aos filhos de santo não é o fato de deixar de possuir um *Orixá* (cada um de nós tem sempre o seu), e sim não poder ser possuído por êle. Todo *candomblé* compreende obrigatoriamente um conjunto de pessoas que não podem, de modo nenhum, cair em transe: os *ogan* do lado masculino, as *ekedy* do lado feminino, da mesma forma que também compreende obrigatoriamente uma confraria de filhas de santo que entram em êxtase. As *ekedy*, como vimos, estão encarregadas de auxiliar as filhas de santo quando caem em transe, no decorrer das cerimônias públicas. Com efeito, como poderia o ritual transcórre em ordem e de acôrdo com tôdas as normas necessárias, se bruscamente uma *ekedy*, em lugar de cuidar do cavalo de que é responsável, caísse por terra ao lado dêle, sacudida por movimentos convulsivos, ou se o *alabê* abandonasse por momentos a música para dançar no meio da multidão? Mas se nem *ogan*, nem *ekedy* podem entrar em transe, existe mais, além da diferença de sexo, uma relação antitética para com as *yauô*

(60) Sobre os *ogan*, ver N. RODRIGUES, *o. c.*, págs. 69-71; A. RAMOS, *o. c.*, 69-71; M. QUERINO, *o. c.*, págs. 89-91; R. BASTIDE, *o. c.*, págs. 75-9; E. CARNEIRO, págs., 69-92; D. PIERSON, *o. c.*, págs. 352-3. O P. E. BRAZIL comete dupla confusão, entre *babalorixá* e *babalad*, entre *babalad* e *ogan*, na frase que dedica a êste grau hierárquico: "O ponto mais alto da hierarquia pertence aos Babalad's conhecidos sob o nome de Ogan's..." (*o. c.*, pág. 241). Em Recife, não parece que existam *ogans*, pelo menos como protetores, mas o *axôgun*, o *alabê* e o *peg-gã* existem realmente; as *yauô* são auxiliadas pelas *yaba*, que ocupam o lugar das *ekedy* da Bahia (R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 42). Todavia, encontram-se também no Recife, ao lado das *yaba*, homens que desempenham papéis litúrgicos, por exemplo, de trazer as toalhas que enugarão o suor dos "cavalos" em transe; são os *ocurim* (GONÇALVES FERNANDES, *Xangôs do Nordeste*, págs. 47 e 81); Gonçalves Fernandes descreve, porém, uma cerimônia de entronização de *ogan* no terreiro de Anselmo, o que prova que ao menos certos terreiros locais conheceriam êsse título. Torna-se a encontrar o termo de *ogan* em S. Luis do Maranhão para designar os músicos da orquestra (informação pessoal); não é encontrado, ao contrário, no "batuque" do Rio Grande do Sul (M. J. HERSKOVITS, "The Southernmost Outpost of New World Africanisms", *Amer. Anthropol.*, 45, 4 (1943), pág. 505; R. BASTIDE, "Le batuque de Porto Alegre", *29th Inter. Congress of Americanists*, 1952, pág. 202). Mas ali são encontradas as *yaba*.

que os opõe um ao outro. De fato, cada *ogan* está ligado a uma filha do mesmo santo que êle, que é a “sua” filha, à qual por conseguinte auxilia e protege, mas que, por sua vez, lhe deve respeito e submissão⁶¹. A *ekedy*, ao contrário, é de certo modo a empregada, a serva piedosa e paciente de sua *yauô*.

Manuel Querino e eu mesmo já descrevemos detalhadamente o modo pelo qual o *ogan* é incorporado à seita. Note-se que não é o sacerdote que o escolhe e sim a divindade, no decorrer de uma cerimônia pública, por intermédio da *yalorixá* ou de uma filha de santo em estado de transe. O futuro *ogan* é então festejado pelo público, carregado em triunfo; mas pode ainda recusar, se teme não estar à altura de seu futuro pôsto. Aceitando, deve ficar três dias no *candomblé* para receber iniciação especial (antigamente, permanecia ali três dias inteiros; atualmente, permite-se-lhe descêr à cidade durante o dia, quando tem ocupações profissionais, mas deve passar as três noites no santuário). A festa de entronização tem lugar mais tarde, até mesmo seis meses depois, e compreende obrigatoriamente a fabricação de uma cadeira na qual êle se sentará com tôda a pompa, festa cuja importância se relaciona ao mesmo tempo com a entronização das *yauô*, que também devem se sentar num banco novo quando entram no *candomblé*, e com o culto dos tronos reais ou sacerdotais encontrados na África.⁶²

Acima dos *ogan*, existem ainda doze oba ou ministros de Xangô, no *candomblé* de *Axê de Opo Afonjá*. Tais ministros, escolhidos entre os *ogan* mais antigos e mais estimados do terreiro, constituem todavia criação

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

(62) R. BASTIDE, “A cadeira de Ogan e o poste central”, *Estudos Afro-brasileiros*, I, págs., 44-50.

bastante recente de Martiniano do Bonfim, depois de seu regresso da África onde fôra se iniciar no cargo de *babalaô*. Ele mesmo conta como efetuou a criação depois de lembrar tôda a seqüência dos reis de Oyo; a rivalidade entre Xangô de um lado, o Timin e Gbonká, de outro; de que maneira Xangô se tornara uma divindade⁶³, prossegue:

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

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

(64) Prof. MARTINIANO DO BONFIM, "Os ministros de Xangô", *O Negro no Brasil*, págs. 333-6. Na realidade, os Mangbá ou sacerdotes de Xangô são, na África, em número de seis: Ona, Otun, Osi, Ekerin, Ekarun, Ekéfa. As informações seguintes provêm de uma carta de P. VERGER, datada de 21 de dezembro de 1953, estando ele na África, respondendo à minha pergunta sobre se encontrara os doze ministros na corte de Alafin de Oyo, que é o descendente vivo de Xangô: "o número 12, instituído em Ofo Afoya, vem talvez do fato de que o número 12 é o de Schango, pois em torno de Alafin Oyo, rei dos Yorubas, não há 12 ministros, submeti a Alafin a lista de Martiniano, e copio aqui as infor-

Os ritos de entronização constituem de certa maneira ritos de iniciação do *ogan* num grau mais elevado. Sua iniciação é, portanto, mais longa. Quanto às suas funções, não são muito claras. Mas, de luta sem tréguas que contra eles dirigiu a *ialorixá* atual, filha de Oxun, até conseguir finalmente impor, embora com dificuldade, suas ordens, pode-se induzir sem grande risco de erro que a finalidade principal era, do ponto de vista espiritual, velar pela importância do culto de Xangô, — o que justamente uma esposa de Oxun não podia suportar sem mágoa, Oxun sendo para ela mais importante do que Xangô. Acrescentemos que, além desta função espiritual que os torna sucessores brasileiros dos *mangbá* ou sacerdotes de Xangô, formam os *oba*, do ponto de vista material e civil, o conselho administrativo do *Axé de Opo Afonjá*. Um informante nos designou como “chefes de harém”;

mações dadas por êle — completadas por indicações encontradas na *History of the Yoruba* de JOHNSON, *The origin of the Yoruba*, pelo chefe Samuel Ojo, e *Lwo Itan Yoruba*, do mesmo:

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

Onikoyi, rei de Ioyi, vassalo de Alafin Oyo;

Arèssa, rei de Irèssa, vassalo de Onikoyi e portanto de Alafin;

Onanchokun, cujo título completo é Onan Ishokum Baba Oba, que é o personagem principal por ocasião da entronização de um Alafin real; Obatela (Tela é nome reservado aos príncipes);

Olugbòn, rei de Igbòn, vassalo de Onikoyi e portanto de Alafin.

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

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

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

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

Ekò ?;

Kabanfo — Kakanfo, general do exército.

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

mas é preciso atentar para o sentido exato desta expressão; ela não significa de modo nenhum direito sexual sobre as filhas de santo. Quer dizer apenas que, assim como um *ogan* tem sob suas ordens uma filha do mesmo *Orixá* que ele, também os *oba* têm sob sua autoridade o conjunto de filhas de santo que pertencem à mesma divindade dêles. Entre os privilégios dêste pôsto, podemos citar o direito de agitar o *axé* ou *cabaça* de Xangô; e, depois da morte, o de voltar sete dias após, em forma de Egun, para ditar as últimas vontades. Cada um dos *oba* da direita possui um substituto, ou segundo, que lhe toma o lugar em caso de impedimento, sucedendo-lhe após a morte.

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

à escravidão, trazida para o Brasil, aqui fundou o *candomblé* do Engenho Velho⁶⁵.

Acima de todos se encontra o *babalorixá*, ou pai de santo, sacerdote supremo se a seita é dirigida por homem, — ou a *ialorixá*, ou mãe de santo, sacerdotisa suprema se a seita é dirigida por mulher⁶⁶. O *babalorixá* é o chefe do culto; tem por conseguinte toda autoridade sobre o conjunto dos fiéis, indo até à possibilidade de açoitá-los se faltam com seus deveres; é quem prepara os objetos sagrados, quem dirige as festas públicas ou privadas, quem identifica as divindades que então se manifestam, quem controla os sacrifícios e as iniciações, quem consula os *obi* (e algumas vezes os búzios) para conhecer a vontade dos *Orixá*. Se as filhas de santo brigam umas com as outras, deve restabelecer a ordem e a boa harmonia entre elas; se têm aborrecimentos, dá-lhes conselhos, orienta-as; dessa maneira, embora não seja senão o chefe espiritual das *yauô*, insinua-se também em sua vida privada, graças à autoridade moral que possui, e dirige-lhes amigavelmente os negócios. Pode mesmo, em certos casos, assumir o papel de curandeiro, sobretudo quando a doença tem origem mística ou sobrenatural, — quando por exemplo é consequência da violação de um tabu, ou quando é “mau-olhado” atirado por macumbeiro ou feiticeiro; é preciso então, conforme o caso, proce-

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

(66) Sobre *babalorixá* e *ialorixá*, ver N. RODRIGUES, *o. c.*, págs. 71-3; A. RAMOS, *o. c.*, pág. 61; R. BASTIDE, *Imagens...*, pág. 74; PIERSON, *o. c.*, págs. 343-9; E. CARNEIRO, *o. c.*, pág. 92. Cf. para o Rio antigo, João do Rio, *o. c.*, pág. 15; para Recife, diversos dados esparsos em G. FERNANDES e principalmente R. RIBEIRO, *o. c.*, págs. 41-2. Não dispomos, no momento, senão da descrição de uma única cerimônia de entronização de uma *ialorixá* (*O Cruzeiro*, 19-11-1949, R. RIBEIRO e P. VERGER, “Pai Rosendo faz uma *ialorixá*”, págs. 51-4), mas como se trata de um terreiro que não é tradicional, não podemos utilizar a documentação dada,

der a um *bori* para “fortificar a cabeça”, ou a uma “troca de cabeças”, que é rito de contramagia (consistindo em fazer a doença passar para um animal, que, esfregado no próprio corpo do paciente, é em seguida atirado fora como uma espécie de bode expiatório⁶⁷). Embora os *babalorixá* sejam mais numerosos do que as *ialorixá*, na Bahia, dominam principalmente nas seitas banto; nas seitas que nos interessam, as *yoruba*, são ao contrário as *ialorixá* que presidem à vida do *candomblé*. Suas funções são idênticas às dos *babalorixá*, mas como todavia não podem executar certos gestos puramente masculinos, têm de conservar a seu lado um *pègi-gã* ou *wêssa*.

Se, por um lado, os sacerdotes ou sacerdotisas supremas têm autoridade absoluta sôbre os membros da confraria religiosa que dirigem, por outro lado têm também obrigações para com êles, tanto de assistência pecuniária quanto moral, o que, em plena cidade da Bahia, torna os *candomblés* verdadeiras sociedades de socorro mútuo, de auxílio fraterno, que mantêm o espírito comunitário africano. O têrmo de convento que às vêzes é dado a tais agrupamentos convém-lhes perfeitamente. *Babalorixá* ou *ialorixá* são escolhidos obrigatoriamente entre os *ebômin*, ou filhos de santo que têm pelo menos sete anos de permanência no *candomblé*, desde a iniciação; recebem êles também os Orixá, portanto, caem também em transe, o que os distingue dos *ogan*, *oba* e outros funcionários do culto, além do pôsto que ocupam. Mas não se sucedem de pai a filho ou de mãe a filha, no interior de uma mesma linhagem familiar; são ou as divindades que os designam por intermédio de Ifa, ou é o sacerdote morto, retornando sete anos depois sob a forma de Egun, que indica seu sucessor. Durante o tempo de

(67) R. BASTIDE, “Magia e Medicina nos Candomblés”, *Boletim Bibliográfico*, XVI, págs. 7-34. A respeito da passagem da doença a um “bode expiatório”, ver N. RODRIGUES, *o. c.*, pág. 147; QUERINO, *o. c.*, págs. 83-4; A. RAMOS, *o. c.*, págs. 208-9.

espera, o culto fica sob a direção da “mãe pequena”. *Babalorixá* e *ialorixá* gozam, e com razão, de grande prestígio na sociedade africana, o qual vai crescendo com a idade, o número de anos de serviço, o conhecimento mais perfeito dos mitos ou dos ritos, e também às vèzes com a pureza de sua ascendência africana, de sua ligação, através da tradição oral, com os templos africanos de que saíram os primeiros sacerdotes introduzidos no Brasil, seus predecessores.

O que quer dizer que a ascensão na hierarquia depende, em última instância, da participação mais ou menos completa à civilização africana, do tesouro de conhecimentos reunidos no decorrer dos anos, e que, para descobrir a metafísica yoruba, é àqueles que ocupam os graus mais elevados da seita que devemos nos dirigir. São em geral pessoas extremamente inteligentes, perspicazes, de uma polidez consumada, de extraordinária memória, e que sempre nos acolheram como a um “filho”. Mas justamente devido a tudo isto, a transferência de conhecimentos obedece forçosamente à lei africana. Primeiramente, a isso já fizemos alusão, a transferência só pode se fazer progressivamente e dentro dos limites do pôsto ocupado dentro do candomblé pelo pesquisador; cada conhecimento novo obriga forçosamente seu possuidor a novos encargos ou, o que é melhor, a novos deveres que podem ser financeiros, e chegamos assim a uma segunda lei. A vida religiosa é dominada pela reciprocidade e pela troca. Há brancos que não o compreendem e que consideram o *babalorixá* e a *ialorixá* como pessoas hábeis que aproveitam da superstição popular para enriquecer. Não negamos que o caso pode se produzir em certos terreiros bantos ou *candomblés de caboclo*⁶⁸, mas trata-se de seitas em franca desagregação,

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

repudiadas com violência pelos verdadeiros “africanos”. A informação é um dom que, como todos os outros, necessita um contradom, sem o qual haveria uma ruptura nas relações sociais e até mesmo no mundo. O contradom que, nestes candomblés, não é quase nunca dinheiro propriamente dito, mas um pedaço de fazenda, um animal que será oferecido em sacrifício, um colar, etc., compensa a perda de substância, se assim se pode dizer, daquele que ofertou uma parte do “segrêdo” e restabelece o equilíbrio perdido. Porém, se o contradom é um animal, o pesquisador fica ligado ao *Orixá*, que pode então puni-lo se empregar mal o conhecimento obtido, ou que pode lhe dar a permissão de utilizar êste conhecimento (uma vez que êle, *Orixá*, recebeu com o sacrifício o seu contradom); o contradom pode ser um colar, um pedaço de fazenda que serão utilizados pelas *yauô*, de qualquer modo o pesquisador entra assim em união mais estreita com a comunidade religiosa e a transmissão oral se justifica, por isso mesmo que se tornou parte desta sociedade. [Estamos, como se vê, muito longe das interpretações dos brancos, que julgam as coisas com sua mentalidade ocidental, modelada pela lei do lucro e da venda de tipo capitalista. A necessidade de compensação na transferência de conhecimentos prova, por outro lado, que esta pesquisa, cujo fim é descobrir a África no Brasil, começou bem, pois desde seus primórdios, imediatamente deparamos com um traço da mentalidade africana⁶⁹]

[Sòmente a morte virá romper a dupla solidariedade, de indivíduo com seu *Orixá* e com a sociedade africana.

(69) Cf. M. MAUSS, *Sociologie et Anthropologie* (Paris, 1950), págs. 145-279; cf. LÉVI-STRAUSS, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, (Paris, 1949), págs. 86-86, para a definição dos conceitos que aqui utilizamos, e P. MÉTAIS, “Une monnaie archaïque, la cordelette de coquillage”, *Année Sociologique*, 3e Série, 1949-50 (Paris, 1952), págs. 138-142, sobre a utilização possível do dinheiro ocidental como um contradom. Ao estudar a estrutura da personalidade humana, encontraremos novamente o princípio da reciprocidade ou complementaridade, sob outro aspecto.

É evidente que as cerimônias são diferentes conforme o grau da pessoa defunta; mas contrariamente ao que parecem sugerir as narrativas de tipo jornalístico sobre os enterros, a pompa não é simples homenagem, que seria tanto maior quanto mais estimado e mais célebre fôsse o morto; a complexidade do ritual, a importância dos elementos aparentemente decorativos, a duração das cerimônias são uma imposição do estatuto religioso. Quanto mais profundos os laços que prendem o indivíduo ao Orixá, mais dificilmente serão quebrados depois. Os tambores, por exemplo, não acompanham o entêrro de uma *yauô*, mas sim o de uma *ialorixá*, pois neste último caso é o santuário inteiro que está de luto, instrumentos musicais, objetos rituais, seres vivos. No primeiro caso, a cerimônia fúnebre durará três dias; noutro caso, sete; é possível também que, noutras circunstâncias, a diversidade se prenda à origem étnica do *candomblé*, conforme a “nação” a que pertence, ijexá, quetu, gêge.

Neste trabalho, nossa tarefa não é descrever o cerimonial com todos os detalhes; já o fizemos noutro, e tão minuciosamente quanto possível⁷⁰; queremos somente indicar o significado do ponto de vista da vida do *candomblé* e de seus membros. Quando a morte se aproxima do indivíduo, o *Orixá* a que pertence a cabeça foge espavorido, pois os deuses temem Iku, a selvagem ceifadora de homens⁷¹. A impossibilidade de cair em

(70) Para a nação ijexá, “L’axêxê”, *Les Afro-Américains*, págs. 105-110; para as nações dahomeanas e sobretudo bantos, *Estudos Afro-Brasileiros*, III, págs. 75-104. Para o entêrro propriamente dito, *Imagens...*, págs. 100-102, com alguns dos cânticos então entoados.

(71) Para Xangô pelo menos, este mêdo divino é explicado por um mito: “Xangô, rei de Tapa, só era poderoso nos limites de seu reino; quando dêle saía, perdia imediatamente todo o poder. Um dia, tendo ultrapassado a fronteira, caiu prisioneiro de um soberano inimigo; foi acorrentado, jogado numa fossa profunda, onde ficou sete anos, até ser libertado. Por conseguinte, sabe o que é viver debaixo da terra e teme o buraco que está sendo cavado agora no cemitério; eis porque embora sendo filha de Xangô, não foram cantados os cânticos de sua divindade quando levaram D. Emília ao longo do caminho poeirento”. Contudo, conclusões análogas às que meu informante dava para Xangô, podem ser

transe é, com efeito, sinal de próximo desaparecimento. Mas a partida do *Orixá* não impede que a divindade ronde pelas vizinhanças, e no fim da vigília fúnebre, quando o caixão sair da casa aos ombros dos que o carregam, pode acontecer que uma das assistentes desabe violentamente por terra, prêsa de uma crise de *santo bruto*. É o “santo” da morta que, para continuar a ser adorado e servido, escolheu para si novo cavalo. Alguns autores afirmam que esta troca de cabeça no momento da partida do cortejo fúnebre não se produz mais hoje; mas tal opinião é contrariada por outros informantes; digamos, pois, que é possível mas não obrigatório que se dê o fato⁷². Tudo depende sem dúvida do estado de espírito do *Orixá*, tomado de dois sentimentos contraditórios: de um lado, o medo da morte que o faz fugir para o mais longe possível; de outro lado, o desejo de possuir novo cavalo que continue seu culto; não se pode saber de antemão qual das tendências acabará por arrastá-lo. O defunto, porém, não estava somente ligado à divindade pelo fenômeno da possessão, como também, de modo certamente menos espetacular embora mais contínuo e mais eficaz, através da pedra, dos objetos sagrados do pegi pessoal, diversos objetos que só para êle tinham valor. Em trecho anterior, insistimos suficientemente sobre esta participação alcançada através da lavagem e do sangue, não sendo necessário voltar a ela. Tais objetos serão então colocados no caixão ao lado do corpo, e é o que explica frases no gênero desta, de Nina Rodri-

tiradas da história dos outros deuses: Oxalá também foi prêso, jogado numa prisão subterrânea e sabe o que é “viver dentro de um buraco”. Mito análogo se encontra em Cuba para Xangô: “Chango, que andaba arákira, haraposo y churriento, peleó con la muerte... Tuvo que bajar con ella al fondo de la tierra, y quando volvió dijo que allí no iria jamás y no quería la compañía de los muertos. Cuando sus omós van a morir, Chango pide que su otá se le lleven a otra parte” (L. CABRERA, *o. c.*, pág. 244).

(72) D. PIERSON, entre 1935 e 1937, ainda assistiu na Bahía a essas possessões mortuárias: *o. c.*, págs. 355-6.

gues: “No cemitério das quintas dos Lázaros, preferido pelas pessoas pobres, encontram-se comumente, por ocasião de serem revolvidas as sepulturas antigas, de envolta com os esqueletos, inúmeros fetiches e ídolos africanos”⁷³. Mas o morto deixou outros objetos ainda, que não estão em sua casa mas se encontram no próprio recinto do *candomblé*; não podem servir a nenhuma outra pessoa, pois foram ligados unicamente àquele que acabou de morrer; constituem de certo modo seus “pertences”, são elementos constitutivos de sua personalidade. Far-se-á, pois, um *despacho* com tais elementos litúrgicos; depois de ter perguntado aos *Orixá* ou a *Ifa*, com o auxílio dos búzios, o lugar onde as vestes, as insígnias, etc., devem ser abandonadas, mar, água doce, floresta... — os filhos do terreiro se dirigem ao lugar designado para tudo ali atirar, e em seguida regressam sem olhar para trás nem uma vez. No caso do sacerdote ou da sacerdotisa suprema, teòricamente seria o *pegi* todo inteiro que deveria ser assim “despachado”; eis talvez o que explica a descoberta, no início do século XIX, de admiráveis esculturas africanas jogadas à praia pelo mar; na realidade, hoje, também neste caso são apenas os bens pessoais ou os “pertences” particulares que são eliminados, de modo idêntico aos das filhas de santo. Nina Rodrigues afirma que se o *Orixá* encontra novo cavalo no dia do entêrro, êste toma os instrumentos litúrgicos do defunto, o *despacho* tendo lugar somente quando tal não se verifica: “Se o *orichá* não encontra quem aceite as responsabilidades de prosseguir no culto que dirigia o morto; ou se não acha nos presentes algum digno dessa honra, as insígnias e ornamentos, os ídolos e seus altares são levados, às horas mortas, em misteriosa procição, a uma água corrente, a fim de que o regato, o rio ou a maré vazante os conduzam à África, onde, estão

(73) N. RODRIGUES, o. c., pág. 153.

certos os negros, infalivelmente irão ter"⁷⁴. Nada nos permite endossar esta conclusão; o *despacho* aparece como parte obrigatória de todo cerimonial fúnebre, tenha ou não o Orixá do morto uma cabeça que o substitua.

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

Se o morto é um *babalorixá* ou uma *ialorixá*, o cerimonial fúnebre ainda não está terminado. Pois no de-

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

correr de sua vida, tanto um quanto outro iniciaram grande número de *yauô*, que assim ficaram a êles ligadas. Existe, pois, uma última participação a ser rompida, além da que liga o *Orixá* à cabeça e que se desfaz por si mesma durante a agonia, pela própria vontade do deus espavorido; além da que unia os objetos litúrgicos ao defunto; além da conexão entre o *ori* e o corpo: é a participação social entre o sacerdote e sua confraria. O sacerdote impôs sua mão à cabeça das iniciadas para ali colocar o deus; é preciso agora “tirar a mão da cabeça”, pois tendo-se ela tornado defunta e tendo os *Orixá* mêdo da morte, talvez as *yauô* não voltem mais a cair em transe. Em todo o caso, devem estas pertencer a uma autoridade viva, não podem permanecer filhas de um Egun! Infelizmente ainda nos falta uma boa descrição desta cerimônia. Não temos sôbre o assunto senão as informações muito insuficientes de Manuel Querino; seja-nos, porém, permitindo citá-las, uma vez que não dispomos de outras:

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

é de rigor e tem por fim obstar a que seja vítima de algum malefício a pessoa que o deixar de observar⁷⁵.

Certo número de conclusões se desprende, todavia, dêste texto. Notamos primeiramente que o rito é necessário; não porque a *yauô* que o deixe de seguir corra o risco de um malefício qualquer, como pensa Querino; mas porque de outra maneira ela pertenceria a um Egun. Esta situação lhe traria desgraça, pois imediata e diretamente dela resultaria a morte que visaria reunir a filha de santo em questão a seu chefe espiritual. Verificamos em seguida que a seqüência dos ritos obedece à ordem inversa da iniciação; a lavagem com sangue precede a lavagem com as ervas. Um de meus informantes fez o reparo, seguindo idêntica orientação de pensamento, que o desaparecimento do *Orixá* se processa na ordem inversa de sua criação ou fixação no decorrer da iniciação. Mas é evidente que o cerimonial deve ser infinitamente mais complexo ainda do que aquêle que o texto nos sugere, e que as diversas espécies de participação da *yauô* e do *babalorixá* devem ser cortadas umas após as outras, começando pelas mais fortes para terminar pelas mais fracas.

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

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

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

É certo, também, que os *candomblés* tradicionais nasceram por cissiparidade, a partir de uma célula única. O mais antigo de todos é o do Engenho Velho, que deu nascimento depois ao do Gantois, e mais tarde ao de Opô Afonjá. Mas êstes novos terreiros, uma vez formados, tornam-se inteiramente independentes das células-mãe de que derivaram, e com o decorrer dos anos a rivalidade pode até suceder à primitiva amizade. É verdade que todos êstes grupos se organizaram, em 1937, numa *União das Seitas Afro-brasileiras da Bahia*, mas trata-se de instituição artificial, de defesa coletiva, segundo o modelo dos sindicatos, e que nada têm absolutamente de africano, nem em suas origens, nem em sua constituição, deixando além disso a cada *candomblé* autonomia total.

Esta autonomia, que de modo nenhum negamos, não deve encobrir, porém, outro fenômeno — a existência,

(76) R. BASTIDE, “O cerimonial de polidez”, *Revista do Arquivo Municipal de S. Paulo*, XCVIII, págs. 97-100.

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

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

CAPÍTULO II

O ESPAÇO E O TEMPO SAGRADOS

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

Mas apesar de tudo uma diferença radical existe entre Cuba e a Bahia: aqui os *Orixá* não vivem no mato ou na floresta; vivem sempre na África, na terra longínqua de onde foram arrancados os escravos para serem trazidos à fôrça para as Américas, e que chamam de *Itú Aigé* (ou *iú aô*), a “terra da vida”. É de lá que vêm, atraídos pelo sangue dos sacrifícios ou pelo toque

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

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

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

Assim, a primeira oposição entre sagrado e profano é a oposição entre África e Brasil; por conseguinte, o sagrado não poderá existir na Bahia como nas outras cidades brasileiras senão na medida em que a África

(3) TSCHUDI, *Reise Durch Süd-Amerika*, II (Leipzig, 1866), págs. 76-8; talvez, diz êle, muitos desses escravos fossem príncipes ou pequenos soberanos na África, que se matavam com o fim de tornar a encontrar os antepassados, unindo-se a êles no outro mundo.

(4) D’ASSIER, *Le Brésil contemporain* (Paris, 1867), págs. 26-8. D’Assier nos conta, a propósito, historieta significativa. Vários escravos tinham jurado se matar para voltar à África; mas, no último momento, só um teve a coragem de se enforcar; o feitor fêz descer o cadáver, cortou-lhe a cabeça dizendo: “Se quiser voltar agora para sua terra, que me importa! Mas a cabeça dêle ficará aqui, e todo o filho da p... que fizer o mesmo, terá sorte igual: voltará, mas sem cabeça”. O escravo que contava esta história a D’Assier acrescentava: “O senhor sabe, ninguém pode reconhecer o caminho de sua casa quando não tem mais a cabeça para guiar a gente”.

☉ opu oka

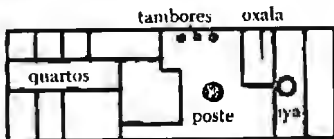
☉ iroko

☐ oxum e yansan

☐ oxossi

☐ ogun

omulú



pequeno salão de danças

apostos

xangô



ibeji
osaim



casa dos mortos



cruz

+
exú

+
exú

tambores mulheres

ialorisha e
dignatários



dignatários homens

grande salão de danças

fôr previamente transportada de um para outro lado do oceano. É a primeira consagração de que devemos nos ocupar (havendo em seguida outras, mas que pressupõem esta primeira): a africanização da pátria de exílio, ou de preferência, o *candomblé* como um pedaço da África.

Vemo-nos aqui obrigados a recorrer a outro culto que não o dos yoruba; mas, como logo se verá, não corremos risco de engano ao generalizar para todos os terreiros o que é verdade principalmente nas seitas de origem dahomeana. A *Casa das Minas*, de S. Luís do Maranhão, se compõe de várias salas que rodeiam um pátio umbroso, ou melhor, um pomar de árvores frutíferas, de plantas medicinais e de flôres, que se chama *gume*; entre as salas, aquela em que se encontra o *pegi* (ou *pendomi*, ou *pódône*) é designada por termo semelhante, *comé*. As duas palavras não são mais do que corruptelas do nome do país de onde vieram os fundadores da Casa das Minas, o Dahomey; lembro-me ainda da terna insistência de Mãe Andresa, corrigindo-me cada vez que eu dizia Dahomey: “Não, meu filho, Dagomé (ou Dagumé)”. Nunes Pereira, cuja mãe era uma das filhas de santo desse terreiro, escreve: “Esse *Gume*, como o *pegi* foi “assentado”, também... Naquele chão foram ocultos objetos trazidos da África, semelhantes aos que se acham no *pegi*, no chão do triângulo simbólico”⁵. Assim, tanto um quanto outro dos lugares sagrados da casa dos *voduns* são designados por um termo idêntico que significa o Dahomey. Há muita razão para pensarmos que o termo de *gume* ou *gomé* ou *Dagomé* não é também desconhecido na Bahia; o célebre e discutido *babalorixá*⁶ João da *Goméa* é designado pelo nome do

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

(6) Vimos, com efeito, que o *babalorixá* deve obrigatoriamente passar pelas cerimônias de iniciação. Porém, não deixam de existir alguns que são designados pelo nome de “clandestinos”, ou de “feitos do pé

sítio em que se localiza seu terreiro, Goméa; embora o terreiro seja na realidade banto, o têrmo Gomea indica evidentemente a existência anterior e no mesmo local de um *Dagomé* trazido da África.

Os yoruba, contudo, não dão o nome de suas localidades natais aos santuários. Mas êstes não deixam de ser, também, pedaços da África plantados em pleno coração do Brasil. Não da África profana, mas de uma África mística. A porta de entrada é assinalada pela casa de Exú; do mesmo modo que cada aldeia yoruba possui um altar de Exú⁷ no limite que a separa dos campos. Os grandes templos disseminados em tôda a extensão da Nigéria são encontrados igualmente no *candomblé*, onde lhes foi dado posição equivalente à posição geográfica que ocupam na África. Por exemplo, a casa de Oxun está situada o mais perto possível da bica ou da fonte sagrada, do mesmo modo que em Oshogbo o templo de Oxun está próximo do rio que traz o nome desta divindade⁸; a casa de Oxossi se esconde na parte arborizada do santuário que figura uma floresta, pois é êle o deus dos caçadores africanos; a casa de Omolú se localiza obrigatoriamente fora da habitação principal, e assim também os templos de Buku, sua mãe, ou os conventos de Schankanna, na Nigéria, que devem estar fora do recinto da aldeia⁹; a casa de Oxalá, no terreiro tradicional de Opô Afonjá, é distinta da de Xangô, porque os templos nagô destas duas divindades se encontram em cidades diferentes embora ligadas, Ilé ifé e Oyo; como o de Oxóssi, o santuário de Ogun fica mais longe, no meio das árvores, porque entre os yoruba também

para a mão", e que são acusados de terem usurpado o título por ambição, sem a passagem prévia pelos ritos anteriores; tais *babalorixá* são então anatematizados pelos *candomblés* tradicionais. João da Goméa é um dos *babalorixá* clandestinos.

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

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

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

não se encontra na cidade, e sim no meio dos bosques¹⁰; o de Iya (a Yemanjá dos Grunci) é uma espécie de beirada de poço incrustada de conchas, porque o poço se liga à água, que é o elemento de Iya.

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

O microcosmo, todavia, não seria ainda senão simples cenário plantado em solo brasileiro, se cerimônias particulares nêle não fixassem a fôrça os *Orixá*. Daí uma segunda consagração, que se junta à primeira para lhe dar sentido completo. Não há *candomblé* sem *axé*. Nunes Pereira nos diz que a *Casa das Minas* de S. Luís do Maranhão repousa em objetos trazidos da África; não sabemos se o mesmo se dá para os grandes *candomblés* tradicionais da Bahia. É muito possível, pois é certo que no decorrer das guerras que opuseram as diversas dinastias africanas, sacerdotes foram feitos prisioneiros e enviados como escravos para a América (conhecemos, entre outros casos, o de duas sacerdotisas de Oxossi); seria extraordinário que tais sacerdotes não tivessem trazido com êles alguns de seus objetos sagrados. Sabemos também que quando o *candomblé* situado na Barroquinha se transportou para o Engenho Velho, seus *axé* foram desenterrados para serem levados para o novo santuário¹¹; pode-se interpretar esta transferência como um sinal

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

(11) E. CARNEIRO, o. c., pág. 31.

do valor dos antigos *axé*, talvez derivado de sua origem africana, embora outras hipóteses sejam também verossímeis. Em todo o caso, e é isto que importa, o *candomblé* não se torna lugar de culto senão depois de consagrado, e a consagração consiste em enterrar os *axé*.

É sabido que *axé* "designa em nagô a fôrça invível, a fôrça mágico-sagrada de tôda divindade, de todo ser animado, de tôdas as coisas". B. Maupoil escreve que se trata do correspondente yoruba da *baraka* árabe nos países maghrebinos, do *mana* polinésio e melanésio, da *orenda* dos iroqueses, do *manitu* dos algonquinos¹². No Brasil, o térmo se conservou para designar algo de diferente, mas que tem em comum com os outros significados o fato de se tratar de um depositário de fôrça sagrada: significa em primeiro lugar os alimentos oferecidos às divindades, em seguida as ervas colhidas para o banho das filhas iniciadas e também para curar doenças; finalmente, o fundamento místico do *candomblé*¹³. Um provérbio citado por A. B. Ellis diz que "o

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

(13) ONEYDA ALVARENGA confunde o *oxé*, que é o machado duplo, de origem cretense, utilizado por Xangô como sua insígnia real, com o *axé*; mas, feito este reparo, vemo-la enumerar com cuidado os diversos sentidos do térmo, através dos livros aparecidos na época sobre o *candomblé*, e as informações recolhidas pela missão folclórica do Departamento de Cultura: "plantas consagradas a orixás, portadoras de virtudes curativas; alimentos sacrificiais; apetrechos ou fetiches de orixás; frutos (sementes) e substâncias destinadas ao tratamento de fetiches" (informações da Missão Folclórica); "plantas e substâncias usadas nos ritos de iniciação de filhos de santo e ogans" (GONÇALVES FERNANDES); "fóllhas, eifum, pomba, etc., trazidos da África ou comprados na Behia para "sentarem" os santos" (Missão Folclórica); "pano da Costa" (MANUEL VITTO-RINO DOS SANTOS); "alicerces mágicos da casa do *candomblé*" (E. CARNEIRO); "*ariaxé*, hanhos rituais, de fóllhas, durante a iniciação" (IDEM); "oferta de alimentos pelas filhas a seus *orixás*, nos dias da semana que lhes são consagrados".

O. ALVARENGA cita, ao terminar, algumas palavras de uma carta que eu lhe tinha enviado: "A propósito dos cânticos de *axé*, indico-lhe que o térmo é muito utilizado pelos negros da Bahia, com sentidos diversos. Mas é porque, segundo penso, a noção de *axé* corresponde, grosso modo, à noção tão cara aos antropólogos, de *mana*. É a fôrça sagrada, divina, que todavia não pode existir fora dos objetos concretos em que se encontra, de tal modo que a erva que cura é *axé*, e que o alimento dos sacrificios é também *axé*" (*Catálogo Ilustrado do Museu Folclórico*, págs. 209-211).

sangue é o axé de tudo quanto respira”¹⁴. Eis porque, como vimos, é através do banho de sangue que se estabelecem, no mundo africano da Bahia, tôdas as relações entre os objeto, os sêres humanos e os *Orixá*; fazem-se tôdas as participações, tôdas as mudanças de fôrça. O terreiro construído nos subúrbios da cidade pode imitar a África, mas não passaria de caricatura si também não participasse do mundo sobrenatural. Daí a cerimônia de enterrar os *axé*, análoga à que se passa na África, porém com uma diferença de que precisamos dizer algo.

Não temos, é certo, senão poucas informações sôbre o rito de consagração, que não é rito público. Mas Parrinder pôde obter de certos sacerdotes alguns dados sôbre o modo pelo qual procedem para elaborar as coisas sagradas. Vemos então, e era de esperar, que os *axé* variam de acôrdo com os deuses: os ingredientes que servem para o santuário de Sakpata¹⁵ não são os mesmos que entram num santuário de Xangô¹⁶, e êstes diferem dos que servem para um templo de Ogun¹⁷. O único ponto de semelhança é que, em todos os casos, se cava um buraco no chão e os objetos são postos no fundo. No Brasil, porém, a novidade é que o candomblé não é templo de uma única divindade; como dissemos, é um resumo de tôda a África mística. Pode, sem dúvida, ser votado de preferência a esta ou àquela divindade, que efetivamente é a da “cabeça” de seu fundador ou fundadora¹⁸; mas apesar disso, compreende aposentos para todo o conjunto do pantéon yoruba, sendo que, no decorrer das festas, todos os Orixá são chamados a com-

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

(15) PARRINDER, *o. c.*, págs. 86-8.

(16) *Ibid.*, págs. 88-9.

(17) *Ibid.*, pág. 89.

(18) No decorrer de nossa primeira estada na Bahia, dos 86 santuários recenseados (e havia outros mais), observamos: 13 casas de Omolú; 7 de Oxossi; 6 de Oxalá; 5 de Xangô; 5 de Ogun; 4 de Oxun, 2 de Oia; 1 de Oxunmarê.

parecer e dançar, e, além do mais, na sua confraria entram filhos e filhas pertencendo a todos os deuses africanos que “baixam”. Eis porque o *axé* do *candomblé* deve condensar todos os *axé*, exatamente como o terreiro é um resumo de todo o território nagô. Geralmente, o que será enterrado sob o poste central ou mastro litúrgico, será então a “água dos *axé*”, segundo a expressão de Edison Carneiro¹⁹, isto é, “o líquido que contém um pouco de sangue de todos os animais sacrificados”, cada divindade tendo seus animais obrigatórios²⁰, assim como também um pouco de tôdas as ervas que pertencem aos diversos *Orixá*²¹. Feito isto, pode-se abrir o terreiro: está pronto a receber os fiéis e a se encher de presença divina.

Naturalmente, cada *candomblé* é obrigado a se adaptar ao sítio em que está construído, no alto de uma colina, no flanco de uma elevação; e também às dimensões às vêzes extensas, outras vêzes mais restritas, do terreno que possui. Haverá, pois, variações em sua construção. Todavia, todos os que pertencem às nações yoruba têm caracteres comuns. Em primeiro lugar, a existência de pelo menos dois Exú. O primeiro se encontra situado numa casinhola perto da porta de entrada, vela sôbre o *candomblé*, abre e fecha-lhe as portas, é de certo modo o porteiro do local. Não tem temperamento fácil, pelo contrário é muito ciumento e até mesmo maldoso; por isso, para impedi-lo de sair, sua casa é fechada a cadeado e todo visitante, para que sua cólera não se desencadeie, deve lhe oferecer, ao entrar, um presentinho: charuto, pedaço de fumo de rôlo, alguns níqueis. O segundo está enterrado no limiar da casa principal ou aninha-se atrás da porta da entrada;

(19) E. CARNEIRO, *o. c.*, págs. 116-117.

(20) R. BASTIDE, *Estudos Afro-Brasileiros*, I, quadro V, coluna 6 (animais sacrificados aos diversos *Orixá*).

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

recebe o nome de “compadre”, o que indica que, ao contrário do outro, não é mau sujeito. Protege a casa e seus habitantes, naturalmente sob condição de receber o que lhe é devido. Tal dualidade é tipicamente africana, mas, ao que parece, com modificações funcionais: “Não existe conflito algum entre o *Legba* do portão e o do aposento, escreve Maupoil a respeito do Dahomey. Este protege todo o terreiro contra qualquer desgraça, principalmente contra malefícios. Aquêlê evita que a desgraça ali penetre; impede as influências estranhas, enquanto o *Legba* do aposento garante as pessoas da casa contra si mesmas”²².

Ultrapassado o portão e rendida homenagem ao Exú que o guarda, encontramos diante de uma verdadeira aldeia africana, perdida no meio das árvores, das moitas, das ervas selvagens, formigando de gente por ocasião das festas e nunca despovoado, mesmo em dias comuns. Uma cabra, um carneiro, erram por vêzes de um lado para outro, à espera de serem sacrificados às divindades. Deparamos imediatamente com a dualidade dos cultos africanos, que aqui se manifesta pela oposição das duas partes do candomblé, a *ilé-Orixá* ou casa das divindades, e a *ilé-saim* ou casa dos mortos. Tal dualidade, que na África corresponde ao duplo culto dos *Orixá* e dos antepassados, era encontrada sob as mesmas denominações na capital do Brasil, em começos do século XIX²³, ainda existe hoje no Recife, mas aí a *ilé-saim* recebe o nome de “quarto de Balé”²⁴; esta parte do santuário parece ter desaparecido em Pôrto Alegre, talvez devido ao caráter mais proletário da religião, o que impede o sacerdote de comprar terreno suficientemente

(22) B. MAUPOIL, *o. c.*, pág. 83.

(23) J. RAIMUNDÓ, *O Negro Brasileiro*, pág. 114; João do Rio, *o. c.*, pág. 43.

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

vasto para compreender mais de uma habitação. A casa dos mortos está o mais afastada possível da dos *Orixá*; efetivamente, como vimos, êstes últimos temem a morte, com exceção de Yansan que a venceu e que, por esta razão, é algumas vêzes chamada a deusa dos cemitérios. A *ilé-saim* compreende dois aposentos: uma sala onde estão pendurados os retratos dos antigos membros mortos, e um quarto que constitui o verdadeiro santuário e em que se encontram, encerrados em potes, os Eguns ali "assentados" sete anos depois de sua morte²⁵. Só êste último é que existe no Recife, e sua porta é guardada por um Exú; preside-o uma imagem de Yansan de *Balé*, guardiã divina das almas dos mortos²⁶. Um dos caracteres destas *ilé-saim* é a ausência de qualquer abertura, à parte a porta de entrada, tanto se teme que os mortos venham perturbar os vivos ou importunar seus vizinhos, os *Orixá*.

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

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

É todavia provável que, como na Bahia, em Cuba, no Haiti, etc., haja também potes, mas êstes se encontrariam então dentro de um buraco.

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

A *ilé-orixá* é antes de mais nada um templo, e como tal guarda todos os objetos em que as divindades se fixaram: pedras, pedaços de ferro, tambores, etc.: mas é também um convento onde são iniciadas, onde são formadas as *yauô*, e onde as *yauô*, uma vez "feitas", encarnam as divindades nas danças públicas. Finalmente, como é necessária uma certa quantidade de pessoal para vigiar, cuidar, controlar templo e convento, a *ilé-orixá* é ao mesmo tempo moradia. Podemos deixar de lado êste último aspecto, embora certas salas da moradia não deixem de desempenhar seu papel na vida mística da *ilé-orixá*; a cozinha, por exemplo, onde são preparados os alimentos tanto dos deuses quanto dos homens, ou ainda a sala de visitas, que muitas vêzes está cheia de clientes, à espera de um conselho ou de uma ordem do *babalorixá* ou da *ialorixá*. O convento compreende a *aliaché*, isto é, o aposento em que se faz a iniciação, e o salão de danças, que é naturalmente o mais espaçoso de todo o edifício. O salão está dividido em dois por uma balaustrada, que delimita a localização de dançarinos e dançarinas; atrás dela se colocam os espectadores, os homens de um lado e as mulheres do outro; finalmente, num canto, sôbre pequeno estrado, a música. Como já indicamos, distinguem-se no templo os *Orixá* do ar livre e os outros *Orixá*. Os primeiros, Omolú, Ogun,

A cerimônia da fixação das almas nos potes foi descrita no Haiti por L. MAXIMILIEN, *Le Vodou Haïtien*, págs. 163-81, e por A. MÉTRAUX, "The concept of Soul in Haitien Vodú", *Southwestern Journal of Anthropology*, II, 1946, págs. 90-2.

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

Oxossi, têm seus santuários separados do corpo do edifício; os outros vivem num ou em vários aposentos da casa principal; mas, esteja o quarto do *Orixá* no interior ou no exterior da casa, seja-lhe ou não dado um nome especial (sala do trono de Xangô, sala do tanque de Yemanjá...), todos são *pegi*; ali se encontram, em travessas ou em pratos, as pedras "feitas"²⁸, com os alimentos que lhe foram oferecidos, tudo recoberto por toalhas bordadas²⁹, as insígnias das divindades³⁰, e às vêzes esculturas africanas³¹ ou imagens de santos católicos³². As vestes litúrgicas das *yauô* estão quase sempre guardadas no interior de baús ou de armários, na parte da *ilé-orixá* consagrada à habitação. Os tambores, nos intervalos que separam as cerimônias, permanecem cobertos por suas *ojas*³³.

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

(28) A respeito das pedras, ou *ota*, ver O. ALVARENGA, *o. c.*, págs. 206-9. A pedra de Xangô é uma pedra de raïô; a de Yemanjá, um seixo marítimo; a de Oxun, uma pedra lisa de fundo de rio; a de Omolú é cheia de buracinhos, como se tivesse cicatrizes de variola. Vi em casa de Joana de Ogun uma pedra viva de Xangô que, segundo me disseram, cresce de ano para ano.

(29) Há fotografias de algumas dessas toalhas em O. ALVARENGA, *o. c.*, pranchas 101-118, e comentários págs. 213-18.

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

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

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

(33) HERSKOVITS, "Tambores e Tamborileiros...", *Boletim Latino-Americano de Música*, VI (1946), pág. 105.

Oxun³⁴, água de Xangô, bica de Oxalá... Vê-se também muitas vêzes, nas moitas emaranhadas, uma ou duas árvores cujos galhos trazem pendurados pedaços de pano branco chamados *oja*, e ao pé dos quais se encontram garrafas, pratos, recipientes de toda espécie. Uma dessas árvores, a gameleira branca (*ficus doliaria, religiosa?*) é identificada com o Irôço, a árvore sagrada dos africanos, e é preparada exatamente como se prepara uma pedra ou uma filha de santo, isto é, fixando-se dentro dela a divindade; daí por diante torna-se objeto de culto, não pode mais ser tocada por ninguém, e se lhe cortassem os galhos, dêles correria sangue³⁵. No Recife mais particularmente, nalgumas festas, cânticos são algumas vêzes entoados em sua honra; mas não tem filhos, não monta nenhum cavalo. Não se deve confundir estas árvores sagradas com as dos terreiros bantos, que constituem as suas *ilé-saim*: as almas das filhas de santo mortas vêm habitar em seus ramos (de onde talvez se desprendam para entrar no ventre de uma mulher que passa e continuar, assim, o ciclo das reencarnações, como sucede na África).

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

De forma de paralelepípedo irregular e colocada na encosta de um vale, à margem da estrada, a pedra tem a face voltada para o sul, enterrada no solo até quase o meio, mas a face norte, com mais de dois metros de altura, está toda descoberta. A pedra tem mais de três

(34) Em CLOUZOR há a fotografia de uma fonte de Oxun, o. c., pág. 64.

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

metros de comprimento e apresenta na face norte uma escavação ou entalhe natural que se estende até à face superior. Sobre esta pedra encontram-se de contínuo vestígios ou restos de sacrifícios, sangue, penas de aves, conchas marinhas, etc. A primeira vez que fui visitá-la, fiquei surpreso de encontrar sobre a pedra um bom punhal, dentro de uma bainha de couro... Os laivos de ferrugem que se começavam a formar indicavam bem que ali tinha sido deposto havia poucos dias ainda... O punhal pertencia a um negro casado que tentara assassinar com êle a própria esposa e fôra ali colocado por ordem de *Ogun*, que naqueles dias se tinha manifestado à mãe do terreiro³⁶.

Na Bahia mesmo, existe ainda a pedra de Oxumarê, perto do mar, que apresenta anfractuosidade semelhante a uma pia de água benta; as jovens mães ali vão para de certo modo batizar os filhos, a concavidade estando sempre cheia d'água de chuva e das misturadas. Sinal feliz é nesse momento aparecer no céu um arco-íris: Oxumarê está abençoando a criança que lhe apresentam. Os cultos de Yemanjá e de Oxun, deusas da água salgada e da água doce, reclamam principalmente oferendas atiradas na margem ou de uma barca em alto mar. Os presentes, — sabões, água de colônia, flôres, espelinhos, pentes, pois ambas as divindades são igualmente vaidosas, dão lugar a procissões solenes como as organizadas por Joana de Ogun, ou a grandes festas populares, como a do "presente de Yemanjá"; neste último caso, o barco que se afasta da praia para levar o "presente" para longe, no meio do oceano, é verdadeiro *candomblé* marítimo, com as filhas de santo, os tambores, em tórno do enorme cêsto cheio de presentes doados pelos fiéis. Todavia, não é qualquer ponto da praia que pode

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

ser utilizado para tais manifestações; há lugares privilegiados, como o Dique, Montserrat, a praia do Rio Vermelho, etc.³⁷.

Não há, portanto, contradição, entre o que acabamos de dizer e a afirmação anterior de que o espaço sagrado é o espaço delimitando unicamente o *candomblé*. Efetivamente, os lugares profanos só revestem um aspecto religioso na medida em que se tornam um prolongamento exterior do terreiro. O texto de Nina Rodrigues, citado, mostra bem que a pedra de Ogun estava ligada a um santuário vizinho e que uma *ialorixá* cuidava dela. A pedra de Oxunmarê está também em relação estreita com a vida das seitas africanas e, no dia 24 de agosto, é ali celebrada uma festa que Edison Carneiro chama de “festa da purificação”. Quanto às festas de Oxun ou de Yemanjá, estão sempre organizadas, controladas e dirigidas por um *candomblé* determinado; e o mar ou o lago não se tornam sagrados senão unicamente no local por onde passa o *candomblé*, e apenas enquanto dura a cerimônia. Foi por isso que, por ocasião da festa dos presentes, a 2 de fevereiro, um de nossos amigos negros fêz-nos tirar os sapatos para banhar os pés no vaivém das ondas, sendo que várias pessoas tinham trazido garrafas vazias para guardar um pouco da água cortada pela esteira do barco, pois ela possuía toda a espécie de virtudes curativas e profiláticas; mas no dia seguinte,

(37) A. RAMOS, *o. c.*, págs. 307-14; E. CARNEIRO, *Religiões negras*, págs. 51-60; R. BASTIDE, *Imagens...*, págs. 122-8 e págs. 228-9; ODORICO TAVARES, *Bahia*, págs. 69-81. A festa do “presente de Yemanjá” existia também em Recife e Porto Alegre, mas tinha caído em desuso, tendo sido retomada pelo “espiritismo de Umbanda”, de origem negra; assim associada ao espiritismo, a cerimônia se desenvolveu de maneira extraordinária no decorrer destes últimos anos, no Rio de Janeiro (ELSÉE LESSA, “As rosas de Yemanjá”, *O Cruzeiro*, 5-fevereiro-1949, pág. 3; JOÃO MARTINS, “Nas praias”, *idem*, 20-janeiro-1951, págs. 92, 94 e 96) e em Porto Alegre (CARLOS GALVÃO KREBS, “Presente a Yemanjá”, *Revista do Globo*, 1-janeiro-1950, págs. 28-31), e muito recentemente até em Santos, o porto de São Paulo (*Folha da Manhã*, 31-julho-1955). Para a forma antiga e mais propriamente africana e tradicional, ver JOÃO DO RIO, *o. c.*, págs. 182-187 (note-se a ligação, encontrada na Bahia, entre o culto de Oxunmarê e de Yemanjá, pelo fato de a pedra de Oxunmarê se situar à beira-mar).

nesse mesmo lugar, a água não era mais do que água salgada comum. Não podíamos encontrar melhor prova de que somente o espaço do *candomblé* é realmente o espaço sagrado, e que os outros espaços não adquirem caráter místico senão na medida em que se puserem, de uma maneira ou de outra, em participação com o primeiro.

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

Todavia, desde nossa primeira viagem à Bahia, ficamos vivamente impressionados por um traço arquitetural que ninguém tinha ainda assinalado: a existência, no meio do salão de dança, de um poste central³⁸. Este poste não podia ter função arquitetônica, não era suporte do teto uma vez que não existia nos terreiros bantos, fôsse qual fôsse a dimensão das salas de dança; e, pelo menos num caso, no *candomblé* de Oxunmarê, não ia até o teto. Por outro lado, tinha função ritual evidente: era em tórno dêle que giravam as filhas de santo em suas rodas extáticas, e era também a seus pés que, nas cerimônias mortuárias ou *axêxê*, se depositavam os pratos de oferenda, os potes de barro da morta, os pratos contendo farinha ou dinheiro miúdo. Um estudo comparativo levou-nos a encontrar este poste noutras regiões da América, também atingidas pela civilização africana.

(38) R. BASTIDE, "A cadeira de Ogan...", *Estudos Afro-Brasileiros*, I, págs. 44-50.

No Brasil mesmo, é encontrado ainda no Piauí, como um dos raros traços africanos conservados no interior de uma religião que sofreu fortes influências ameríndias³⁹. No Haiti, eleva-se também um pilar, chamado *poteau-mitan* no centro do terraço descoberto em que se desenrolam as danças, e em seu pé são desenhados os *vêvé*, são depostos os objetos sagrados, são saudados os deuses; em tórno dêle gira também a roda das *vodun-si*⁴⁰. Este poste, cercado de vasos de flôres e de velas⁴¹, entrou até no culto protestante de Trinidad. Para que semelhante traço de arquitetura se tenha conservado com tal fôrça, a ponto de se introduzir em seitas tão pouco tradicionais quanto a dos “Encantados”, do Piauí, ou a dos “Hurleurs” de Trinidad, é preciso que corresponda a algo de muito importante. Com efeito, é ao pé dêste pilar que se enterra, na Bahia, o *axé* do terreiro; contudo, sua importância não deriva daí, tal fato não constitui senão consequência da importância dêle: é porque o pilar representa algo simbolicamente extraordinário que foi escolhido como o lugar onde se vai depositar o *axé* da consagração.

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

Eya! poteau-a planté Nègue Atisou.

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

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

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

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

Eeh! plantez poteau	Eeh! plantez le poteau
Plantez poteau (bis)	Plantez le poteau (bis)
Eeh! plantez poteau	Eeh! plantez le poteau
Assôtô Micho planté poteau li	Assotô Micho a planté son poteau
Eeh! plantez poteau	Eeh! plantez le poteau
Abobo (ter). ⁴²	Abobo (ter).

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

Sabe-se que entre os Yoruba, o casal divino primitivo é constituído por Obatalá, o céu, e Odudua, a terra,

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

(43) A passagem da mitologia Fon à legenda haitiana é facilmente visível no livro de MILO MARCELIN, *Mythologie Vodou*, Pétionville. As histórias dos deuses são histórias locais. Do mesmo modo que os Nagô da Bahia aceitaram certas divindades provenientes do Dahomey, os Arada do Haiti aceitaram certas divindades nagô. Eis porque determinados capítulos da *Mythologie Vodou* nos interessam a título comparativo (tomo I, págs. 11-24, e tomo II, págs. 59-82). Devemos, todavia, notar que a ligação entre o poste central, a árvore do mundo e o Irôko ou Lôko é também encontrada na Bahia, embora menos estreita do que no Haiti. Depois do canto a Obatalá, no *candomblé de Opo Afonjá*, canta-se imediatamente o canto de Lôko. Por que esta união entre Obatalá e Lôko? pergunta o etnógrafo português E. CORREIA LOPES (“Vestígios da África

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

É pena que Frobenius tenha complicado sua teoria, mascarando assim o valor de uma intuição justa, — a

no Brasil”, *O Mundo Português*, 63, 1939, págs. 112-114). Lopes formula a pergunta mas não dá resposta. Na realidade, a única explicação possível seria que a árvore e o pilar são dois símbolos do membro viril do deus do céu. No Recife, no terreiro de Pai Adão, canta-se para Irôko imediatamente depois de Exú, Ogun e seu irmão Oxossi, e antes de Oxumarê, o arco-íris; em todos êstes casos, e no comêço das cerimônias, estamos lidando com divindades que ligam o céu e a terra, e podem servir de intermediárias entre o mundo natural e o mundo sobrenatural; aqui, pois, aparece ainda Irôko como a “árvore do mundo” (GONÇALVES FERNANDES, *Xangôs do Nordeste*, pág. 62).

(44) FROBENIUS, *Histoire de la Civilisation Africaine*, págs. 134-165. Sôbre Obatalá, Oxalá, ver ELLIS o. c., pág. 43 ss.; R. E. DENNET, o. c., caps. VI e VII.

concepção de “desempenho teatral”; mas pelo menos podemos reter a ligação cosmos-templum como ponto de partida de nossa interpretação.

Com efeito, nota Nina Rodrigues, justamente a respeito do caráter andrógino de Obatalá (o outro nome de Oxalá na Bahia), e apesar de seus preconceitos raciais: “A representação desta divindade... por duas meias cabaças cortadas em forma de prato ou de cuiá rasa e superpostas uma à outra para simbolizar o Céu, *Obatalá*, e a Terra, *Odudua*, tocando-se no horizonte, já pela justaposição dos dois órgãos da geração em funcionamento... tôdas estas representações que Ellis mencionava na Costa dos Escravos, eu as encontro aqui na Bahia, onde de ordinário as cuias ou pratos de cabaça pintados de branco são substituídos por uma tigela de louça branca, de tampa, contendo, como descrevi, limo da Costa, vindo da África, cawries e um arco de metal”⁴⁵.

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

Todavia, a cabaça reaparece como imagem do mundo num instrumento de música que já descrevi breve-

(45) N. RODRIGUES, *Os Africanos...*, pág. 326. O texto anterior ao qual faz alusão nesta passagem, se encontra em *O Animismo...* pág. 39.

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

mente noutra trabalho⁴⁷, e que só é utilizado nas cerimônias fúnebres. Este instrumento é encontrado também em Cuba, onde foi particularmente bem estudado por Fernando Ortiz⁴⁸. Ora, basta comparar êste instrumento musical com a imagem do mundo, tal qual Maupoil a desenhou em sua *Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, ou com o desenho de Dennet⁴⁹, para perceber a identidade entre o instrumento, a concepção do mundo e a dupla cabaça de Obatalá. O que pode parecer curioso é que a cabaça de Obatalá, deus da criação, seja utilizada num rito fúnebre. Mas, pode-se perguntar se o *axêxê* não seria também uma criação, a criação do Egun, do mesmo modo que a iniciação, como vimos, é considerada como uma criação, — e por isso mesmo posta sob o signo de Oxalá; além disso, outra razão mais simples ainda seria lembrar que a água que cerca por todos os lados a superfície da terra habitada e a separa do céu na linha do horizonte, é considerada moradia dos mortos.

O que nos interessa, porém, é o fato de céu e terra se tocarem, reunidos, colados pelos bordos das duas cuias; efetuam uma união matrimonial, e a mesma representação do mundo pode ser feita por intermédio dos órgãos da reprodução. Os santuários africanos muitas vêzes não têm teto, é o céu que lhes forma a abóbada, mas compreendem, entre outros elementos arquitetônicos, os postes; êstes são chamados pelo povo de bastão de Oranyan,

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

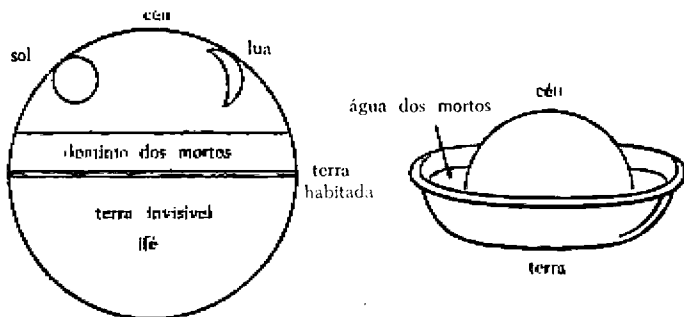
(48) F. ORTIZ, *Los Instrumentos de la Musica Afro-Cubana*, III, pág. 160 a 183. F. Ortiz não deixa de fazer a comparação com a cabaça de Obatalá-Odudua (pág. 166); mas aproxima-a da concepção do mundo dos Congo (pág. 168 e desenho pág. 171), o que é, efetivamente, válido (o instrumento foi visto por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

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

e, pelos sacerdotes, *Opa Oranyan*, isto é, pênis de Oranyam⁵⁰. O caráter sexual do poste está muito bem marcado pelo primeiro têrmo das duas expressões, o segundo podendo naturalmente variar de acôrdo com as divindades.

O *candomblé* perdeu a forma circular, aceitou a forma quadrangular das habitações do Brasil, e seu teto não é mais uma abóbada. Na minha opinião, não deixa de ser a imagem do universo, porém, reunindo céu e terra, o poste não é outra coisa senão o sexo que liga as duas metades da cuia e que realiza a união entre a parte de cima e a de baixo. As filhas de santo rodopiam em tôrno dêle dançando e assim percorrem o caminho que liga os quatro pontos cardeais. Pois êstes pontos se situam em relação ao eixo central, nesta representação do mundo. Temos, assim, duas vias: a vertical, que une o *axé* da terra ao céu dos *Orixá*, e a horizontal que liga os pontos cardeais e que tem a forma circular, mantendo de certo modo, numa casa quadrangular, a linha peculiar aos bordos da cuia. A intersecção dos dois planos, ou mais exactamente, da linha vertical e do plano horizontal, deveria ser o local sagrado por excelência; é verdade que nada permite que o afirmemos com relação à Bahia, mas o é incontestavelmente tanto no Haiti quanto em Trinidadé, pois é o local das oferendas ou dos *vêvés*. A ligação entre o eixo do mundo e os quatro pontos cardeais não aparece sòmente na construção do *candomblé*, mas ainda em certo número de objetos litúrgicos. Encontra-se nas coleções do Instituto Histórico da Bahia um "trono de Xangô" que pode ser comparado com os do rei Apai-

(50) R. E. DENNET, *o. c.*, págs., 22-7. Na verdade, no decorrer de uma viagem recente à África, pudemos nos convencer de que êsse bastão de Oranyam não tem forma fálica, mas representa uma defesa de elefante. Seria preciso reestudar a questão, talvez em ligação com os costumes do Bénin sôbre o culto dos mortos (não é preciso lembrar que os psicanalistas relacionam elefante e membro viril).



Togo descritos por Frobenius, ou com o trono do deus Schankpanna⁵¹. Este “trono de Xangô” é composto de uma prancha ligeiramente curva e de uma base que repousa no solo; entre ambas e reunindo-as, existe no centro uma coluna grossa e ôca, tendo nos cantos quatro colunas mais esbeltas.

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

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

do que o reflexo das “manifestações” do alto⁵². A abundância destas representações do espaço, tanto em pedra quanto em madeira e ferro, testemunha a importância dêste simbolismo da criação, mesmo se os fiéis dêle esqueceram o significado. Mas o símbolo mais importante continua sendo o poste central da sala de dança. Pois confere a êste aposento do edifício um papel que ultrapassa singularmente o simples espetáculo coreográfico. Quando nêle dançam os Orixá, através do corpo das filhas de santo possuídas, o aposento se torna a própria imagem do mundo. O solo é a terra, o teto é o céu; entre as duas divindades, os Orixá imitam com sua mímica a vida dos elementos da natureza, a tempestade que se desencadeia (Yansan), o ziguezague do relâmpago (Xangô), o murmúrio dos regatos (Oxun), as vagas do oceano (Yemanjá), e também as ações dos homens que vivem no mundo — caçadores (Oxossi), ferreiros (Ogun), ou a passagem das doenças epidêmicas (Omólú); o salão de dança é então o microcosmo, ou também, o mundo reconstituído em sua realidade mística, que é sua verdadeira realidade. E êste mundo não se destrói porque está sendo perpétuamente criado de novo por uma união sexual que não cessa nunca, simbolizada pelo poste central. Se nossa interpretação fôr exata, vê-se que esta sala desempenha função capital no conjunto da *ilé-orixá*; o templo é algo mais do que um pedaço da África transportado para o outro lado do oceano, é algo mais do que um local consagrado por nêle ter sido enterrado os *axé*; copiando a união do céu e da terra, êle auxilia o mundo criado a perdurar, encerrando nas duas cuias o desdobramento harmonioso das forças da natureza, juntamente com a estrutura e as funções da sociedade. Se os quatro pontos cardeais não são aí encontrados sob a

(52) O. ALVARENGA, *o. c.*, pranchas 25, 26, 27. Cf. RENÉ GUENON, “L’arbre de vie”, *Etudes Traditionnelles*, 1939, págs. 230-8.

forma de colunas, como no trono de Xangô, ou sob a forma das lanças dos *Orixá*, existem todavia sob a forma dos quatro ângulos do aposento; no início da cerimônia, por ocasião do *padê de Exú*, a oferenda feita a esta divindade, que governa os caminhos, que é o regulador do espaço, é apresentada sucessivamente aos quatro cantos da sala, como imagens que são do norte, do sul, do leste e do oeste. Só depois poderão descer os *Orixá*, a partir do momento em que os quatro pontos cardeais tenham sido consagrados pelo gesto sacerdotal, isto é, a partir do momento em que o espaço simbólico se transformou em espaço religioso.

Se o espaço dos *candomblés* nos conduz, assim, a uma geografia religiosa, do mesmo modo o estudo do tempo nos leva ao calendário das festas. Cada mês, cada dia e talvez cada hora têm suas qualidades específicas, suas virtudes especiais, que os distinguem, separando os momentos e impedindo-os de se confundirem na impersonalidade, na homogeneidade do calendário dos astrônomos⁵³.

Mas o estudo do tempo é mais complicado do que o do espaço. Pois o calendário africano se chocava com o calendário católico, que o branco impunha ao negro escravo. Para poder dançar impunemente a gesta divina, êste último via-se obrigado a celebrar seus ritos diante de um altar católico que lhe servia de máscara ou de alibi. O senhor encarava-o então com divertida indulgência, pensando que o escravo celebrava a fé cristã segundo seus costumes de selvagem. Foi assim, para melhor enganar sua vigilância e a do capelão do engenho, que cada divindade yoruba se ligou a um santo, e que as festas africanas se transportaram para os dias em

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

que se comemoram êstes santos. O calendário africano se inseriu no calendário português, ou se adaptou a êle. Assim, não via o branco nada de mal no que faziam os negros de sua propriedade, e êstes podiam manter sem nenhum risco as cerimônias ancestrais. Temos, então, um primeiro calendário, que é o calendário ordinário mas africanizado, e que pode ser resumido do seguinte modo:

20 de janeiro ... dia de S. Sebastião	festa de Obaluaiê (Omólú)
2 de fevereiro . dia da Purificação .	festa de Oxun e Yemanjá
23 de abril dia de S. Jorge ...	festa de Oxossi
13 de junho dia de Sto. Antonio	festa de Ogun
24 de junho dia de S. João Ba- tista	festa de Xangô-Afonja
29 de junho dia de S. Pedro e S. Paulo	festa de Orixá-la
26 de julho dia de Sta. Ana ..	festa de Nanan
24 de agôsto dia de S. Bartolo- meu	festa de Oxunmarê
27 de setembro . dia de S. Cosme e Damião	festa dos Gêmeos (ibeji)
30 de setembro . dia de S. Jerônimo	festa de Xangô
2 de novembro . dia dos mortos ...	festa dos Eguns
4 de dezembro . dia de Sta. Bárbara	festa de Yansan
8 de dezembro . dia da Imaculada Conceição	festa de Oxun ou de Yemanjá

Êste calendário não deve nos reter por mais tempo, pois se aplica antes aos yoruba de Pernambuco do que aos da Bahia. Encontramo-lo também nesta última cidade, mas de preferência nos *candomblés* bantos, mais

permeáveis a tôdas as influências que vêm do meio externo⁵⁴.

A segunda observação a ser feita é que, sendo os *candomblés* autônomos, haverá tantos tempos sagrados quanto terreiros. Cada um abre-se uma vez por ano para celebrar todos os *Orixá*. Nas seitas *quetu*, *ijexá* ou *nagô* da Bahia, estamos pois muito longe do calendário cató-

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

O do Centro Africano S. Jorge (20 de janeiro, Obaluaê, S. Sebastião — 22 de abril, Oxun, Maria Madalena — 28 de abril, Ogun, Ochossi, São Jorge — 24 de junho, Ogun, S. João — 29 de julho Ogun, S. João — 29 de julho, Nanan, Sant'Ana — 24 de agosto, Exú, S. Bartolomeu — 27 de setembro, Beije, S. Cosme e Damião — 8 de dezembro, Eimanjá, N. Sra. da Imaculada Conceição — 1 de janeiro, Orixalá, Padre Eterno).

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

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

lico; as divindades se destacaram de seus equivalentes cristãos para serem adorados num mesmo ciclo, restrito, de rituais. Todavia, tal ciclo não corresponde exatamente ao africano porque estamos do outro lado do equador e o calendário agrícola sofre, assim, uma reviravolta. As grandes festas da Nigéria se concentram no começo da estação das chuvas, nos meses de maio e junho⁵⁵. Na maior parte dos candomblés, elas são transferidas para setembro-dezembro. Como se vê, esta mudança nada mais era do que uma fidelidade suplementar, pois se maio e junho constituem o começo do verão na África ocidental, setembro-dezembro são igualmente o começo do verão subequatorial. No entanto, lembramos ainda uma vez que cada terreiro escolhe a data de suas próprias festas, e o que acabamos de dizer para setembro-dezembro não vale senão para a maioria dos *candomblés* de origem yoruba, e não para todos.

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

O terreiro do *Gantois* faz a sua grande festa anual em fins de setembro, a começar de um sábado, e de ordinário a prolonga por um mês... Sábado à noite começam os preparativos; domingo pela madrugada vão as filhas do santo buscar a água sagrada em grande romaria a uma fonte próxima... Esta água é destinada à lavagem de santos e a encher os potes e quartinhas do *Peji*. Para a tarde a afluência da população ao terreiro é enorme. ... muitos milhares de pessoas ... Feito domingo à tarde ou à noite o sacrifício propiciatório a *Esú*, começam as festas sagradas com a seguinte distribuição: segunda-feira, consagrada a *Esú*; terça-feira, a *Osumanré*; quarta-feira a *Sangô*; quinta-feira, a *Oso-osi*; sexta-feira, a *Oubatalá* ou *Orixa-lá*; sábado, a *Osuginan*;

• (55) FARRINDER, o. c., pág. 106 e pág. 135.

domingo, a todos os santos ou *orisás*. Respectivamente nos dias correspondentes da semana seguinte se repetem as festas com outros sacrifícios, mudança de comida e de água de santo. No entanto, em alguns destes dias se podem festejar ao mesmo tempo vários santos, que as mais das vezes não são senão nomes diferentes ou invocações diversas do mesmo personagem divino... No Gantois, o *candomblé* termina sempre por uma missa mandada dizer ao Senhor do Bonfim, na última sexta-feira, e com um almôço final no domingo seguinte⁵⁶.

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

Se passarmos do Gantois a outros santuários, as coisas mudam. Num *candomblé* de Ogun, as festas duram da segunda semana de setembro à primeira de dezembro e não têm lugar senão no domingo. O primeiro domingo para Oxalá, o segundo para Oxaguian, os três seguintes

(56) NINA RODRIGUES, *Animismo...*, págs. 157-161.

(57) GONÇALVES FERNANDES, *o. c.*, pág. 59, fala do *Orixá* fêmea *Baianin*, que seria uma descendente de Xangô. Em Cuba, *Baiani* é a irmã de Xangô (LYDIA CABRERA, *o. c.*, pág. 240). JACQUES RAYMUNDO, *o. c.*, pág. 149, escreve: “Baiani, qualquer objeto pertencente a Xangô, especialmente o ídolo que lhe é próprio... vem do yoruba: *bayann*, objeto ou ídolo venerado pelos fiéis do deus do relâmpago”. Na realidade, trata-se de capacetes feitos de couro de diversas cores, ornados de búzios e tendo nas extremidades guizos (CÂMARA CASCUDO, *o. c.*, pág. 78). Ver, para melhor elucidação a respeito, P. VERGER, *Notes sur le culte des Orisas e Vodun*, págs. 325-8.

(58) A melhor descrição que temos desta cerimônia é a que foi dada por MANUEL QUERINO, *o. c.*, págs. 91-2.

para Ogun (que é o santo do *babalorixá* dêste local); os outros domingos são dedicados respectivamente a Xangô, Oxun, Oxossi, Yemanjá e Yansan; o domingo e a segunda-feira seguintes são de Omolú; o 12.º domingo e sua segunda-feira, para tôdas as divindades das águas; o *candomblé* termina por uma refeição em comum oferecida a Ogun. Na casa de Oxunmarê, as festas se desenrolam também domingo após domingo, mas no decorrer do mês de janeiro e no início de fevereiro. Estes vários exemplos são suficientes para mostrar as modificações do tempo sagrado, quando se passa de um terreiro para outro. As festas anuais podem deixar de ter lugar, se o *candomblé* está de luto; nesse caso, permanece fechado por um ano. Quando da minha primeira visita à Bahia, o Gantois não dava nenhuma, pois tinha perdido um dos *ogans* mais estimados da seita; na última visita, era a casa de Oxunmarê que fechara as portas pela morte da *ialorixá* que a dirigira com muita autoridade e dedicação. O luto é o único impedimento para as festas; em quaisquer outras circunstâncias, têm elas lugar e sempre com enorme afluência de fiéis. Mas, se nos candomblés tradicionais da Bahia o culto dos Orixá se reduz a um ciclo de festas de duas a quatro semanas mais ou menos, isto não quer dizer que o santuário não se abra para celebrar outras cerimônias públicas ou privadas, durante o resto do ano. Ricos e piedosos membros da seita oferecem algumas vêzes um sacrifício e uma dança no dia em que se comemora sua divindade pessoal, convidando para tal os amigos. Além das cerimônias com datas fixas, existem também cerimônias extraordinárias; por exemplo, se um terreiro está se encarregando da iniciação de algumas jovens, uma parte do ritual de iniciação, como vimos, dá lugar a festas brilhantes e muito concorridas: o *orunkô* entre outras, e o *panan*. Se um membro da confraria morre, celebra-se um *axêxé*, etc.

Dêste modo, as grandes festas anuais sòmente se destacam, num fundo temporal religioso, como a época da mais alta consagração. Todos os dias do ano formam uma trama de momentos diferenciados, qualitativamente heterogêneos. E teremos nós o direito de confundir êste calendário africano com o calendário gregoriano? À primeira vista, poderia parecer que sim, pois o primeiro dia do ano é marcado por uma festa especial, o *a-i-ê*, isto é, a “festa de todos”, destinada a pedir às divindades a felicidade dos fiéis e a prosperidade agrícola. Mas embora elementos místicos se introduzam no *a-i-ê*, trata-se antes de festa profana do que de festa religiosa, destinada mais a cimentar os laços sociais entre os membros da mesma seita do que a abrir o calendário africano⁵⁹. O ano do *candomblé* não se identifica com o ano legal. Não vai de 1.º de janeiro a 31 de dezembro; vai do fim de agosto ao começo do mês de agosto seguinte; ou da primeira sexta-feira de setembro ao fim de agosto do ano seguinte, conforme os terreiros. Manuel Querino não se enganava, quando escrevia: “É o início das festas do feiticismo”. A cerimônia que abre o ano religioso era designada antigamente ou pelo nome de “inhame novo” — o que a liga ao ciclo das festas agrícolas da África, — ou então pelo nome de “água de Oxalá”, — o que a liga ao ciclo das adorações divinas. Um título duplo como êste indica bem a multiplicidade de funções implicadas no ritual; para maior comodidade da exposição, somos obrigados a separá-las, sem esquecer, no entanto, que estão inextricavelmente unidas.

Na África, ninguém pode comer os frutos da nova colheita sem que tenham sido realizados sacrifícios às divindades e aos antepassados; é sòmente depois que o sacerdote tocou no primeiro prato de inhames que os fiéis podem dêle comer sem perigo⁶⁰. Êste rito da ofe-

(59) MANUEL QUERINO, *o. c.*, págs. 52-3.

(60) PARRINDER, *o. c.*, págs. 149-150.

renda das primícias e de “desconsagração” dos alimentos também se realiza na cerimônia brasileira: nesta o repasto em comum desempenha efetivamente importante papel: “Logo em seguida sacrificam um caprino, que é cozido juntamente com o inhame, não sendo permitido o azeite de dendê, que é substituído pelo limo da *Costa* (trata-se provavelmente da *manteiga de karité*). Retirada do fogo, a refeição é distribuída pelas pessoas presentes, que depois se retiram”⁶¹. Mas êste repasto não é senão um momento da cerimônia, que se situa entre a lavagem dos objetos do *pegi* e a dança final à noite. A renovação da vegetação, simbolizada pela ingestão dos primeiros inhames, é acompanhada por uma renovação infinitamente mais importante, a renovação das forças sagradas⁶².

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

Oxalufan, isto é, Oxalá o velho, vivia no reino de seu filho Oxaguian, ou Oxalá o jovem; mas havia muito tempo que não via seu outro filho Xangô, e sentia o coração apertado. Não queria morrer sem tê-lo abraçado uma última vez; decidiu-se então a fazer a viagem necessária. Mas, naturalmente, consultou primeiro o *babalaô* para saber se sua empresa se apresentava sob aspecto favorável; o *babalaô* aconselhou-o a não partir, pois arriscava morrer. Oxalufan regressou muito triste

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

(62) Cf. PARRINDER, *o. c.*, pág. 149: “O costume dos Ashanti com relação ao inhame (*odwira*) consiste numa purificação e numa renovação anuais. “Em Abomey, antigamente, realizava-se uma purificação anual e ritual para o rei, na época da festa do inhame”, (pág. 150). Nenhuma referência para os yoruba.

(63) Primeira versão em 1945: R. BASTIDE, *Imagens...* págs. 117-119. Segunda versão, mais completa, de VERGER em 1954: *Dieux d'Afrique*, pág. 176. Versão análoga à de Cuba, mas sem que saibamos se aí o mito deu lugar a alguma festa especial (L. CABRERA, *o. c.*, págs. 490-1).

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

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

O ritual da água de Oxalá não faz outra coisa senão seguir o mito: os *axés* desta divindade são retirados do *pegi* e ficam sete dias noutra cabana, — é a viagem de Oxalufan em busca do filho Xangô. Na manhã do sétimo dia, as filhas de santo, vestidas de branco, levando na cabeça os jarros litúrgicos, sem falar nem cantar vão em seu passo macio e balanceado — como outrora as gregas das Panatenéias — buscar na fonte sagrada a água que servirá para a lavagem das pedras. Um véu branco, o *ala*, cobre-lhes os corpos hieráticos, e o próprio céu, como se quisesse participar da festa, é todo uma brancura difusa, luminosa. É o que se chama lavagem de Oxalufan. No entanto, não são apenas os *axés* de Oxalá que serão assim purificados; a água lustral regará tôdas as pedras, todos os objetos rituais e é por isso que dissemos que esta cerimônia marca bem o início do ano africano. Tôdas as máculas que os homens pecadores deixaram nas coisas sagradas estão doravante apagadas. Uma vida nova pode recomeçar. Segunda procissão simboliza o regresso de Oxalufan ao palácio de seu outro filho Oxaguian; traz de volta as pedras de Oxalá da cabana provisória onde tinham sido colocadas para o *pegi* do terreiro. Ao contrário da primeira silenciosa que se realizara ao romper da aurora esta segunda procissão é acompanhada de cantos alegres:

Pêre quêtê
 pêrê quêtê
 lua, ônianbadô
 pêrê quêtê baba.

Uma semana depois tem lugar a cerimônia do pilão, que comemora o banquete oferecido por Oxaguian a seu velho pai. A sala de dança está tôda enfeitada de bandeirolas brancas que se agitam penduradas do teto; os muros estão pintados com inúmeros pilões, e é no “pilão de Xangô” que será triturada a branca farinha de milho

que constituirá a base do repasto. Neste ponto, a cerimônia da água se reúne à dos inhames novos, e a mudança do ano místico se une ao ciclo da vida vegetal.

A terceira função da “água de Oxalá” é a purificação dos membros da seita. Purificação que talvez ao mesmo tempo seja um rito de fecundação: açoitar os vegetais. Munida de pequeno ramo ou de um pedaço de cipó, a *ialorixá* bate nas costas dos membros da seita. Esta *disciplina* tem por efeito trazer o perdão das ações más praticadas no decorrer do ano⁶⁴. Frazer insistiu pertinazmente sobre o caráter de fecundação de ritos análogos; e devemos notar, a favor de sua teoria, que esta flagelação simbólica tem lugar no momento da festa dos inhames novos, no momento em que a natureza oferece todos os seus frutos⁶⁵. Pensamos, todavia, que a cerimônia tem antes como fim prolongar a purificação dos homens. Manuel Querino não incorre em erro quando a interpreta como uma espécie de “resgate” ou de “perdão dos pecados”, realizada no momento em que se abre o ano novo africano.

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

Depois desta purificação anual, o ritmo das grandes festas pode começar, as iniciações podem se desenvolver, os filhos de santo podem desempenhar suas obrigações para com o “dono da cabeça”. Todavia, esta continuidade mística que une a água de Oxalá do ano anterior à água de Oxalá do ano seguinte, é rompida em certo momento por um período profano. Um período de expulsão dos *Orixá*, que se acredita terem voltado

(64) MANUEL QUERINO, o. c., pág. 55.

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

para a África, e que se estende do Carnaval ao fim da Semana Santa. É evidente que êste período de “desconsagração” do *candomblé*, ou de sua “desafricanização”, tem origem nos constrangimentos da escravidão. Os senhores não permitiam aos negros dançar no decorrer da Semana Santa; todo o mundo devia então ostentar tristeza e os escravos, bem contra a vontade, foram obrigados a obedecer às ordens recebidas.

Os *candomblés* fecham, pois, as portas durante a Semana Santa; mas o fechamento é precedido por uma cerimônia especial, o *lorogun*⁶⁶, — expulsão provisória dos *Orixá*. O catolicismo, todavia, não faz mais do que fornecer a data do *lorogun*, e não sua função. Efetivamente, o tempo sagrado se compõe sempre de períodos de caos e de recriação do mundo, de destruição da ordem normal e de restabelecimento da harmonia perdida⁶⁷. Há momentos de confusão; e justamente Carnaval e Semana Santa oferecem esta imagem da confusão que irrompe no mundo. Durante o Carnaval, os homens se vestem de mulher e as mulheres de homem, as classes sociais se misturam no frenesi dos três dias e três noites de dança ininterrupta, todos os tabus de contato e de mistura que asseguram a perpetuação do cosmos são violados. Normalmente, está a natureza dividida em certo número de compartimentos estanques, de domínios separados que devem permanecer separados, sem comunicar entre si, para que as coisas não recaiam na desordem primitiva; o Carnaval destrói esta compar-

(66) M. J. HERSKOVITS, *Pesquisas etnológicas na Bahia*, pág. 15 (Em RENATO ALMEIDA, “O Lorogun num candomblé baiano”, *Estado da Bahia*, 24-IV-54, será encontrada uma descrição assaz longa desta festa, caracterizada por danças guerreiras). A mesma cerimônia outrora no Rio: João do Rio, *o. c.*, pág. 15.

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

timentação do real, fazendo tudo participar de tudo⁶⁸. A Semana Santa, por seu turno, destrói aos olhos do cristão os próprios fundamentos da hierarquia cósmica; esta hierarquia supõe que as coisas só subsistem pela irradiação das forças divinas; ora, justamente matando o Cristo, o homem revolta-se contra tal estratificação e, destruindo o *logos* que assegurava a racionalidade do real, corre assim o risco de tornar a atirar a terra na noite do caos primitivo.

O africano da Bahia pode muito bem aceitar estas datas do calendário ocidental, pois também tem necessidade, todos os anos, de fazer o mundo passar pela noite do caos antes de restabelecer ritualmente a ordem e a harmonia. O lorogun é considerado como a partida dos *Orixá* para a guerra; as rivalidades latentes entre as divindades, mas até então contidas, vão daí por diante rebentar livremente, desencadeando lutas violentas, Xangô contra Ogun⁶⁹, Xangô contra Ossain⁷⁰, Ogun contra Odé⁷¹, Oxun e Yansan contra seu marido comum...⁷² Para compreender bem o significado desta cerimônia, é preciso, pois, confrontá-la com a da água de Oxalá. Os diversos compartimentos do real, que se prendem cada qual a uma divindade distinta, se destroem na luta dos deuses que não é senão outra imagem do caos, em lugar de formarem agrupamentos complementares e ordenados. Por sua vez a água de Oxalá, isto é, do maior de todos os *Orixá*, daquele que reina no céu e que, em suma, substituiu Olorun quando este último se aposen-

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

(69) Mito em O. ALVARENGA, *Xangô*, págs. 7 e 101. Mito análogo em Cuba: L. CABRERA, *o. c.*, págs. 221-235.

(70) Mito em R. RIBEIRO, *o. c.*, págs. 94-5.

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

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

tou⁷³, — a água de Oxalá, pois, lavando indistintamente todos os fetiches do candomblé, penetrando-os por conseguinte com a mesma força unificadora e purificante, restabelece a ordem desaparecida entre os diversos domínios do real que recobram sua complementaridade e, também, seu funcionamento harmonioso, em benefício de todos os mortais.

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

Dê-me licença, ai
 dê-me licença, ai
 âlo de Yemanjá — i
 âlo de Yemanjá — i

Como se vê, o que se realiza não deixa de ser algo de sério, uma vez que se trata de pedir à senhora do Oceano permissão para entrar no seu domínio⁷⁴. Encontra-se ainda a expressão “*candomblé* de brincadeira” no

(73) Sôbre Olorun e sua substituição por Oxalá, ver PARRINDER, *o. c.*, págs. 42-44; FROBENTUS, *Mythologie de l'Atlantide*, pág. 174. Para o Brasil, NINA RODRIGUES, *Animismo...*, pág. 39; A. RAMOS, *O Negro Brasileiro*, págs. 41-42, etc.

(74) R. BASTIDE, *o. c.*, págs. 228-233.

*afoché*⁷⁵. A maior parte dos *afochés* são de nação banto, mas conheço pelo menos um que é nagô. Consiste, em resumo, na chegada da confraria até as ruas barulhentas da cidade, agora não mais sob a forma de um conjunto de sacerdotes e de fiéis, mas antes sob o aspecto de uma côrte real, com o rei, a rainha, os príncipes, os guardas, as damas de honra. Ora, êste desfile da côrte no meio da alegria exuberante do Carnaval, é precedido por um *padê de Exú* e por uma série de cânticos em honra de todos os *Orixá* do pantéon africano, cada qual por sua vez. Ainda aqui, trata-se de um “*candomblé de brincadeira*”. Todavia, também aqui a função primeira era séria. Com efeito, o mais célebre destes *afochés* era o de Otum, Oba da África, no Gantois. Os dois têrmos de Oba, rei, e de Otum, chefe da direita, indicam muito bem que primitivamente tal procissão era a visita que o soberano fazia a seu povo no momento em que êste se divertia, e então o *candomblé* que o precedia não era senão o símbolo da festa religiosa realizada antes da festa profana. Pura reminiscência africana.

Mas que significa a expressão “*candomblé de brincadeira*”? Simplemente que se trata de um *candomblé* sem transe e sem possessão das filhas de santo pelos respectivos *Orixá*. Como me dizia uma rainha de *Maracatu* (o *Maracatu* é o paralelo pernambucano do *afoché* da Bahia⁷⁶): “Os Santos não podem descer, pois os tam-

(75) NINA RODRIGUES, *Os Africanos...*, págs. 270-1 (o têrmo de *afoché* não é utilizado, mas a descrição parece realmente indicar que se trata de um *afoché*); A. RAMOS, *O Negro...*, págs. 241 e 244 (cântico de Oxalá ouvido num *afoché*); E. CARNEIRO, *o. c.*, págs. 115-6. Mas a descrição mais completa que temos de um *afoché* é a de CLÁUDIO TUVUTI TAVARES, com fotos de P. VERGER: “*Afoché, ritmo bárbaro da Bahia*”, *O Cruzeiro*, 29-V-1948, págs. 57, 62, 66 e 74.

(76) Existem numerosas descrições do *Maracatu*; as de Ascenso Ferreira são as mais saborosas. A respeito do caráter religioso africano do *maracatu*, ver R. BASTIDE, *Imagens...*, págs. 177-185 (como o livro foi escrito num período de perseguições religiosas, não insisti no entanto na descrição do *Xangô* que precedia a descida até a cidade). Ver também ONEYDA ALVARENGA, *Música Popular Brasileira*, págs. 105-112.

bores que empregamos não “comeram”. Trata-se dos *ilus*, e não dos três tambores “batizados” das cerimônias religiosas. O *lorogun* afugentou os *Orixá*; porém, se daí por diante não é possível mais nenhuma possessão, pode-se ainda assim celebrar um *candomblé* inteiramente idêntico ao verdadeiro, salvo esta ausência absoluta de transe, — *candomblé* assinalado pelo emprêgo de instrumentos de música profanos. Os pescadores de que falei atrás não possuem tambores que beberam o sangue dos animais sacrificados; suas danças não podem também ser acompanhadas de transes. O termo de “candomblé de brincadeira” não tem outro significado. Não se trata de uma brincadeira, nem de uma falta de respeito, nem de um sinal de ceticismo religioso; trata-se, ao contrário, de uma homenagem, mas de uma homenagem na qual os homens permanecem sós, sem receber a visita divina.

O *candomblé* pode, pois, continuar a funcionar mesmo “fechado”, mas então tem a forma de reminiscência das antigas côrtes reais, e não de uma instituição religiosa⁷⁷. Todavia, ainda assim o *afoché* não é admitido

(77) Além da festa religiosa, existem ainda elementos comuns entre o *afoché* e o *maracatu*: é a função de côrte real e a participação ao Carnaval, que realmente mereceriam ser discutidos. Uma das damas de honra do *maracatu* leva uma bonequinha chamada *Calunga*, que foi muito bem estudada por MÁRIO DE ANDRADE (“A Calunga dos Maracatus”, *Estudos Afro-Brasileiros*, págs. 39-47). Do mesmo modo, o filho do Rei, no *afoché*, leva uma bonequinha chamada *Babalôtim*. Ora, sabe-se que entre os bantos *Calunga* é a deusa do mar e dos cemitérios; e C. T. TAVARES escreve a respeito (o. c., pág. 62): “Babalôtim possui um fetiche e um altar ao lado do *pegé* de Omolú... Ela representa uma negra nagô... no rosto, ostenta a tatuagem dos nagôs, três traços profundos e paralelos... Babalôtim é objeto de cerimônias religiosas e de finalidade mística no *afoxé* Congo da África. Fui informado de que representa os *Ibeji*” (isto é, os gêmeos sagrados). Poder-se-ia, pois, dizer que a côrte real, ao descer para o meio do povo, lhe traz ao mesmo tempo uma divindade a fim de que a multidão a adore, ou a fim de consagrar a festa profana. Esta descrição concordaria com nossa tese, mas somente em parte, pois o *candomblé* é um “*candomblé* de brincadeira”. Acreditamos, pois, na necessidade de procurar outra explicação. Mário de Andrade mostra que um dos sentidos de *Calunga*, entre o povo de Angola, é o de bastão, insígnia do poder real, com uma figura humana esculpida numa das extremidades (o. c., págs. 41-2).

Pensamos então que o *babalôtim* é, também, uma insígnia real que, num *candomblé* banto, isto é, muito corrompido, é identificado com uma

pelas seitas mais tradicionais, pelos terreiros mais antigos, que lhe atribuem como que um odor de sacrilégio⁷⁸.

Assim, o ano nos aparece menos como uma sucessão de meses do que como uma duração formada por momentos heterogêneos, cortados por um período de caos, e começando por uma recriação do mundo. O que acabamos de afirmar para o ano, vale também para a semana. Os dias de que se compõe não são apenas uma seqüência de horas marcadas pelos relógios de parede ou pelos relógios-pulseira (tão ao gôsto de nossos afro-brasileiros); cada um dos dias está em correspondência com uma ou várias divindades da mesma natureza, o que lhe dá coloração religiosa especial, diferenciando-o misticamente daquele que o precede e daquele que o segue. As correspondências podem variar de uma cidade para outra; as relações entre esta e aquela divindade, entre êste e aquêle dia não são exatamente as mesmas na Bahia, no Recife e em Pôrto Alegre, sem falar do Rio de Janeiro⁷⁹. Mas as variações não são de surpreender

das divindades análogas dos nagôs, os *ibeji* ou gêmeos sagrados. Em suma, o rei desce até a festa, não como um ídolo, mas fazendo com que um membro da côrte traga a insígnia representativa de seu poder político.

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

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

- 2.^a feira — Bara (Exú) — Odê — Ossanhe (Ossaim) — Otum;
- 3.^a feira — Xangô e Oia (Yansan);
- 4.^a feira — Xapanã (Omolú) e Oba;
- 5.^a feira — Ogun;
- 6.^a feira — Yemanjá e Odê (o filho que ela traz ao colo);
- sábado — Oxum;
- domingo — Oxalá (informação pessoal).

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

pois também as encontramos na África. A distribuição dos *Aroun-Osé* não é igual em Ibadan e em Ifé⁸⁰.

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

- a 2.^a feira é consagrada a Exú e a Omolú
- a 3.^a feira é consagrada a Anamburucú e Oxunmarê
- a 4.^a feira, a Xangô e Yansan
- a 5.^a feira, a Oxossi e a Ogun
- a 6.^a feira, a Oxalá (Obatalá)
- o sábado a Yemanjá e a Oxum
- o domingo, finalmente, é o dia de “todos os *Orixá*”.⁸¹

É compreensível que Exú inicie a semana, pois é o deus das “aberturas”: assim como está à porta do *candomblé* para vigiar a entrada, guarda também a entrada do tempo. Como dissemos, Exú, como intermediário entre as divindades e os humanos, reclama o primeiro sacrifício; deve forçosamente também se encontrar aqui em primeiro lugar. Mas por que lhe juntaram Omolú? São possíveis duas interpretações, que aliás não se contradizem uma à outra. Exú é o rapaz que não presta, que gosta de pregar peças, de vagabundear o dia inteiro⁸²; tornou-se um dos auxiliares dos feiticeiros, dos mágicos e, por isso, é temido. Omolú é o deus da varíola, das doenças da pele, das epidemias que com

(80) FROBENIUS, *o. c.*, págs. 126-7; R. E. DENNET, *o. c.*, págs. 76-8. Frobenius e Dennet se enganam, todavia, atribuindo cinco dias à semana Yoruba, que só tem 4, como a semana Fon. O erro provém de dizerem os Yoruba “o 5.º dia” quando falam do primeiro dia da semana seguinte, exatamente como dizemos “daqui a oito dias”, embora nossa semana não tenha senão 7 dias.

(81) Cf. A. RAMOS, *o. c.*, pág. 74.

(82) É o “trickster” dos anglo-saxões. Cf. FROBENIUS, *o. c.*, págs. 234-242; VERGER, *Dieux d'Afrique*, pág. 183.

tanta freqüência dizimaram escravos no Brasil, e por isso é igualmente uma divindade perigosa que é preciso amansar logo no início da semana. Pois êstes dois deuses, na verdade, só são cruéis para aquêles que não lhes rendem a homenagem devida. São ambos, ao contrário, favoráveis se lhes forem ofertados os alimentos ou os sacrifícios que reclamam de seus fiéis. Não é sem razão que E. Carneiro chama Omolú de “médico dos pobres”, de protetor dos negros humildes da Bahia⁸³. Mas a esta primeira razão pode juntar-se ainda outra. Exú e Omolú são duas divindades da terra; Frobenius insistiu muito na ligação entre Exú-Legba e o espaço, e é desnecessário voltar a ela aqui⁸⁴; por seu lado, Le Hérissé descobriu que *Sakpata-Omolú* é, mais ainda do que apenas a divindade da varíola⁸⁵, o “fetiche do solo”, para empregar sua própria expressão, ou, para empregar a dos africanos, o “rei da terra”⁸⁶. A varíola não é senão o castigo enviado por Omolú a todos que o desdenham ou deixam de adorá-lo, não constituindo sua característica fundamental. Em resumo, a 2.ª feira é consagrada, portanto, ao culto dos deuses da terra.

Depois de ter captado a boa vontade de Exú e Omolú, ordena o respeito que se comece pelas divindades mais antigas. Reconhecemos aqui um traço africano, ligado às classes de idade e à diferença dos sexos. A 3.ª feira é o dia de Ananburucú, ou Nananburucú, ou mais simplesmente e mais afetuosamente ainda Nanan, que é considerada na Bahia “a mais velha das divindades das

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

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

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

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

águas”, a “vovó” ao mesmo tempo querida e venerada⁸⁷. Oxunmarê ou Oxumarê é também uma divindade das águas, pois representa o arco-íris, e a função do arco-íris é levar até o céu a água dos lagos ou do mar e com ela alimentar as nuvens. Não diremos, porém, que a terça-feira é o dia das águas como a segunda-feira é o dia da terra; reservaremos tal designação para o sábado. Qual é, pois, a verdadeira ligação entre Nanan e Oxunmarê? Ainda aqui há duas interpretações possíveis. As vovós-velhas são sempre boas para os netinhos; êstes podem pedir o que quiserem, na certeza de serem atendidos. Por outro lado, Oxunmarê é um intermediário entre o céu e a terra, que une por meio de seu longo véu multicor; portanto, sendo favorável, pode muito mais depressa levar as orações dos fiéis aos deuses lá de cima⁸⁸. O segundo dia, se esta interpretação fôr fundada, seria pois o dia dos intercessores. Mas existe ainda outra causa de ligação entre aquelas duas divindades, que é talvez a mais importante (os negros atuais da Bahia desconhecem as razões em que seus pais fundamentaram as correspondências, o que nos obrigou também a interpretá-las, em lugar de unicamente recolhermos as informações): Nanan e Oxunmarê são originários da região que a gente da Bahia designa sob o nome de Gêge Mahi; são divindades dahomeanas incorporadas ao pantéon yoruba (mas já incorporadas na África). A terça-feira seria, portanto, o dia da homenagem nagô ao país gêge.

A terça-feira, ao contrário, não oferece nenhuma dificuldade. É consagrada ao deus do raio, Xangô, e à sua mulher principal, Yansan, que preside à tempestade, à chuva torrencial, aos vendavais. Embora Xangô possua duas outras espôsas, Oba e Oxum, é natural vê-lo figurar aqui com aquela de suas mulheres que o auxilia no trabalho de “lançador de raios”. Um mito conta-nos que Xangô

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

(88) P. VERGER, *Orixás*, pág. 10.

possuía certa “magia”, lançava fogo pela bôca; mas Yansan roubou-a e, daí por diante, também se tornou capaz de fazê-lo⁸⁹; e se não lança fogo pela bôca, pelo menos “traça no ar círculos cintilantes” com sua espada, imitando o raio:

Shango e Yansan “saíram juntos para a terra dos malês. Ali chegados, acharam tudo no mesmo. Eles continuam rezando seus rosários e nem ligaram a Shango. Ele então mandou que Yansan lhe guardasse as costas e interpelou os malês. Eles ficaram assim, sem se explicar direito. Shango então descarregou o corisco... enquanto Yansan arrastava a sua espada e raspando o ar com ela fazia o relâmpago. Os malês, que não conheciam o relâmpago, ficaram com medo e caíram no chão fazendo reverência a Shango... Aí o chefe dos malês cantou: “*E oba emode emole loce*” — reconhecendo a chefia de Shango e é com êsse canto que se abre o culto dos malês⁹⁰.

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

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

(89) FROBENIUS, *Histoire de la civilisation africaine*, págs. 239-240. No Rio de Janeiro, é Oxum que toma o lugar de Yansan e rouba a “magia” do deus (OGOSSE NABEJI, *Xangô*, II, pág. 13).

(90) R. RIBEIRO, *o. c.*, págs. 50-1.

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

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

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

Iê — iê — queê — êêêêê
 ê iê — ê minha xau êêê
 onde mora iê — iêê
 ora iê ê Oxun.⁹²

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

No interior de um mesmo dia, há pois como que uma harmonia entre as divindades que reúne. Mas encontraremos também uma ordem lógica se daí passarmos à sucessão dos dias da semana? Os escravos que vieram para o Brasil estavam habituados à semana de quatro dias e, devendo se adaptar à semana de sete dias, redistribuíram seus deuses de modo diferente. É

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

claro que tal não se deu sem confusões, o que explica as variações encontradas de cidade para cidade. Poder-se-ia seguir uma ordem genealógica, e encontramos efetivamente fragmentos dela: a quarta-feira liga marido e mulher, Xangô e Yansan; a quinta-feira, dois irmãos, Oxossi e Ogun. Mas Nanan é a mãe de Omolú e encontra-se colocada depois de seu filho. Oxalá é o pai de Yemanjá, que o segue imediatamente na semana; contudo, todos os filhos de Yemanjá se situam muito antes dela. A ordem da adoração não segue, pois, a dos casamentos, dos nascimentos e das fraternidades divinas⁹³.

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

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

aos quais se juntaria a sociedade dos homens (quinta-feira), cortando os quatro elementos em dois casais ou pares divinos, como se a sociedade humana se encontrasse em sua intersecção. Mas ainda aqui deparamo-nos com uma objeção que torna esta interpretação difícil de sustentar, e é que o primeiro par está separado em dois pela terça-feira, na qual se presta homenagem a uma divindade da água e ao deus que transporta a água da terra até o céu.

Uma terceira possibilidade seria considerar que a ordem de distribuição dos *Orixá* obedece a um plano progressivo, que nos levaria pouco a pouco do homem suplicante ao deus que abençoa, e parece mesmo que, em certa medida, aquêles que organizaram o calendário das festas teriam pensado nisso. A divisão seria então

(93) Ordem genealógica em NINA RODRIGUES, *Africanos...*, págs. 330-331.

em duas séries de três dias, separadas muito naturalmente por um dia de transição:

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

Segunda-feira, consagrada às divindades que iniciam o tempo;

têrça-feira, consagrada às divindades que intercedem pelos vivos;

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

O fim da semana seria consagrado às divindades cujo caminho nos foi aberto por Exú, até os quais Oxumarê levou nossas orações, e que não aturam nossa falta de fé ou nossa infidelidade: deuses do céu, do mar, dos rios, conjunto dos *Orixá*. A quinta-feira forma realmente uma transição entre dois grupos, pois reúne divindades ligadas aos homens que, na terra, rezam, celebram cultos, organizados em clãs de caçadores ou castas de ferreiros. Mas ainda assim há qualquer coisa que nos atrapalha neste tipo de organização, o último grupo, das divindades das águas, aparece depois do das divindades do céu; Oxalá estaria muito mais no seu lugar no sábado, para que a gradação fôsse mais marcada. Das divindades sociológicas passar-se-ia para as das águas, que ainda tocam a sociedade na medida em que a Bahia é cidade de marinheiros e de pescadores⁹⁵, depois para as do céu, mais elevadas de tôdas e que, no domingo, presidiriam à reunião de todos os *Orixá*. Sente-se que a influência

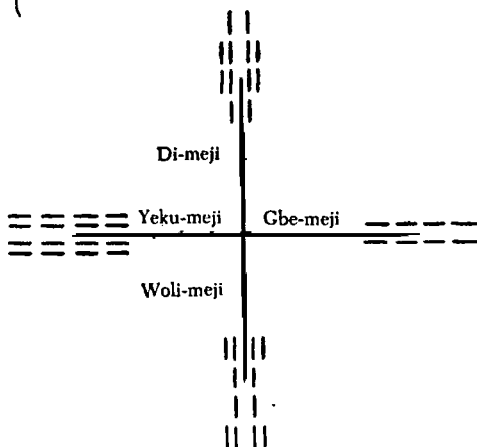
(94) Para a África, ver FROBENIUS, *Mythologie...*, págs. 181-182. Para o Brasil, Xangô é considerado o deus da justiça (OGOSSE, NABEJ, o. c., pág. 11).

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

do catolicismo ambiente trouxe aqui um elemento de perturbação, pois, sem aquela única mudança, esta ordem seria uma ordem lógica.

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

- { o primeiro a leste, onde habita Exú;
- { o segundo ao norte, onde habita Ogun;
- { o terceiro a oeste, onde habita Xangô;
- { o quarto ao sul, onde habita Oxalá.⁹⁶



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

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

a 2.^a feira é o dia de Exú (e de Omolú);

a 3.^a feira é o dia de Ogun (de Nanan Buruku e de Oxunmarê);

a 4.^a feira é o dia de Xangô (e de sua mulher Yansan, que também lhe é associada na região yoruba);

(96) FROBENIUS, *o. c.*, pág. 257.

a 5.^a feira é o dia de Oxossi;

a 6.^a feira é o dia de Oxalá;

o sábado é o dia de Yemanjá e de Oxun.⁹⁷

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

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

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

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

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

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

Cada filha de santo tem o seu *Orixá*, o qual está ligado a um dia da semana; nesse dia, deve ela prestar-lhe culto particular. Além de se abster de qualquer relação sexual, renovará a água ou as oferendas de seu *pegi* doméstico. Pois tôda filha de santo possui, num canto de sua casa, o altar consagrado à divindade de sua cabeça¹⁰⁰. Assim, a sucessão dos dias está marcada por tôda uma série de “obrigações”, como se diz na Bahia, por tabus e gestos sacramentais mas que, em cada dia que se renova, estão a cargo de pessoas diferentes. Eis a cidade diante de nós, com suas vielas que se despenham morro abaixo, casas pintadas de vermelho-sangue, amarelo-dourado, azul-rei, pátios barulhentos formigando de crianças seminuas; pode-se assegurar que a qualquer momento numa dessas ruas, numa dessas casas, no fundo de um dêsses pátios, uma filha de santo está em vias de cumprir seus deveres religiosos; cada dia é uma que o faz, de acôrdo com o *Orixá* que possui. Podem se conhecer umas às outras, podem se ignorar; podem habitar no mesmo bairro ou em bairros diferentes: seus gestos não deixam de ser complementares. Pois necessitamos que tôdas as divindades nos sejam favoráveis e, para tanto, é preciso que cada santo tenha seu rebanho diligente de filhos que, no dia consagrado e para o bem comum de todos os descendentes de africanos, desempenhe exatamente os deveres do culto privado. Talvez nossa tentativa de querer encontrar uma ordem de distribuição dos *Orixá* ao longo dos dias da semana seja um pouco ridícula. Pois o que conta é unicamente

(100) P. VERGER teve a amabilidade de enviar, há alguns anos, uma série de fotografias do *pegi* particular de S..., ou mais exatamente, de seus múltiplos *pegi*, pois esta filha de Exú tinha, em seu *pegi* exterior, quatro Exú-ogun, isto é, quatro Exú de ferro (Exú sete espadas, Legba baba Buya, Elegbara, Exú Mulambambo), mas, sob o limiar da porta de entrada de sua casa, tinha também Vira, mulher de Exú. Exú Pavana estava atrás da porta e, na própria casa, enterrados no solo, tinha: Exú Intoto, Tibiriri come-fogo, Exú Tamanquinho e Exú Ligeirinho. Tôdas as segundas-feiras, devia cuidar de cada um dêles (pelo menos daqueles que eram do exterior da casa).

isto, esta complementaridade de gestos e de “obrigações” pessoais para o bem comum, a fim de que o conjunto de deuses fique satisfeito com os fiéis e lhes agradeça, enviando-lhes sua bênção. A ordem das adorações tem pequena importância; o que importa é que todos os deuses recebam, no fim de contas, o que lhes é devido. Eis porque cada dia certo número de *yaós*, de *ogans* e também de *babalaós*, etc., celebram seus *Orixá*, o *Orixá* correspondente àquele dia, de tal modo que cada qual faça suas oferendas numa data fixa, constituindo a semana, tôda ela, uma única e mesma adoração.

Mas além dos *pegi* individuais há, no *pegi* do *candomblé*, pedras que durante o *bori* ou a iniciação foram postas em relação com os membros da seita ou foram “feitas” ao mesmo tempo que êles. Por sua vez estas pedras, a fim de não perderem seu poder de encarnação, devem receber alimentos determinados. Uma série de cerimônias privadas tem lugar também no interior do *candomblé*, que poderia se estender como as outras ao longo da semana, mas que tende a se concentrar num dia determinado, geralmente a sexta-feira, em que se renovam as oferendas do *pegi*. É a cerimônia de *ossé* quando se trata de oferendas para Oxalá, Ogun, etc. — e de *amalá* quando se trata de oferecer a Xangô seu prato preferido de *quiabos*¹⁰¹. Neste caso de concentra-

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

O termo *ossé* (ose em yoruba) designa a semana ou o dia feriado. Não se deve confundir-lo com *oché* (ose) que designa o alimento. Existe na Bahia um mito especial para explicar a cerimônia dos *ossé* pelos *oché*. “Obatalá envia seus súditos através do mundo para ver qual seria o mais inteligente. Partem os *Orixá* com as mais belas roupagens, as insígnias reais. *Oché*, porém, que era muito pobre, não tinha senão um saco velho. Os deuses foram bem recebidos por tôda a parte, festins magníficos lhes foram oferecidos, mas a *Oché* não se dava senão os restos dos repastos, a cabeça, os pés, a ponta das asas. Roia o que podia, na soleira da porta que não se abria para êle, e metia os ossos no saco. Na volta, os *Orixá* relatam a Obatalá o que se passara. — Vocês foram todos bem recebidos e bem festejados, segundo afirmam; quero crê-lo, mas que provas me trazem ?

ção dos cultos privados num só dia, ou mais exatamente, num quarto de dia (de dezoito às vinte e uma horas), têm lugar: 1) consulta aos búzios para saber qual a filha de santo — filha de Yemanjá, filha de Oxossi, etc. — que deve ser encarregada de atirar fora as oferendas antigas, que os deuses já comeram; 2) segunda consulta para saber em que lugar devem ser jogadas: no mar, no meio de um caminho, no mato, etc.; 3) preparação das novas oferendas; 4) deposição das novas oferendas diante das pedras divinas, onde ficarão uma semana, até o *ossé* ou *amalá* seguintes. Não é tudo; uma vez por ano, escolhendo-se, bem entendido, o dia do *Orixá* que é o “dono da cabeça”, deve-se oferecer à divindade um sacrifício sangrento no interior do *candomblé*, pois o sangue, muito mais do que o alimento, é o princípio da vida, e as divindades não podem passar sem êle.

A importância das obrigações, assim como sua quantidade, varia, bem entendido, com o lugar que o fiel ocupa na seita. As filhas de santo têm mais deveres, por exemplo, do que os *ogans*. Uma filha de Xangô que conheço ia tôdas as têrças-feiras ao santuário passar a noite e preparar, na quarta-feira de manhã, os alimentos de sua divindade. Na primeira quarta-feira de cada mês, se desincumbia de uma “obrigação” maior e, no dia 29 de junho, finalmente, oferecia um sacrifício. Os *oba* não vão ao santuário tôda a semana mas sòmente uma vez por mês, e além do mais, oferecem o sacrifício anual. Finalmente, os *ogans* não têm que oferecer senão o sacrifício anual; nos dias de seus santos, fazem as oferendas no interior das próprias casas.

— Sòmente *Oché* podia afiançar a veracidade do que se narrava, abrindo seu saco cheio de ossos. Obatalá deu então seu lugar a *Oché*: — Será você o meu sucessor, todos os *Orixá* ficarão submetidos a você. — Daí por diante, no momento dos sacrifícios, para que êstes sejam accitos pelas divindades, a cabeça e os ossos devem ser apresentados” também. (VERGEN cita êste mito em “Première cérémonie d’initiation”, o. c.).

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

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

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

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

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

(103) G. GURVITCH, *La vocation actuelle de la Sociologie* — págs. 139-153.

(104) Com fundamentos míticos diferentes, nota-se efetivamente o parentesco das idéias que defendemos aqui, com as de M. GRIAULE: o tempo como imagem do mundo (*Dieu d'Eau*, págs. 121-140). Cf. também págs. 198-9 e pág. 227: “na fachada dos santuários de Binou, diz Ogotemméli, vêem-se as pinturas brancas do sol, da lua, das estrêlas, dos homens, dos animais, do material. Estas pinturas são permanentes. Elas ajudam constantemente o mundo a continuar”. É exatamente a conclusão que tiramos do nosso estudo sôbre o poste central — a sociedade como imagem, senão do tempo, pelo menos de um momento do tempo (*Ibid.*, págs. 63-81; assim como os caps. XXX e XXXI).

CAPÍTULO III

A ESTRUTURA DO MUNDO

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

Infelizmente, como notamos em nosso primeiro capítulo, os diferentes autores só se têm interessado pela hierarquia que vai do *babalorixá*, ou da *ialorixá*, até às *yauô*, aos *ogan* e às *ekedy*, no que concerne ao sacerdócio do *candomblé*. Alude-se ainda a outra espécie de sacerdotes, os *babalaô*, mas sem insistir no papel que desempenham, na sua importância, no lugar que ocupam num conjunto estrutural particularmente coerente¹. Não há dúvida de que êste modo de ver corresponde a fatos históricos seguros: os *babalaô*, que na África ocupam o primeiro lugar na classificação sacerdotal, diante da *opi-*

(1) Num artigo escrito em colaboração com P. VERGER ("Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador", *Revista do Museu Paulista*, VII, págs. 357-380), resumimos em três páginas tudo o que fôra escrito sobre a questão (págs. 357-359), que era muito pouco. Mais tarde, R. RIBEIRO, para o Recife, deu uma descrição das "práticas divinatórias" que ocorrem naquela cidade (o. c., págs. 84-97).

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

Quando iniciamos nossos estudos sobre o mundo dos *candomblés*, orientamos logo de saída a pesquisa para o lado dos *babalaô*, pois tinham sido negligenciados pelos etnógrafos que nos tinham precedido. A princípio, foi

(2) JORGE AMADO, “Elogio de um chefe de seita”, *O Negro no Brasil*, págs. 325-8.

(3) E. CARNEIRO, *Candomblé da Bahia*, págs. 101-4.

simples curiosidade de africanista que não quer refazer o que já foi feito, e bem feito, antes dê-lo, mas que deseja desbravar terrenos virgens. Mas a colheita de dados ia transformar a própria imagem que formávamos do mundo dos *candomblés*. Em primeiro lugar, notamos que a luta entre *babalorixá* e *babalaô* ainda não estava terminada; os *babalaô*, pelo contrário, tinham o sentimento de sua superioridade: “O *babalorixá* não se ocupa senão de um único *candomblé*, o *babalaô* tem a seu cargo vários *candomblés*, e em todos êles nada pode ser feito sem que o *babalaô* tenha sido consultado”. O mesmo informante me dizia também: “Formamos uma maçonaria, há trinta e três graus de *babalaô*, de um a trinta e três; sim, digo-lhe que nossa religião é realmente uma maçonaria”⁴. Nada afirmo sôbre êste número 33, que nunca pude verificar. Mas o que descobri mais tarde é que êste *babalaô* era na realidade um colhedor de ervas. Por outro lado, os artigos de Frikel ligavam o culto dos mortos a uma das funções dos *babalaô*⁵. Não há dúvida de que é preciso não confiar muito, nem nos informantes de Frikel, nem nas interpretações a que êle chega, baseado em falsas informações. Mas a respeito tivemos pelo menos confirmação indireta de tal ligação em velhos artigos de jornal, que contavam uma busca de polícia na casa dos mortos da ilha de Itaparica e a prisão de seu proprietário, chamado *Alaba*⁶. Ora,

(4) A respeito de hierarquia de *babalaô* entre os Yoruba, ver A. RAMOS, *Antropologia Brasileira*, I, n.º 345 (segundo ELLIS); B. MAUPOLL, *o. c.*, págs. 141-143; DENNET, *Nigerian Studies*, cap. XV, pág. 152; FROBENIUS, *Mythologie de l'Atlantide*, págs. 250-2, etc. Muitos dos sacerdotes tinham o nome citado no plural, e por isso não podemos saber se ao todo chegaríamos ao número 33. No Rio, a mesma idéia de uma confraria hierarquizada de *babalaô* é encontrada (JOÃO DO RIO, *o. c.*, pág. 15). Em Cuba, existe a hierarquia (*Egguio, Babalaô, Ohio*) e mesmo a idéia da superioridade dos *babalaô* sôbre os *babalorixá* e *ialorixá*. (L. CABRERA, “Eggue”, *Rev. Bimestre Cubana*, LX, págs. 54-55).

(5) FRIKEL, “Die Seelenlehre des gège und der Nagô”, *Santo Antônio*, XIX-XX, págs. 208-9.

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

esta designação é dada na África ao primeiro *babalaô* de Ife e “quando Alaba deixou esta vida, foi substituído. Todos os sucessores tiveram o título de Alaba”⁷.

Não tínhamos, porém, senão um ponto de partida. À medida que a pesquisa prosseguia, descobríamos diversos *Alaba*, um como divindade (citado por João do Rio); outro como o segundo filho, depois do nascimento dos Gêmeos (citado por E. Carneiro) e é possível, por conseguinte, que os termos variem de acôrdo com a acentuação que tiverem. Por isso não podíamos confundir numa única “maçonaria” todos os sacerdotes existentes fora do *candomblé*. P. Verger nos escreveu a êsse respeito: “Existe *Alàgba*, que significa um velho, termo de respeito muitas vêzes dado ao *Babalawo*”. Dêsse modo, prosseguindo nas pesquisas, acabamos achando que a função tríplice: adivinhação, colheita de ervas, culto dos antepassados, acarretava não apenas um, mas três sacerdócios, que se acrescentam ao sacerdócio do *babalorixá*. Falando do ritual de iniciação, dizia efetivamente um de nossos informantes: “Antes de começar a iniciação, é preciso consultar Ifa para saber qual o santo a que se pertence, e esta é a função do *babalaô*. Então a filha de santo entra no *candomblé* e é o *babalorixá* que a “faz”. Mas, para fazê-la, precisa lavar-lhe a cabeça com as fôlhas da divindade, e é o *babalosaim* o encarregado da colheita, sendo também necessária a permissão dos antepassados, que é pedida pelo *babaogê*”. E ajuntava mais: “O *babalorixá* necessita do *babalaô*, do *babalosaim* e do *babaogê*; nada pode fazer sem êles. O *babalorixá* não é senão o chefe de um terreiro e de um grupo de filhas de santo”. Tais palavras confirmavam as primeiras informações recolhidas. Elas traçavam o esquema sacerdotal dos africanos da Bahia, que ultrapassa os limites dos terreiros enquanto santuários autô-

(7) B. MAUPOIL, o. c., págs. 35-8.

nomos. No entanto, nada nos dizem sôbre a questão de constituírem as três espécies de sacerdotes, os que se ocupam da adivinhação, das fôlhas e dos Eguns, uma só e mesma sociedade, uma “maçonaria” hierarquizada, composta de estratos de funções superpostas. Teria o *babalosaim* que conhecemos (e que já morreu) sido levado a se inserir na hierarquia dos *babalaô* impellido pelo desejo de ficar acima dos *babalorixá*, procurando assim, na luta dos sacerdotes pelo *status* social mais alto, se apoiar no conjunto de todos os sacerdócios existentes fora dos terreiros, seguindo o ditame de que a união faz a fôrça? Ou sua afirmação corresponderia a uma realidade sociológica? Efetivamente, os *babalaô* da África têm a seu lado assistentes encarregados da colheita das “fôlhas” indispensáveis aos sacrifícios de Fa e que entram, por isso, para o seu grupo sacerdotal⁸. Não estamos atualmente em estado de responder a esta questão. Mas, formem ou não os outros sacerdotes existentes, além dos *babalorixá*, uma única “maçonaria”, não deixa de ser verdade que na Bahia, do ponto de vista funcional, há quatro espécies de sacerdócios:

os *babalorixá* (ou *ialorixá*) que presidem ao culto dos *Orixá*;
 os *babalaô* pròpriamente ditos, que presidem ao culto de Ifa;
 os *babalosaim* que presidem ao culto de Osaim, a “dona” das fôlhas;
 os *babaogê* que presidem ao culto dos Eguns.

Tal sacerdócio quádruplo corresponde a uma estrutura quádrupla do mundo, — deuses, homens, natureza, mortos. O objeto dêste capítulo é analisar a estrutura

(8) *Ibid.*, pág. 116: “Seu papel particular consistia em assegurar o culto de seu Fa pessoal, em consultar para a família e mesmo, se tiverem tal poder para a aglomeração que o cerca, *em recolher as inúmeras fôlhas que curam...*” E na pág. 374: “Os grandes Bokonô têm ao seu lado vários *Kpamegâ* que se encarregam de recolhê-las e de estudar-lhes as propriedades”. A mesma ligação existe em Cuba: “Il secreto de este gran orisha (Osaim) concierne al *babalawo*” (L. CABRERA, *El Monte*, pág. 100).

em questão, partindo de sua imagem simbólica, isto é, dos sacerdotes que presidem a cada uma destas quatro secções do cosmos.

1 — OS BABALAÔ

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

(9) R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 68.

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

Mas os Orixá só aparecem pessoalmente em casos muito graves. A cada instante, no entanto, é necessário saber o que desejam. E não se pode consultar constantemente o babalaô, principalmente quando se tem urgência de uma resposta. Existe, pois, um processo de adivinhação no interior dos *candomblé*, e nas páginas precedentes já vimos sua utilização pelo *babalorixá* ou um de seus assistentes, por exemplo no *obori*: é o processo que utiliza as nozes de kola (obi, ubi ou orôbo), divididas em quatro pedaços. Depois de consagrada a sala e realizadas orações, jogam-se os quatro pedaços no chão.

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

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

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

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

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

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

(11) R. BASTIDE e P. VERGER: "Contribuição...", o. c., pág. 362. São chamados "abertos" aqueles que têm a parte interna para cima, "fechados" os outros. O processo existe naturalmente no Recife com nomes semelhantes para as cinco possibilidades: *alafin-ar*, *tau-ar*, *meji* (que

O *babaláô* que no Brasil é também chamado às vêzes “vidente” (*Oluô*) mas erradamente, pois *Oluô* é um título hierárquico de certos *babaláô* e não uma designação geral, dispõe, entretanto, de dois processos que lhe permitem conhecer grande número de “palavras”: o colar de Ifa ou *kpelê* (*opelê*) e os búzios de *Exú* ou *edilogun* (*dilogun*). Como sacerdote de Ifa, o *babaláô* é o único que tem o direito de tocar no *opelê* ou nos côcos de dendê. O mesmo não se dá com o *edilogun*. Com efeito, um mito recolhido na Bahia explica como Elegba, que é outro nome de Exú, deu às filhas de Oxun a possibilidade de, além do *babaláô*, também tirarem a sorte com os búzios:

Ifa era um pobre pescador que vivia miseravelmente. Fêz um dia contrato com Elegba, comprometendo-se a lhe servir de escravo devotado durante 16 anos. Elegba enviou-o à floresta buscar coquinhos de dendê e ensinou-o a prepará-los para a adivinhação. Mas chegava tanta gente para consultá-lo, que Ifa teve necessidade de uma mulher que se ocupasse de sua casa; tomou uma *apetebi*, que não era outra senão Oxun. As pessoas que não conseguiam chegar a ver o próprio Ifa, pediam a Oxun que fizesse o favor de tirar a sorte para elas. Então Oxun se queixou ao marido de que não conhecia a arte de ler o futuro e, depois de muita insistência, Ifa tomou 16 coquinhos, preparou-os e pediu a Elegba que

significa metade em yoruba, único termo realmente diferente dos da Bahia, mas assaz lógico), *osaran*, *eku* (R. RIBEIRO, o. c., pág. 87). O processo é originário da África, onde se complica porque dois dos pedaços do *obi* são masculinos e os outros dois femininos, o que dá lugar a 10 possibilidades em lugar de cinco: 1 pedaço masculino aberto (*idara*, *iyara*): salvação, triunfo — 1 pedaço feminino aberto (*aje*): riqueza, dinheiro — 1 masculino aberto e 1 feminino aberto (*ejire*): amizade — dois masculinos abertos (*ako-oran*): crime, disputa, dificuldades (é o nosso *okanran*) — dois femininos abertos (*yeye-oran* ou *tabi ailagbara*): fraqueza — dois masculinos abertos e um feminino aberto (*akita*): sucesso depois de dificuldades — 1 masculino aberto, dois femininos abertos (*obita*): neutro — dois masculinos abertos, dois femininos abertos (*ofuntabi alafia*): bem-estar geral (é o nosso *alafia*) — nenhum aberto (*odi idimo*): impedimentos — quando caem em desordem uns por cima dos outros: confirmação da jogada precedente (Donald Epega, *The Mystery of the Yoruba Gods*).

respondesse por intermédio dêles às perguntas feitas por Oxun. Elegba aceitou de má vontade; e se hoje realmente responde às questões das *apetebi*, em represália persegue os filhos de Oxun com mais furor ainda do que os filhos dos outros Orixá¹².

Cada babalaô tem, então, perto de si uma mulher que é filha de Oxun, mas não de qualquer Oxun, pois cada divindade é múltipla; é preciso que seja da mais velha de tôdas as Oxun, Yaba Omi, só esta é que pode ser a *apetebi* do *babalaô*. Mas não nos enganemos: trata-se de uma sacerdotisa, de uma espécie de *babalaô* feminino e não da mulher legítima do *babalaô*¹³. Dizia-se mesmo antigamente que ela estava votada à castidade. Mas é evidente que a poligamia, que os negros conservaram no Brasil reinterpretando-a, naturalmente, em termos ocidentais de mulher legítima e de uma ou várias concubinas, pode tornar a *apetebi* uma das mulheres do adivinho¹⁴.

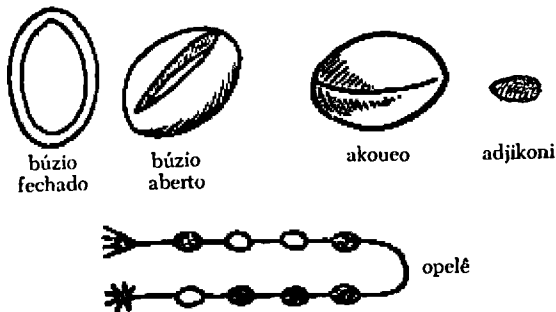
Certas *apetebi* e os *babalaô* de nível inferior utilizam somente quatro búzios, os quais, como os *obi*, podem

(12) Em Cuba o mito é diferente. Xangô foi o primeiro adivinho, mas passou sua tarefa para Ifa. Como, todavia, Elegba não tem o que fazer e disso se queixa amargamente, Xangô, para ocupá-lo, dá-lhe o lugar de porteiro de Ifa (é o contrário, pois, de nosso mito). Elegba percebe então que Ifa ganha muito dinheiro com a adivinhação; põe em prática a malícia e diz às pessoas que vêm consultar que Ifa não está. Ifa, espantado de não ver entrar mais ninguém, interroga Elegba: “— Como é possível que ninguém me venha ver?” “— Tem vindo gente, mas não tenho deixado passar”. Assim Ifa foi obrigado, para que Elegba abrisse a porta aos pedintes, a lhe dar três búzios: “— Dou a você três letras — Odu — para que você adivinhe com elas”. A cena se repete muitas vezes e Elegba vai obtendo assim até 16 búzios. Oxun, que é a dona do ouro, ofereceu em seguida ouro a Elegba em troca de cinco búzios, para ela também poder “falar” e Elegba deu-lhos. (L. CABREIRA, *o. c.*, págs. 83-5.)

(13) É por isso que E. CARNEIRO, *o. c.*, págs. 101-4, declara que podem existir *babalaô-femininos* e cita na Bahia, entre outras, Emília de Oxun e Cecília (da rua da Liberdade). Na realidade, não pode haver *babalaô* de sexo feminino; é pósto exclusivamente masculino. Os dois nomes citados (o de Emília de Oxun é particularmente significativo), são nomes de *apetebi*.

(14) Sôbre a manutenção da poligamia africana no Brasil, reinterpretada em termos ocidentais, ver sobretudo OCTÁVIO DA COSTA EDUARDO,

responder apenas sim ou não. As *apetebi* e os *babalaô* de grau superior utilizam de 16 búzios. Finalmente, certos *babalaô* têm um jôgo de 32 búzios. Todavia, as *apetebi* não têm o direito de ultrapassar as 16 “letras”, como se diz muitas vêzes no meio africano. Embora existindo búzios nas praias do Brasil, não são empregados na adivinhação. Esta só pode ser praticada com caramujos vindos da África e que no mercado são vendidos a alto preço. Cada búzio tem uma das faces quebrada, de maneira a apresentar um lado aberto e outro fechado. O adivinho sacode-os entre as duas mãos reunidas em concha e lança-os; segundo a maneira pela qual caem, lê-se a “palavra” formada. O jôgo mais utilizado é o de 16 búzios. Eis, com relação a êste, a lista das combinações possíveis e os significados peculiares à Bahia:



o. c., pois trata-se do exemplo mais nitidamente africano; o marido dá a cada uma das mulheres uma roça que ela cultiva e da qual vende a colheita em seu próprio benefício. Na Bahia, geralmente, cada mulher vive num bairro diferente, do mesmo modo que na África cada uma tem sua própria casa, em torno da do marido, indo êste visitá-las de tempos em tempos. A respeito da *apetebi* como concubina, encontramos fatos aná-

- | | | |
|----------------------------|-------------|---|
| 1 aberta | 15 fechadas | Nome do <i>odu</i> : <i>Okaran</i> : Exú fala |
| 2 abertas | 14 fechadas | Nome do <i>odu</i> : <i>Ejioko</i> : os Ibeji falam |
| 3 abertas | 13 fechadas | Nome do <i>odu</i> : <i>Etaogunda</i> : Ogun fala |
| 4 abertas | 12 fechadas | Nome do <i>odu</i> : <i>Orosun</i> : Xangô fala |
| 5 abertas | 11 fechadas | Nome do <i>odu</i> : <i>Oxé</i> : Yemanjá-Ogun falam |
| 6 abertas | 10 fechadas | Nome do <i>odu</i> : <i>Obara</i> : Yansan fala |
| 7 abertas | 9 fechadas | Nome do <i>odu</i> : <i>Odi</i> : Exú fala |
| 8 abertas | 8 fechadas | Nome do <i>odu</i> : <i>Ejtonilé</i> : Oxalá fala |
| 9 abertas | 7 fechadas | Nome do <i>odu</i> : <i>Osa</i> : Yemanjá fala |
| 10 abertas | 6 fechadas | Nome do <i>odu</i> : <i>Ofu</i> : Oxalá fala |
| 11 abertas | 5 fechadas | Nome do <i>odu</i> : <i>Owanrin</i> : Exú fala |
| 12 abertas | 4 fechadas | Nome do <i>odu</i> : <i>Ejila Seborá</i> : Xangô fala |
| 13 abertas | 3 fechadas | Nome do <i>odu</i> : <i>Eji ologbon</i> : Obetegunda fala |
| 14 abertas | 2 fechadas | Nome do <i>odu</i> : <i>Ika</i> : Oxunmarê fala |
| 15 abertas | 1 fechada | Nome do <i>odu</i> : (?) Obatalá fala |
| 16 abertas ou 16 fechadas: | | a jogada é nula, é preciso recomeçar. ¹⁵ |

No interior dos *candomblés* há filhas de Oxun; têm o direito de tirar a sorte com os búzios devido à sua filiação espiritual. Assim, o *edilogun* não é privativo dos

logos em Cuba: "El Babalawo, adendo de su mujer, por obligación debe tener en la casa a otra mujer que sera una hija de Oshun, parece que atienda al santo — la apestevi... Atigualmente, la mujer, que era la mujer de Oruja (ainda outro nome de Ifa) le estaba consagrada por toda la vida y no podia tener relaciones con ningun hombre; pero so era menester necessariamente que viviesse bajo el mismo techo del Babalawo. Eso si el Babalawo estaba obrigado a costear todos sus gastos; a veces, segun me informa algun viejo, eran mujeres casadas a quienes tocaba este honor que a veces implicaba el sacrificio... de abandonar a su marido. Que sucedia en la Apestevi y en el Babalawo, cuando el Babalawo tenia su mujer... acababa por meterla en su casa y harcia su concubina" (L. CABRERA, "Eggue...", *o. c.*, pág. 55, nota 6). Um texto recente de R. RIBEIRO mostra que fatos análogos se passaram no Brasil ("Novos aspectos do processo de reinterpretación", XXXI Congresso Internacional de Americanistas, págs. 481-6).

(15) R. RIBEIRO dá dois quadros análogos para o Recife (*o. c.*, págs. 88-90 e pág. 94), com os nomes seguintes: otubi ou imicau-du, mejí, ogunda-mejí ou ogunda-massa, ejila-lobo-male ou age-merila-age, oxé-

babalaô. Pode-se vê-lo praticado também no interior dos terreiros por *yauô* que pertencem a Oxun. O colar de Ifa, ao contrário, é privilégio dos *babalaô* unicamente e estes, para utilizá-lo, têm de se submeter a uma iniciação e aprendizagem especiais. Este colar ou *opelê* é composto de quatro metades de nozes de kola presas a uma cadeiazinha de ferro que se joga sobre a mesa de modo a cair formando um U cuja abertura fica colocada diante do adivinho (segundo o método yoruba que neste ponto se distingue do método dahomeano); as duas extremidades do U são de sexo diferente, e neste sistema yoruba, a extremidade masculina está à direita do *babalaô*, a extremidade feminina à sua esquerda. A diferença de sexo está indicada simbolicamente por um pequeno nó para o sexo masculino, por uma pequena franja de quatro a cinco pedacinhos de linha para o sexo feminino. As metades de noz ao cair apresentam ou os lados convexos, ou os lados côncavos, obtendo-se então 16 palavras ou *odu*. Antigamente existiam na Bahia, e talvez ainda existam hoje, pequenas pranchas de madeira ou *oponifa*, sobre as quais eram inscritos os *odu*, de acôrdo com o que mostrava o *opelê*: duas linhas para cada metade de noz caída sobre o lado côncavo, uma linha para a que caía sobre o lado convexo. Como existem dois lados, masculino e feminino, e quatro metades de nozes de cada lado, temos duas séries de linhas

tura, be-ofum ou obara-sheke, osatinico ou odi-kankan, ajanile ou ojonile, eji-bara ou asho-oja, obiurussum ou osa-tura, orishabe, elige-osheborá ou olokan-ile, opete-gunda ou etala-metala, obejoco ou odan-merila, obeonone ou ori-babo-baja. Vê-se que seis desses nomes coincidem com os nossos. No Dahomey, encontramos os nomes seguintes: jonko, guda, loso, sé, Abla, Di, Jyogôe, Sa, Fu, Wenle, Jila-Abola, Losololo, Osanlu-Ogbenjo, Olo-oba-egba, que se aproximam mais da nossa lista (Ch. Montell, "La divination chez les Noirs de l'Afrique Occidentale Française", *Bul. Et. Hist. et Scient. de l'A. O. F.*, XIV, 1931, págs. 27-9; L. TAUXIER, *Etudes soudanaises*, pág. 74; FRODENIUS, o. c., pág. 29; J. JOHNSON, *Loin Orisa Bibo*, pág. 32). — Em Cuba, os nomes respectivos são Okanasorde, Eyi Oko, Ogunda, Eji orosum, Oche, Obara, Odi, Eji onle, Osa, Ofun, Owhani, Ejila Chelora, Metanba (a lista não ultrapassa 13 abertos e 13 fechados), muito próximos, senão idênticos aos da Bahia (W. R. BASCOM, "Two forms of Afro-Cuban Divination", *XXIXth Congress of Americanists*, págs. 177-8).

que se marcam na prancha e que são lidas da direita para a esquerda. Está claro que esta marcação de linhas não é necessária em tôdas as cerimônias, não é obrigatória senão para quem quer fazer seu Fa pessoal ou *kpoli*. Quando se trata de uma consulta comum, o *babalão* se contenta em ler o *odu* sem escrevê-lo, pronunciando em voz alta seu nome e interpretando-o. Não vimos nunca na Bahia, sem dúvida por não têmos feito nosso *kpoli*, nenhum *babalão* escrever os *odu*; mas como é mais cômodo para a leitura desenhá-los do que descrevê-los minuciosamente, damos a título de indicação o quadro dos 16 sinais duplos.

- 1 — Direito: 4 metades de noz caídas sôbre o lado convexo
Esquerdo: 4 caídas do lado convexo: *Ogbe-meji*.
- 2 — Direito: 4 metades caídas do lado côncavo
Esquerdo: 4 caídas do lado côncavo: *Oye-Ku-meji*.
- 3 — Direita e esquerda: duas metades caídas sôbre o lado côncavo entre duas metades caídas sôbre o lado convexo: *Iwori-meji*.
- 4 — Dos dois lados, duas metades caídas sôbre a face convexa entre duas metades caídas sôbre a face côncava: *Ode-meji*.
- 5 — Dos dois lados, duas metades sôbre a face convexa, seguidas de duas metades sôbre a face côncava: *Irosun-meji*.
- 6 — O *odu* seguinte é inteiramente o inverso do precedente: *Dwonrin-meji*.
- 7 — Dos dois lados, meia-noz sôbre a face convexa e três sôbre a face côncava: *Obara-meji*.
- 8 — O inverso do precedente: *Okaran-meji*.
- 9 — Dos dois lados, duas meias-nozes sôbre as faces convexas, e uma sôbre a face côncava: *Oguda-meji*.
- 10 — O inverso da jogada precedente: *Osa-meji*.

ogbe-meji	Oyeku-meji	Iwori-meji	Odi-meji	Irosun-meji	Owonrin-meji	Obara-meji	Okaran-meji
Ogunda-meji	Osa-meji	Ika-meji	Oturuton-meji	Otura-meji	Irete-meji	Ose-meji	Ofu-meji

- 11 — De cada lado, uma meia-noz sôbre a face côncava, uma sôbre a face convexa, as duas últimas sôbre as faces côncavas: *Ika-meji*.
- 12 — O inverso da figura precedente: *Oturuson-meji*.
- 13 — De cada lado, uma meia-noz sôbre a face convexa, uma sôbre a face côncava, as duas últimas sôbre as faces convexas: *Otura-meji*.
- 14 — O inverso da figura precedente: *Irete-meji*.
- 15 — Dos dois lados, alternativamente, uma meia-noz sôbre a face convexa, e uma meia-noz sôbre a face côncava: *Ose-meji*.
- 16 — Dos dois lados, alternativamente, meia-noz sôbre a face côncava, meia-noz sôbre a face convexa: *Ofu-meji*.¹⁶

Êstes sinais estão colocados em certa ordem: os *odu* são considerados filhos de Ifa, nasceram uns após os outros e os mais velhos são tidos, por isso, como mais fortes que os mais jovens. A esta primeira observação é preciso acrescentar outra, tão importante quanto ela: é muito raro que as metades de noz dos lados direito e esquerdo caíam exatamente simétricas; os 16 *odu* que apresentamos são os *odu-meji*, mas podem se combinar entre si e formar assim até 256 figuras, da qual cada metade é uma das metades de um dos *odu-meji*; por exemplo, a parte direita do *opelé* pode formar uma das metades de Irete, e a parte esquerda, uma das metades de Irosun. Neste caso, é a metade mais forte do *odu-meji* que vence; no exemplo que acabamos de dar, seria o Irosun, que tem o n.º 5, enquanto Irete tem o n.º 14

(16) O colar de Ifa parece ter desaparecido completamente do Recife (R. RIBEIRO, o. c., pág. 96). Em Cuba, encontramos para os 16 *odu* os nomes seguintes: Ogbe, Ojeku-meji, Iworo-beji ou Igborimeji, Odi-meji, Irosun-meji, Agbani-meji, Obara-meji, Okanlan-meji, Ogunda-meji, Osa-meji, Ika-meji, Oturupon-meji, Otura-meji, Irete-meji, Oche-meji, Ofun-meji (W. R. BASCOM, o. c., pág. 173) — Para a África, ONADALE EPEGA, *The mystery of Yoruba Gods*, págs. 12-14; R. E. DENNET, o. c., págs. 149-50. Cf. para o Dahomey, MAUPOIL, o. c., pág. 414. São, com pequenas alterações, os mesmos termos que em Cuba e no Brasil.

e é, por conseguinte, muito mais jovem. Vê-se que o modo de proceder na Bahia não apresenta teoricamente nada de muito difícil.

Mas, isto pôsto, cada *odu*, simétrico ou complexo, tem um significado diferente; está ligado a certos sacrifícios que o consulente deve fazer, e que variam em importância e composição de sinal para sinal¹⁷, e também a todo um conjunto de históriaszinhas que mítica-mente explicam o significado, fasto, neutro ou nefasto, do *odu*. Isto é verdadeiro não apenas para os 16 sinais do *opelê*, como ainda para os 16 sinais do *edilogun* que apresentamos atrás. Dêsse modo, compreende-se que condição principal para o indivíduo ser *babaladô* é possuir boa memória. Mas, para auxiliá-la, conserva-se a lista dos sacrifícios e as historietas registradas em cadernos escolares, ao abrigo de olhares indiscretos. Tivemos um em nosso poder. Ora, é interessante notar que os mitos assim copiados são também encontrados em Cuba e na África¹⁸.

(17) R. RIBEIRO, *o. c.*, págs. 88-90, deu alguns exemplos desses sacrifícios para o *edilogun*.

(18) Naturalmente, os mitos são tão numerosos que é difícil encontrá-los todos em Cuba ou na África. Não que não existam, mas não possuímos senão algumas listas de historietas em Trautmann, Maupoil, Bascom, etc., faltando-nos sua totalidade. Reciprocamente, muitas das histórias encontradas em terra africana não são encontradas no Brasil; é possível que existam, mas até o presente escaparam aos observadores. Acontece, finalmente, que alguns mitos se desprenderam de seus respectivos *Odu* para viver vida independente. Damos alguns exemplos: a lenda do carneiro, chamada "A traição de Agbo", que R. Ribeiro dá como mito independente, ligado a Xangô e Yansan (*o. c.*, págs. 45-7) aparece na África como uma das lendas de *Odou Ogbe* (MAUPOIL, *o. c.*, pág. 588 e segs.). O mito do chapéu duplo de Exú, dado por FROBENIUS (*o. c.*, pág. 238) e VERGER (*Dieux d'Afrique*, pág. 183) é uma lenda do *odou Esa* (MAUPOIL, pág. 65). A história brasileira do *odu obara*, citada por R. RIBEIRO, *o. c.*, págs. 94-95, se encontra em Cuba mas destacada da adivinhação (LYDIA CABRERA, *o. c.*, págs. 354-6) e existe também na África, onde o inhame substitui a cabaca, ligada ao *odu Abola-meji* (MAUPOIL, pág. 489). A história do *odu osho-ogunda*, de R. RIBEIRO, *o. c.*, págs. 84-5, está próxima da do *odu Yeku-Medji* de MAUPOIL (pág. 451), exceto que a teia de aranha está num galho de árvore em lugar de estar num buraco. Pode-se também comparar a história do *odu osatinico* (R. RIBEIRO, págs. 90-3) com a história de *Sa-medji*, (*La Diolation à la Côte des Esclaves et à Madagascar*, págs. 66-7), embora aqui as diferenças sejam maiores do que no caso precedente.

Tais são os quatro processos principais de adivinhação dos africanos da Bahia, resumidos brevemente. Sòmente os dois últimos pertencem aos *babalaô*, embora os *babalorixá* tentem usurpar-lhes hoje o *edilogun*. É verdade que, mesmo conseguindo os *babalorixá* obter vitória neste domínio, os *babalaô* continuariam únicos detentores do colar de Ifa. Infelizmente, êstes apresentam atualmente tendência para abandonar Ifa por Exú, o *opelê* pelo *edilogun*. Os informantes que pude interrogar a respeito dêste estranho enfraquecimento de Ifa deram-me duas razões diferentes mas não contrárias: a primeira é que o sacerdote de Ifa deve obrigatòriamente formar, antes de morrer, um aprendiz em sua arte; senão Ifa condenar-lhe-á a alma a errar em tórno da terra, sem poder se reencarnar nem encontrar descanso; ora, é difícil hoje encontrar alguém que queira consagrar sua vida a Ifa... A segunda razão que, como se vai ver, longe de se opor à primeira, ao contrário explicaria aquela amarga constatação final, é que quanto mais se sobe na hierarquia sacerdotal, mais numerosos são os tabus que manietam as pessoas; as obrigações ou as proibições concernentes aos *babalaô* que trabalham com os *opelê* são muitíssimo mais rigorosas do que as dos *babalaô* que se contentam em trabalhar com 16 ou 32 búzios; ora, hoje em dia os jovens querem gozar a vida e, uma vez que os búzios respondem tão bem quanto o colar de Ifa, os *babalaô* de nossa época, para evitar carga que se tornou pesada demais para seus ombros, preferem não trabalhar senão com o *edilogun*.

Sòbre o culto de Ifa paira, pois, ameaça de desaparecimento, embora subsista ainda na Bahia.

Mas, trabalhem os *babalaô* com Ifa ou com Exú, devem obedecer em suas jogadas a certo número de regras que nos resta agora definir. Primeiramente, a consulta não pode se realizar em qualquer lugar. Tor-

namos a encontrar aqui o espaço sagrado, com o qual já nos tínhamos deparado no *candomblé*. Toda casa de *babalaô* contém, afora os aposentos da habitação, um quarto especial no qual Ifa ou Exú são interrogados. Não é tudo; neste cômodo já consagrado por sua função e muitas vezes pela sua ornamentação, há um lugar que apresenta como que um grau mais alto de santificação, é a mesa sôbre a qual são atirados o colar ou os búzios. Pode ser uma pequena bandeja de palha trançada, bem chata, com os bordos ligeiramente revirados, ou então uma grande mesa formando um círculo constituído pelos colares dos deuses (o primeiro, o mais exterior, de Xangô, o segundo de Oxalá, o terceiro de Ogun e o quarto, o mais interior, composto de tôdas as côres para todos os outros *Orixá*): o *opelê* ou os búzios devem cair no interior dêste círculo “encantado”.

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

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

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

(19) Dois exemplos de consulta são, no entanto, descritos de modo concreto em nosso trabalho feito em colaboração com PIERRE VERGER: a sessão de *opelê* na casa de Boji, na Bahia (págs. 368-374), a sessão de *edilogun* na casa do *babalaô* VIDAL (págs. 374-378). Para que a comparação fôsse possível, escolhemos o caso de um consulente que perguntava que nome tinha o santo de sua cabeça.

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

3) antes de começar, o *babalaô* coloca os búzios em participação com o consulente, tocando ou com os búzios, ou com o colar, sucessivamente a testa dêste último que é a sede do *ori* ou espírito, o coração que é o centro da personalidade, e as duas mãos que seguraram os búzios ou a pedra, pois êstes devem responder de acôrdo com a vontade de Ifa ou de Exú;

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

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

ça-se uma segunda e mesmo uma terceira jogada²⁰. A maneira de proceder do *babalaô* com o *edilogun* é semelhante.

Mas por que certas respostas podem ser ambíguas? É que a resposta do *odu* é dada pelo conjunto de mitos, de lendas ou de historietas a êle referentes, sendo preciso interpretá-las de acôrdo com o sentido da pergunta formulada. Ora, um engano é possível nas interpretações; a obrigação do *babalaô* é, pois, pedir sempre uma ou duas confirmações, de modo a estar seguro de que não se enganou. Sua responsabilidade de adivinho está em jôgo, e êle tem consciência dos deveres de seu cargo. Compreende-se, também, porque se diz algumas vêzes que não é suficiente ter boa memória para ser bom *babalaô*, pois outra qualidade, a intuição, se exige dêle também. Esta intuição, êle a demônstra na leitura do *odu*, no modo pelo qual tira uma conclusão dos mitos, conclusão aplicável ao caso particular que tem de resolver.

2 — O BABALOSA IM

O *babalaô* trabalha ou para os indivíduos, em caso de doença, de casamento, de viagens, etc., ou para a coletividade: os búzios são lançados a cada dia que começa, e a vida do *candomblé*, no transcurso das 24 horas que se seguem, será inteiramente determinada pelo *odu* que saiu²¹. Assim é êle muitas vêzes levado a aconselhar ou, melhor ainda, a ordenar aos assistentes banhos

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

(21) R. RUBERO, o. c., pág. 114.

de fôlhas, remédios vegetais, isto é, passa do culto de Ifa para o culto de Ossaim. Como diz Lydia Cabrera, o *babalaó* “no esta seguro” sem seu Exú e sem seu Ossaim²². Aliás, uma das lendas africanas que acompanham os *odu* ensina que o *axé* se fêz conhecer a Ifa e lhe explicou como proceder com as ervas para tornar seus atos eficazes²³.

No entanto, *babalorixá* e *ialorixá*, por sua vez, não podem dispensar as ervas sagradas. Vimos já a importância dos banhos de fôlhas no ritual de iniciação. Estes, conforme o *Orixá* a que se pertence, são tomados dentro ou fora de casa, uma vez que existem *Orixás* do “ar livre” e *Orixás* que vivem no *pegi* interior do santuário²⁴. O batismo dos tambores, a oferenda de alimentos que lhes é feita uma vez por ano, requerem igualmente o preparo de um banho ou lavagem especial de fôlhas maceradas²⁵. E até as *yauó*, em sua existência cotidiana, são obrigadas a recorrer à virtude das ervas; uma vez por semana, no dia consagrado ao “dono da cabeça”, tomam um banho em cuja composição entram fôlhas especiais pertencentes ao respectivo *Orixá*, o *banho de amasin*, isto é, de purificação²⁶.

Tudo nos leva, pois, à mesma conclusão: de que é primordial a importância das “ervas” na vida dos africanos do Brasil. E poderíamos repetir, para a Bahia, o que Frobenius diz dos Yoruba da África: “É unicamente de Osseni (o nosso Ossaim) que emana a fôrça mágica que vivifica os homens e os deuses”²⁷. Frobenius, todavia, interpreta o sacerdote de Ossaim como um

(22) L. CARRERA, o. c., pág. 96.

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

(24) CLOUZOT, o. c., pág. 146.

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

(26) Informações pessoais.

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

feiticeiro e é exato que também na América o conhecimento das ervas — aquelas que envenenam, aquelas que despertam o amor nos corações rebeldes — teve como resultado a ligação do culto de Ossaim com a feitiçaria. Tanto mais que na luta dos escravos contra os senhores brancos o veneno era instrumento facilmente empregado; além disso, as negras, querendo melhorar seu *status* social tornando-se concubinas dos brancos, utilizavam também filtros de amor. Os próprios senhores de engenho e fazendeiros, no declinar da existência, esgotados pelos excessos amorosos de sua desenfreada poligamia, pediam muitas vêzes aos negros de suas roças, que conheciam o segrêdo das ervas, afrodisíacos que lhes despertassem os sentidos. Isto pôsto, não deixa de ser verdade que a virtude das ervas não é virtude mágica e sim fôrça de natureza religiosa e que o *babalosaim*, mesmo se nalgumas circunstâncias tende para a feitiçaria, não é feiticeiro, é sacerdote, e é como sacerdote que vamos estudá-lo.

Todos os autores que, pouco ou muito, se ocuparam com o culto de Ossaim, estão de acôrdo em reconhecer sua importância. Artur Ramos observa, por exemplo, que na África os sacerdotes desta divindade fazem parte da primeira categoria sacerdotal, ao lado dos *babalao*, bem acima dos sacerdotes dos outros *Orixá*²⁸. Manoel Victorino dos Santos, na conferência que fez no Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, onde falou em nome dos membros dos *candomblé*, declarou: “tôdas as ervas são mágicas”, querendo dizer com isto que tôdas elas têm uma virtude cujo conhecimento é indispensável na conduta dos *candomblé*²⁹. Quando Clouzot firma um pacto com um *babalorixá* a fim de poder assistir às cerimônias de iniciação, deve em contraposição “não pro-

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

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

curar desvendar o segrêdo das ervas”³⁰. E já citei várias vêzes a frase de um de meus informantes: “Todo o segrêdo do *candomblé* reside em suas ervas”³¹. Se algumas divindades, como Xangô de Ouro, não descem mais hoje, é porque as ervas que lhes permitiam se encarnar na cabeça dos fiéis não são mais encontradas.

Dispomos, infelizmente, de poucas informações a respeito, justamente porque estamos tocando no “segrêdo” do *candomblé*; os sacerdotes se calam quando a questão é abordada. Faltam-nos informações circunstanciadas até sôbre o que é “público” no culto de Ossaim, pois os africanistas, não sei porque razão, nunca mostraram muito interêsse pela curiosa figura dêsse deus. E quando falam a seu respeito, os textos, além de muito curtos, contêm erros que os tornam inteiramente inutilizáveis. Artur Ramos, por exemplo, apresenta numa das fotografias a insígnia de Ossaim (um ferro com um dos lados pontudo para poder ser fincado na terra, e que traz na outra ponta um passarinho cercado de sete ramos) como sendo a de Exú, levado a êsse engano sem dúvida pela designação de Exú como “Exú dos sete caminhos”³². Manuel Querino aproxima Ossaim, que escreve “Ossohe”, de um espírito ameríndio, o Caipora, porque tanto um como o outro não têm senão uma perna³³. Nada há a reparar se se trata apenas de simples comparação entre duas mitologias; mas se Manuel Querino quer dar a entender que os negros adotaram o mito do Caipora, então o êrro é manifesto³⁴. Ou mais exa-

(30) CLOUZOT, *o. c.*, pág. 184.

(31) R. BASTIDE, *Imagens...*, pág. 54 em nota; “O segrêdo das ervas”, *Caderno da Bahia*, 5, (1950), págs. 1-2; “Medicina e magia nos candomblés”, *Boletim Bibliográfico*, XVI, págs. 24-8.

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

(33) MANUEL QUERINO, *o. c.*, pág. 48. Sôbre o caipora, ver L. DA CÂMARA CASCUDO, *Geografia dos Mitos Brasileiros*, págs. 129-138.

(34) A. RAMOS, *O Negro Brasileiro*, págs. 158-9, e L. DA CÂMARA CASCUDO, *Dicionário do Folclore Brasileiro*, pág. 455, interpretam Querino desta maneira.

tamente, a identificação das duas divindades pernetas não tem lugar senão nos *candomblés* bantos³⁵, é desconhecida nos *candomblés yoruba*³⁶. Compreende-se certamente que os não iniciados possam confundir duas divindades que apresentam certo número de caracteres comuns. Mas se Ossaim não tem senão uma perna, não é devido a uma corrupção e assimilação com o Caipora; é simplesmente porque incorreu um dia na cólera de Xangô e, no decorrer da luta, perdeu uma perna (em Cuba, além disso, perdeu também um olho e um braço). Os autores que citam Ossaim interpretam-no como o deus da medicina³⁷; não é errado, mas a medicina não constitui senão um dos atributos desta divindade. Como já dissemos, êle preside a todos os rituais em que o emprêgo das ervas é indispensável — iniciação, banhos de purificação, etc. — e portanto seria melhor encará-lo como o dono das ervas e das plantas, a divindade da vegetação, antes do que da medicina.

Como Ifa, Ossaim também não se encarna. Seu sacerdote, *babalosaim* ou *olosaim*, dá mesma forma que o *babalaô*, não conhece o transe; é antes de tudo aquêlê que se encarrega da colheita das ervas. Mas as ervas não são colhidas em qualquer lugar e de qualquer jeito, e êste é ainda um dos elementos que distingue o *babalosaim* do simples curandeiro. Manuel Querino faz rápida referência a êste ritual da colheita quando fala nas cerimônias de iniciação: "Uma pessoa entendida e de confiança", escreve êle (na realidade, trata-se do nosso

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

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

(37) A. RAMOS, segundo F. ORTIZ, *Los Negros Brujos*, pág. 143.

babalosaim), “que esteja limpa de corpo”, (isto é, que não entreteve relações sexuais na noite anterior), “se dirige ao local levando *oubi* e pimenta da Costa na bôca, mastiga-os e assim triturados, atira-os sôbre a vegetação do campo; depois, dança, canta e coloca no chão qualquer quantia em dinheiro”³⁸. A descrição permanece válida, mas precisa ser completada.

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

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

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

(38) M. QUERINO, *o. c.*, pág. 69.

(39) A mesma idéia existe no catimbó, religião de origem indígena: L. DA CÂMARA CASCUDO, “Notas sôbre o catimbó”. *Novos Estudos Afro-Brasileiros*, pág. 88. Para a Bahia, cf. CLOUZOT, *o. c.*: “É preciso sempre que as ervas sejam selvagens e colhidas no mato”.

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

Axé di Ogun níká
di Ogun panà
eu arei meu axé.

e para as de Omolú:

Axé di Omulú omam
di Omulú obetam
eu arei meu axé... etc.⁴⁰

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

(40) ONEYDA ALVARENGA, *Melodias registradas por meios não-mecânicos*, págs. 362-6, e comentário págs. 360-2. Notar que, segundo o informante Antônio Romão, “não se tira o axé de Oba” e que “Exú não possui tais cantos. Quando alguém vai colhêr a fôlha de carrapateira, canta:

Exú quem qué,
Alá tópa.”

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

para a colheita desta ou daquela planta; mas êsse ponto não ficou bem esclarecido em minhas palestras com os *babalosaim*.

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

O *babalosaim* não se limita a colhêr as ervas, encarrega-se ainda de seu preparo. No entanto, enquanto dispomos para Cuba ou Haiti de boas descrições de como são confeccionados os “pacotes”⁴³, no Brasil nada sabemos a respeito. A única informação que possuímos é de que os cânticos dos *axé* também são entoados no interior dos santuários, que as filhas de santo entoam o cântico da planta e da divindade correspondentes, à qual pertencem; por exemplo, as filhas de Ogun cantam o cântico do *axé* de Ogun, as de Yemanjá o do *axé* de Yemanjá, etc.; e o côro de tôdas as filhas de santo reunidas responde em uníssono: *Axé biu axé meu axé mio*⁴⁴. Estas informações parecem indicar que o preparo das plantas dá lugar no Brasil, como nas outras partes da América negra, a cerimônias especiais. Mas não sabemos nem mesmo se esta preparação se faz ou não no

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

(42) J. BARBOSA RODRIGUES: “Poranduba Amazonense ou Kochiyamaraporandub”, *Anais Bibl. Nac. do Rio de Janeiro*, CIX, pág. 4.

(43) Sobre a preparação dos “pacotes” (Haiti), ou “Osaim” (Cuba), ver L. CABRERA, “Eggue”, o. c., págs. 110-111; L. MAXILIMLIEN, *Le Vodou haitien*, págs. 183-189.

(44) O. ALVARENGA, o. c., pág. 360.

pegi especial de Ossaim, pois Ossaim é “santo do ar livre”. A planta de candomblé que apresentamos mostra bem para a Bahia este *pegi* separado dos outros, em pleno campo. No Recife e em Pôrto Alegre, Ossaim (ou Ossanhe) me foi sempre indicado como uma das três principais divindades obrigatoriamente adoradas fora da casa principal; as outras duas são Exú (ou Bara) e Oxossi (ou Ode). Um de nossos informantes sublinhava que, para preparar os banhos e as lavagens, é preciso que a erva esteja *viva*. Eis porque, ajuntava, a dôs ervanários não pode servir, ela perdeu a fôrça... vendem-na “sêca”. É preciso também esfregá-la, espremê-la, triturá-la com as mãos, e não com um pilão ou outro instrumento; é preciso quebrá-la viva entre os dedos vivos.

Naturalmente, também, a preparação varia com a função que as plantas devem desempenhar. Já dissemos que para o ritual da iniciação são necessárias 21 espécies de ervas e que, para cada espécie, é preciso empregar 16 fôlhas. Este número de 16 pode ser insuficiente para dar lugar ao êxtase; duplicam-no então, ou triplicam-no, mas trata-se sempre de um múltiplo de 16. Outras vêzes, ao contrário, o êxtase é por demais violento; utilizam-se então outras espécies de fôlhas, encarregadas de atenuar a virtude das precedentes, de suavizar a selvageria do *Orixá*, desencadeada no corpo de seu cavalo. Para a fabricação das pedras, dos ferros, para a lavagem das contas, etc., só se empregam as fôlhas do santo que deve se encarnar na pedra, no ferro, ou que devem fazer participar o colar à fôrça da mesma divindade; por exemplo, se é uma pedra de Xangô que se quer “fazer”, ou se se lava o colar de contas vermelhas e brancas de um filho de Xangô, só serão utilizadas as ervas ligadas a Xangô, isto é, o quitoco, a manjerona, a nega mina, etc., e nunca as que pertencem a Oxalá, como a “neve branca”, ou as que pertencem a

Oxun, como o orêpêpê. Pode ser também que, como em Cuba, o número de plantas varie com a divindade, 5 para Oxun, 7 para Yemanjá, 8 para Obatalá, etc.⁴⁵. Finalmente, se o *babalosaim* foi chamado para cuidar de um doente com suas “ervas”, empregará outras espécies vegetais diferentes das que utiliza nos banhos de amasi ou na lavagem da cabeça. Os folcloristas brasileiros se interessaram muito pela medicina popular e publicaram diversos livros contendo listas de plantas medicinais; a cidade da Bahia não foi esquecida⁴⁶. Mas (salvo Luís da Câmara Cascudo e Gonçalves Fernandes para o catimbó, que escapa ao objetivo de nosso trabalho, dadas suas origens ameríndias), todos partiram das informações dadas pelos ervanários e outros comerciantes. É muito possível que algumas dessas plantas medicinais sejam conhecidas dos *babalosaim*; é mesmo verossímil que os sacerdotes de Ossaim forneçam ao mercado da Bahia plantas que vão colhêr no mato e cuja virtude e modo de emprêgo conhecem (tisanas, pomadas, cataplasmas, etc.). Mas mesmo no caso de se confundirem as plantas dos ervanários e as dos *Olosaim*, as duas formas de medicina não se identificam; a primeira é empírica, a segunda é religiosa.

Que fôlhas são essas ?

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

(45) L. CABRERA, *o. c.*, pág. 109.

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

des diferentes⁴⁷. Voltaremos mais adiante a algumas destas plantas; por enquanto, contentamo-nos em oferecer a lista por ordem alfabética:

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

Alevante — ver *Bradamundo*.

Alfavaquinha, ?, serve para os banhos de *amasi* dos filhos de Oxun. Segundo outros informantes, serve também para lavar as pedras de Oxossi.

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

Aroeira — *Schinus Aroeira*, Vellozo. Planta consagrada a Ogun. Utilizada também contra o reumatismo, o artrismo, a sífilis.

Ariorô, ?, em Pôrto Alegre, planta consagrada a Exú, terreiros oyo.

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

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

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

(48) L. CABRERA, *o. c.*, págs. 306-319.

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

- Bananeira*, *Musa paradísica*?, suas fôlhas são utilizadas na fabricação dos Exú em Pôrto Alegre. Em Cuba, a bananeira-plátano é uma árvore de Xangô.⁵⁰
- Betis Cheiroso*, *Piper Eucaliptifolium*, Rudge. Pertence a Xangô e a sua mulher Yansan. Indicações terapêuticas: sudorífero, estimulante, febrífugo.
- Bredo de Sto. Antônio* ou *Pega Pinto*, *Boerhavia hirsuta*, Wedd. Pertence a Oxossi. Indicações terapêuticas: anasarca, febres intermitentes.
- Caicara*, *Croton*, *Euphorbiacea*. Planta consagrada a Oxossi. Indicações terapêuticas: dermatoses.
- Cajarana*, ?, planta consagrada a Ogun, no Recife.
- Canela de Velho*, *Miconia Albicans*, Trin. Planta consagrada a Omolú. Indicações terapêuticas: perturbações digestivas.
- Carrapateira* (óleo de), *Carica papaya*. Em Recife principalmente, fabrica-se êste óleo com as sementes do mamoeiro para “fixar” Exú ou para regar o seu fetiche⁵¹. Do ponto de vista terapêutico, serve para a cura das adenites. Com estas sementes, são fabricados na Bahia uma espécie de rosários que fazem secar o leite das mulheres ou desaparecer os papos.
- Casadinha*, *Susp. Mikania*, composta. Planta consagrada a Omolú e também chamada vulgarmente Omolú. Indicações terapêuticas: perturbações estomacais.
- Caruru*, feito com quiabos, *hibiscus esculentus*. Nome africano: *Fetri*. Embora o caruru seja o prato preferido de Xangô, em Pôrto Alegre é relacionado com Exú. Propriedades terapêuticas: emoliente, laxante.
- Cipreste*, *Cupressis pyramidalis*. Consagrado a Nanan, que devido à sua avançada idade, tem relações com a morte⁵². Consa-

(50) L. CABRERA, *o. c.*, págs. 527-531.

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

(52) R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 47: “Nanan, a mãe de Abaluwaye, é uma deusa da água e tem relação com a Morte... O que a terra dá, ela também come”. Notei que nas cerimônias mortuárias religiosas dos negros da Amazônia, os únicos cânticos entoados são para Yansan que venceu a morte, Egun — e não Ogun, como já foi escrito, — e Nanan Buruku

grado aos mortos em Cuba. Propriedades terapêuticas: anti-
blenorragico.

Dormideira, esta flor vermelha é consagrada a Yansan, no Recife.

Espada de Ogun, *Sansevieria ceylanica*, Willd. Função religiosa:
banhos de *amasi* dos filhos de Ogun. Parece ser utilizada
também nos banhos de iniciação. Função terapêutica: diurética.

Erva Santa, *Peltodon* Ricano? Consagrada a Yansan, no Recife.

Fólha da Costa, também chamada às vêzes *saião*. *Pryophillum*
Piematum. Nome africano: *odudú*. Banhos de *amasi* dos filhos
de Oxun. Segundo outros, também para os filhos de Oxossi.
Utilizada para a lavagem da cabeça no ritual de “dar de
comer à cabeça”.

Fólha de Fogo, chamada algumas vêzes também *fólha de Yansan*.
Susp. *Tournefortia*, *Borraginea*. Banhos de *amasi* dos filhos
de Yansan. Consagrada também a Xangô. Indicações tera-
pêuticas: febrífugo.

Flor da Fortuna, ?, erva de Exú em Pôrto Alegre.

Gameleira, *Ficus doliaria*, Mart. É a árvore adorada sob o nome
de Irôko. No Recife, é relacionada com Nanán. Todavia, as
fóllhas da figueira comum são utilizadas na preparação dos
Exú em Pôrto Alegre. Acredita-se que estas fóllhas produzam
verrugas ou pústulas.

Guiné, *Petiveria Tetranda*, Gomes. Utilizada no ritual de inicia-
ção, para lavar as futuras *yauô*. As raízes servem para fazer
amuletos ou exorcismos.

Mal-me-quer, *Weddellia paludosa*. Consagrada a Oxun no Recife.
Indicações terapêuticas: cicatrizante, antisséptica, contra he-
morragias.

Manacó, *Brunfelsia Hopeana*, Hooker, *Solanaceas*. Consagrada a
Nanan em Recife. Depurativo, antilúético, contra os reuma-
tismos.

(O. ALVARENGA, *Babassué*, pág. 22). Cântico funerário para Nanán, *ibid.*,
pág. 123. Idem no Recife: cântico para Nanán numa cerimônia fune-
rária (VICENTE LIMA, *Xangô*, pág. 40). A respeito dos ciprestes, em
Cuba, ver L. CABRERA, o. c. págs. 374-8.

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

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

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

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

Orepêpê, ?, para os banhos de *amasi* dos filhos de Oxun.

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

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

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

Tapete de Oxalá, *Peltodon* sp. Labiaceas. Planta consagrada ao culto de Oxalá, como seu nome indica. Indicações terapêuticas: cefaléias, má digestão.

Uepêpê, ?, entra na composição dos banhos de fôlhas nos rituais de iniciação.

Velame, *Croton*, talvez *campestris*, Euphorbiacea. Pertence a Omolú. Um cântico recolhido por Edison Carneiro nos terreiros bantos faz alusão a esta planta:

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

E o A. acrescenta: "Informam-me os negros que *sanga*, *velame* e *mélunguê* são, respectivamente, as duas primeiras, plantas

medicinais, a última, o *velame* misturado com mel⁵³. Indicações terapêuticas: depurativo.

Olhos de Sta. Lúcia: *Croton Antiriphiliticum*. Planta que dá florzinhas azuis consagradas a Yemanjá. Indicações terapêuticas: oftalmia.

3 — A SOCIEDADE DOS EGUN

Durante muito tempo acreditou-se que o culto dos antepassados tinha desaparecido no Brasil, uma vez que a escravatura destruíra as estruturas familiares tradicionais. Nina Rodrigues declara que somente os negros que tinham vivido na África e tinham sido trazidos como escravos guardavam a lembrança de que as almas “formavam uma maçonaria em que as mulheres não podiam tomar parte e em que a alma aparecia e passeava pela cidade muito à sua vontade”, — declaração feita no primeiro livro que apareceu sobre os *candomblés*⁵⁴, — mas somente muito mais tarde foi reconhecida a sua sobrevivência na Bahia: “Em alguns destes *candomblés* funerários encontra-se ainda o *Egungun*, grotesca aparição da alma do finado. Não passa de uma farsa combinada entre os chefes e diretores de *candomblé* e pessoa de confiança que, vestida de longas roupas brancas, vem responder a invocações que em momento oportuno lhe são feitas. Nada mais curioso do que a ingênua credulidade dos circunstantes. Alguns me garantiram ter visto o morto comparecer à festa, em geral à noite, mas por vezes em pleno dia, comer, dançar e retirar-se como veio. É do mesmo gênero a aparição de *Orô*, que, entre nós, só existe nos terreiros mais afastados”⁵⁵. A descrição de

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

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

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

Manuel Quêrino é ainda menos definida: “Na véspera da missa de ano, à noite, o africano *medium* que não exercia outra função na seita, . . . colocava no chão uma bacia com água e a fôlha correspondente ao santo do morto, pronunciava algumas palavras cabalísticas que eram repetidas pelas pessoas presentes. Com um pequeno cipó batia três vêzes no chão, o que equivale a invocar o espírito do morto. Acudindo ao chamamento, o *medium* perguntava se o espírito fôra chamado por Deus ou enviado por alguém⁵⁶. Depois da resposta, o espírito fazia revelações, dava consultas e conselhos, ditava ordens para serem cumpridas”⁵⁷.

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

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

que é, mais ou menos, a fórmula empregada na África pelo próprio Egun, quando aparece, envergando sua tanga, a saudar um dos Grandes, um personagem importante, encostando no chão o seu espanta-môsa:

*Ishibo Aiyê Yojuba Ré.*⁵⁸

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

(57) M. QUERINO, *o. c.*, pág. 105.

(58) Carta de P. VERGER.

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

Todos êstes fatos e outros mais deveriam ter levado os etnógrafos a se interessar mais particularmente pelos Egun. Se não o fizeram, é porque a pesquisa se apresenta como particularmente difícil. Efetivamente, quanto mais avançamos em nosso estudo da hierarquia sacerdotal, mais nos chocamos contra a lei do segredo. O culto dos Egun pertence, na Bahia, à *Sociedade dos Egun*, e esta sociedade, aqui como na África, é uma "sociedade secreta". De duas uma: ou interroga-se exteriormente alguns dos membros, que não dão senão poucas informações e logo se refugiam no silêncio⁶⁰, ou então penetra-se na sociedade, mas fica-se prisioneiro da lei do segredo. A morte é a condenação de todos os que violam

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

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

os mistérios dos Egun⁶¹. De modo que até o momento não possuímos senão informações fragmentárias; uma descrição de cerimônia pública no Rio de Janeiro antigo⁶², as informações nem sempre exatas fornecidas ao P.^e Frikel⁶³, e duas descrições de *axêxê* com aparição de Egun⁶⁴.

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

Mas não terá esta sociedade outras funções? As grandes festas agrícolas nos países yoruba, a da plantação, a da “desconsagração” das primeiras colheitas, se fazem sempre com evocação dos Egun⁶⁵. Esta primeira função da bênção dos campos pelos antepassados e das oferendas das primícias aos mortos parece ter desaparecido na Bahia. Efetivamente, nesta cidade a grande festa dos Egun (*ogé-messé*, *ilé nhanga* ou *nibi egum anangua*) — que é uma cerimônia privada — tem lugar

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

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

(63) E. FRIKEL, o. c., pág. 206.

(64) JOSÉ LIMA, o. c., págs. 5-14; CLOUZOT, o. c., págs. 103-7.

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

no dia 2 de novembro, dia dos mortos, por sincretismo com o catolicismo.

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

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

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

A evocação da alma do morto ou da morta pode ter lugar no decorrer do *axêxê*, se se deseja saber as últimas vontades do defunto ou da defunta⁶⁸. Mas isto não em tôdas as “nações”. Há um provérbio africano que diz: “Oyó tem o culto egun, Egba tem o culto oro”⁶⁹. Não encontraremos, pois, aparições de Egun senão nas cerimônias funerárias das seitas descendentes de escravos nagô. Os Igexa, que ainda mais que os outros negros temem os mortos, apressam-se em expulsá-los para longe do terreiro. As seitas gêge ou dahomeanas ignoram igualmente esta evocação em seus *axêxê*, tanto mais que nos países de origem não possuem sociedades Egun-gun. Com mais razão ainda os terreiros banto. Eis porque nas descrições das cerimônias mortuárias igexa, gêge ou angola que possuímos ou às quais assistimos, os Egun

(66) F. ORTIZ, *Los bailes y el teatro de los Negros en el Folklore de Cuba*, págs. 348-355.

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

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

(69) PARRINDER, *o. c.*, pág. 157.

não apareciam⁷⁰. Aparecem, ao contrário, em *Opo-Afonjá*; mas os sacerdotes do santuário não podem realizar o ritual, o *candomblé* deve então apelar para um sacerdote especial, o da Ilha de Itaparica, onde se encontra o centro da sociedade dos Egun. A cerimônia tem lugar ao ar livre, à noite, sob a fronde verde das árvores, e constitui o fim do *axêxê* propriamente dito, isto é, tem lugar no 7.º ou 8.º dia. Começa pelo *padê de Exú*, a saudação à terra-mãe que as mulheres beijam e que os homens tocam com a mão, e continua com os cânticos dirigidos aos mortos, acompanhados pelos tambores. Os homens então se dirigem à *ilé-saim*, enquanto as mulheres ficam em seus lugares, pois é-lhes proibido penetrar na casa dos mortos. Terminadas as homenagens aos antepassados, os homens retomam seus lugares perto das mulheres e então soam gritos ora roucos, ora estridentes, que partem da câmara secreta: são os mortos que se erguem do seu sono e que falam. Em seguida, contidos pelos sacerdotes, deixam os Egun a casa, apresentando-se sob duas formas: alguns estão vestidos, materializados, são os Egun já “feitos”, “fixados”; outros têm a forma de vaga nebulosa, são os mortos que ainda não foram “doutrinados”, segundo a expressão consagrada. Vejamos a narrativa de uma testemunha:

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

(70) Igexa (R. BASTIDE, “L’axêxê”, o. c.); Gêge (EDMUNDO CORREIA LOPES, “Exéquias no Bôgum de Salvador”, *O Mundo Português*, 109, 1943, págs. 539-565; P. MÉTRAUX, “Axêxo em casa de Emilianiana”, citado por R. BASTIDE) — Angola (R. BASTIDE, “O ritual angola do *axêxê*”, o. c., págs. 88-97; CLOUZOT, o. c., págs. 99-100, comete um engano: não existe jamais estado de possessão nas cerimônias funerárias do Brasil).

(71) José LIMA, o. c., pág. 82.

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

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

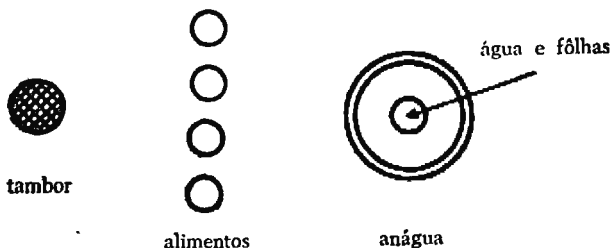
Na sala, tudo foi preparado; as pessoas estão de um lado, o lado oposto é reservado aos egun. O *bahasalá*, isto é, aquêle que chama e manipula os egun, tem na mão um bastão, o incha, e o coloca entre o lugar da assistência e o lugar dos egun, para que êstes não possam abandonar o local que lhes é privativo.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

Iodê-ô araê
olô dêô
babá jossanjurú

(cheguei, meu povo, etc.). Fabrica-se uma anágua (espécie de carcaça dura), e dentro põe-se água e fôlhas (verdadeira arte!) Diante dela, colocam-se os pratos com a comida. Durante êsse tempo, os tambores dos mortos são tocados como no *axéxe*, a festa dos mortos. O tocador de tambor, porém, deve manter-se muito afastado da anágua... Então aparece o espírito e fala, mas

fala em africano; move-se, é uma espécie de “vento”...
Dá-se também alimentos ao egun.

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



Acrescentemos que êstes Egun dos antepassados, que aparecem em Itaparica, têm a forma de *babá* (pais), trazendo nomes nagôs e trajes especiais. Frikel dá alguns dêsses nomes: “Cada um dos egun tem seu nome pessoal, diz Eduardo; mas todos trazem o título de *babá* — pai, por ex.: *babá quê-legbê*, *babá obô-là*, *babá alo-côtô*... etc. Em suma, êstes *babá* são os antepassados das linhagens, que já desapareceram. Em nossos cadernos, anotamos mais ou menos 20 dêsses pais. Mas existem muitos outros, tôda uma legião⁷³. Quanto ao traje, mais ou menos semelhante ao dos Egun da África, há dêle uma fotografia em *Dieux d’Afrique* de P. Verger (fotografia n.º 158).

(72) E. FRIKEL, o. c., pág. 206.

(73) E. FRIKEL, o. c., pág. 204.

Enfim, são os sacerdotes desta sociedade que estão encarregados de fixar os mortos em vasos de barro ou nos ferros que lhes servirão de última morada. Esta fixação se processaria da mesma maneira na África? Nada sabemos a respeito. Mas os vasos existem, colocados em cima de tábuas, em buracos da *ilé-saim*, ou simplesmente em cima do chão. E rende-se-lhes um culto, do mesmo modo que aos Orixá; alimentos lhes são oferecidos, regados com o sangue dos animais sacrificados.

Os indivíduos encarregados de desempenhar o papel de Eguns são, segundo a própria expressão deles, “iniciados” à sociedade em questão. Mas a iniciação é de tipo inteiramente diferente daquela que estudamos previamente, com o caso das *yauó*. Não consiste em aprender um comportamento, mas em aprender um “segredo”. Daí o nome de “maçonaria” tantas vezes empregado quando os homens conversam entre si a respeito dos Egun ou de Oro, a iniciação levando à posse de um saber esotérico. Todos os que conseguem responder às perguntas formuladas pelos chefes passam daí por diante a ser *oge*⁷⁵, *babaoge* ou *babaloge*, se se acrescenta, em sinal de respeito, para homenageá-los, o epíteto de *baba*, pai. A expressão *orioso* também é encontrada, sem que

(74) Carta de P. VERGER, de 26 de março de 1954: “Em Ketou, fui testemunha de uma cerimônia em que os 13 Egun de uma família, não identificados ainda, deviam ser fixados. Esta necessidade se impunha, pois o descontentamento com a negligência demonstrada por seus descendentes se tinha manifestado no incêndio da habitação principal da família. Os Egun da família, chamados *Aré* antes de sua identificação, são adorados numa câmara especial, *Odolé*. Os Egun anônimos, *Ara Orum* (gente do céu), são adorados em *Igbale*, e a sociedade Egun é disso encarregada. Houve danças durante 9 dias; os 13 mortos possuíram cada qual uma de suas descendentes e exprimiram, por seu intermédio, sua vontade e sua identidade”. E carta de 16 de abril de 1954: “Depois, cessados os transe, os mortos ficam para todo o sempre abrigados nas feiras de búzios, onde serão daí por diante reverenciados com maior etiqueta.”

(75) A expressão existe também no Recife. R. RIBEIRO, falando dos apelidos dados aos membros dos Xangô de Recife, escreve (o. c., pág. 124): “Nomes especiais como *Alaba*, para os eleitos de Ifá, *Oje-bá* para aquele que nasceu “quando as almas já tinham voltado” (entre 2 e 3

eu possa adiantar se se estende ao conjunto dos membros da sociedade, ou se só vale para aquêles que ocupam as posições mais elevadas.

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

Artur Ramos, num de seus trabalhos de juventude, parece falar da ação de certos sacerdotes do primeiro grupo, quando escreve que *Egun-ecutó* e *Echá-abicu* são respectivamente as representações masculina e feminina de fôrças desconhecidas — genésicas, — de que o *babalaô* (o feiticeiro) lança mão em suas práticas mágicas⁷⁶. Mas, mesmo se deixarmos de lado as identificações errôneas do texto, do *babalaô* e do *orige*, do *babalaô* e do feiticeiro, das fôrças desconhecidas e das fôrças genésicas, em nenhum outro encontramos os têrmos *egun-ecutó* e *echá-abicu*. E A. Ramos bem o percebeu, pois em obras posteriores não retomou esta afirmação, tendo encontrado o significado verdadeiro numa de suas últimas pesquisas: quando uma mulher vê morrerem todos os seus filhos pequeninos, o primeiro é chamado *abicu*, e diz-se que é êle que vem buscar os outros, “comendos”⁷⁷. Como se vê, estamos longe da sociedade dos Egun.

de novembro) e que por isso mesmo está apto a se tornar um *ogé* (“aquêle que tem o poder de invocar as almas”)....” No entanto, se no Recife a casa dos mortos se chama “Quarto de Balé”, concluiu-se então que o culto dos Egun estava aí entre as mãos de um descendente do sacerdote de Yansan, pois *Balé* era o nome desse sacerdote. FROBENIUS, *o. c.*, pág. 128).

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

(77) A. RAMOS, *Antropologia...*, pág. 349. Cf. L. CABRERA, *o. c.*, págs. 420-2.

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

O chefe está acompanhado pelo *alafi* ou *atafim* (a primeira expressão parece mais justa do que a segunda), que João do Rio denomina o “confidente” do *alagba*. Sua função permanece obscura. Parece guardar a porta da *ilé-saim*, sendo de certo modo o porteiro dos mortos. Todavia, o termo de “confidente” parece sugerir que desempenha também outro papel. Os mortos falam em língua africana, é nessa língua que dão ordens ou conselhos. A existência de um tradutor é, pois, indispensável para pôr em bom português ordens e conselhos. Se esta não fôr uma das funções de *alagba*, como é o caso na África, onde o *alagba* traduz a voz dos Egun, poderia muito bem ser a função de nosso *alafi*. Mas, nesse ponto, não nos aventuramos a sair do terreno da hipótese.

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

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

O *alagba* é seguido pelo *amuxam* e pelo *ala-te-orum*; o primeiro traz um chicote e o segundo, um prato. Jacques Raimundo, no seu dicionário de termos afro-brasileiros, dá boa definição do primeiro daqueles sacerdotes, que pode nos servir de ponto de partida: "personagem do culto de *Egungun*, à cuja guarda é confiado o chicote sagrado ou *ixã*. Do yor. *amushan*, aquêlê que traz ou utiliza o *ixã* (yor. *ishan*), o chicote listado de branco"⁸⁰. Como o *alagba* se serve do bastão, êste sacerdote serve-se do chicote para conduzir o *Egun*, assim como para fazê-lo vir à terra, se ainda não apareceu; para tanto, fustiga a terra com o *ixã*. No caso, não se trata de um instrumento de música, de uma espécie de bastão para marcar o ritmo dos cânticos por meio de batidas surdas e espaçadas; trata-se de um puro instrumento de invocação. Fernando Ortiz, que descreve longamente o *ixã* utilizado pelas sociedades secretas de Cuba, compara-o ao *chachará* ou *chacharé* do Brasil, formado efetivamente, como o *ixã*, por certo número de varetas ligadas umas às outras, e que é a insígnia de *Nanan Buruku*, assim como de *Babaluayé-Omolú*⁸¹. Mas a semelhança da forma não nos deve induzir em êrro, apesar de a ligação entre *Nanan* e a morte ser real. *Nanan* dança com seu *chachará* entre os braços, ninando-o com mãos trêmulas de mulher velha; o *chachará* não é então senão o símbolo do pequeno *Babaluayé* que acaba de nascer e que sua mãe *Nanan* procura adormecer. *Oneyda Alvarenga* observa que os *chachará* são da mesma família que os *paxoro* ou "vassouras"⁸². E êste é com efeito o

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

(81) F. ORTIZ, *Los Instrumentos...*, págs. 166-179, I. A respeito do *chachará* e do *paxoro*, ver ONEYDA ALVARENGA, *Catálogo*, págs. 230-2 e págs. 218-9. Cf. o *pagugu* ou *igui-egun*, em F. ORTIZ, *o. c.*, pág. 159.

(82) De fato, os *chacharás* são vassouras, mas não da mesma família que os *paxoro*, que são varas.

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

Os dois personagens de que vamos falar agora não aparecem senão secundariamente e na segunda parte das cerimônias da sociedade: *Yansan* e *Erusaim*. No Rio de Janeiro, esta *Yansan* é chamada, ou era chamada outrora, *Egunin-Yansan*; e em Cuba, é chamada *Moruá Yuânse*⁸⁵. Vimos que os *Orixá* temem a morte, menos *Yansan* que

(83) FROBENIUS, o. c., pág. 118.

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

(85) L. CABRERA, o. c., pág. 207. (papel na sociedade secreta dos *Abakuas* ou *ñañigos*); F. ORTIZ, *Los Bailes*, pág. 361. A *Moruá Yuânse* dança carregando um *erikúndo* formado de 4 maracás em cruz, que servem para dirigir os passos dos *Eguns* (F. ORTIZ, *Instrumentos*, II, pág. 102 e fig. 55).

realmente a venceu⁸⁶. Mas não se trata de qualquer Yansan. Com relação a esta divindade, encontramos o mesmo que já assinalamos a propósito do Oxun, como *apetevi* de *babalaô*. Um informante indica a existência de 17 Yansan, sendo que uma delas apenas é a rainha dos cemitérios. Mas, devido ao segrêdo que cerca os mortos, não pôde ou não quis dar-nos o nome exato desta Yansan. Embora se trate de uma deusa, o personagem que desempenha seu papel na sociedade dos Egun é um homem. E seu papel é dançar ao som dos tambores especiais da confraria. Quanto ao *eruosaim*, sua característica é trazer dupla máscara, uma na frente, outra atrás do rosto, como uma espécie de Janus africano⁸⁷. Também se trata de um dançarino, eis porque o juntamos ao precedente. São êstes dois sacerdotes os encarregados da parte coreográfica das cerimônias secretas. Enquanto os que carregam as varas são chamados durante os *axêxês* para controlar os mortos que podem de repente aparecer, nem a Yansan, nem o *eruo-saim* tomam parte nas cerimônias puramente funerárias⁸⁸.

(86) A mesma idéia existe em Cuba: L. CABRERA, *o. c.*, págs. 244-6; o primeiro mito citado é o de Xangô, que já apresentamos e que recolhemos na Bahia.

(87) Os etnógrafos que estudaram os candomblés cometeram às vêzes erros espantosos a propósito dêstes personagens. A. RAMOS, por exemplo (*O Negro...* pág. 53) e João do Rio ("*O Natal dos Africanos*", *o. c.*) confundem Alaba com Elegbara, um dos nomes de Exú. Artur Ramos acrescenta, todavia, um ponto de interrogação. João do Rio, também, confunde o *Eruosaim* com *Ousaim*, *Ossaim* (*o. c.*, pág. 44) e chega até a escrever, a respeito dos Egun, que "para imitar o grito do Deus *Ossaim*, prendem às pernas bonecas de borracha que produzem assobios" (pág. 41). É evidente que o termo *saim* de *eruo-saim*, deve ser aproximado do de *ilé-saim*, e não do de *Ossaim*.

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

4 — OS QUATRO COMPARTIMENTOS DO COSMOS

A oposição entre os quatro sacerdócios até agora estudados não é senão a consequência da divisão quádrupla do universo. É lícito inquirir se estas divisões são estanques, se nada nos permite passar de uma para a outra, fazendo-as participar ou pelo menos se refletirem umas nas outras. Até êste momento, a oposição dos sacerdócios marca a oposição, a ruptura entre tais compartimentos. E que oposição! O culto dos *Orixá* não é certamente privativo das mulheres, mas as filhas de santo são infinitamente mais numerosas do que os homens, e podem mesmo atingir o grau mais elevado da hierarquia sacerdotal, no interior do *candomblé*; as seitas mais tradicionais, como já dissemos, são dirigidas por *ialorixás* e não por *babalorixás*. Mas, ao contrário, o culto de Ifa, assim como o de Ossaim e dos Egun, são cultos de homens; se a mulher pode, em certas circunstâncias, consultar a sorte, só o pode fazer com os búzios e nunca através do *opelê*. Esta divisão sexual da tarefa religiosa é reflexo da divisão do mundo em duas partes, a dos deuses e a da criação. Tal diferenciação primeira se complica com uma segunda: o *babaláó*, o *Olosaim* e os *Oge* não podem cair em transe; nem Ifa, nem Ossaim, nem os Egun “descem”; embora possuam seus cânticos e por vêzes suas danças, não têm “cavalos” que possam montar. O que prova bem que os *Orixá* habitam fora do mundo da criação, transcendendo natureza e sociedade; pois só podem nos visitar por meio da mediunidade da encarnação; o têrmo “baixar”, que define o transe, é característico desta transcendência. É certo que aquêles deuses intervêm através das nozes de kola, mas então não “baixam”, “falam”. Enquanto as

yauô desempenham o papel das divindades, o *babalaô* le e traduz “palavras”. Uma última diferença é a que distingue os *Egun* dos *Orixá*. A gente da Bahia diz dos primeiros que são “aparições”, e dos segundos que são “manifestações”. Está aí toda a diferença entre o transe e a máscara. Na possessão divina, é o próprio rosto que se transforma em máscara, que se contrai em traços duros para figurar Ogun guerreiro, em traços de orgulho real para figurar Xangô, em traços cheios de volúpia sensual ou lúbrica para figurar Oxun. No caso dos mortos, o corpo fica escondido nas dobras de amplas vestes; é proibido, sob pena de morte, adivinhar o rosto, tocar no Egun; os antepassados são máscaras e a sociedade secreta é o primeiro teatro negro do Brasil. Como objeção poderia ser levantado o caso de Omulú; quando uma filha de santo é possuída por esta divindade, esconde a cabeça num grande capuz de palha que impede que lhe vejam o rosto; mas é porque sua face está então coberta de pústulas, corroída de lepra, não é agradável de ser vista pelos espectadores⁸⁹. Todavia, sob o capuz, a filha de Omulú está em transe enquanto que, no seu disfarce, aquêlê que desempenha o papel de Egun não está; êle é efetivamente o morto que regressou, não está possuído por êste. Em suma:

{ os sacerdotes dos *candomblés* encarnam os *Orixá*;
 { os sacerdotes de Ifa escutam as “palavras” dos *Orixá*;
 { os sacerdotes de Ossaim colhem as ervas dos *Orixá*;
 { e os sacerdotes dos Egun representam o exército dos mortos.

Ou ainda:

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

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

os *olosaim* são os sacerdotes da natureza viva — e se o t ermo de “vivo” não f osse tão importante, ficaríamos tentados em dizer que a distinção entre os dois sacerdócios equivale   que existe entre *res* e *personae*;

os *ogo* são os sacerdotes dos mortos;

os *babalorixá* ou *ialorixá* são os sacerdotes dos deuses.

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

Sabe-se que na África, quando nasce uma criança, tira-se o seu *odu* com duas nozes de kola. No entanto, s mente chegando à idade adulta é que irá fazer seu *Ifa* pessoal, pois “os Antigos nos ensinaram que o indivíduo que não possui um *Fa*   um ser incompleto”. Ora,  sse *Ifa* não   senão um *odu* desenhado na terra, terra

que em seguida é posta num saquinho branco ou numa cabaça e que, no momento da morte, ou será destruído, ou herdado, ou enterrado com o defunto⁹⁰. Este *odu*, do qual o babalaô indicou previamente ao consulente o significado, os sacrifícios que requer, os tabus que obriga a respeitar, os provérbios que devem guiar a ação do seu possuidor, constitui de certo modo o destino resumido da pessoa em questão. E como todos os indivíduos têm o seu *odu*, mas o conjunto destes *odu* forma, apesar de tudo, uma lista fechada, compreende-se ao mesmo tempo porque cada pessoa é diferente, e ao mesmo tempo porque as diferenças não são ilimitadas, sendo possível uma classificação dos caracteres. Tôda uma psicologia sistemática existe em gérmen no culto de Ifa.

No Brasil, porém, parece que pelo menos atualmente não se tira mais o Ifa pessoal. Temos mesmo a impressão de que se Martiniano foi se iniciar na África, esta iniciação não consistiu tanto em interrogar os sacerdotes de lá sobre a vida das divindades, mas em tirar seu *Ifa* pessoal a fim de se tornar *babalaô* na Bahia, pois em sua cidade natal não encontrara ninguém capaz de fazê-lo. Se o que se chama de "grande jôgo" na Nigéria, desapareceu no Brasil, restam todavia ~~traces~~ suficientes das idéias em que se baseava. Em primeiro lugar, a idéia de *Eleda*, isto é, anjo da guarda. Dennet mostrou muito bem que *Eleda* não é um deus e sim o *Ifa* pessoal que se tirou⁹¹, e Trautmann define o Fa pessoal como sendo "o deus tutelar", "o protetor" do indivíduo⁹². Os africanos cristianizados, todavia, já o identificam com o anjo da guarda que vela sobre cada um de nós⁹³. Ora,

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

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

(92) TRAUTMANN, o. c., pág. 15.

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

êste conceito de *Eleda* persiste entre os afro-brasileiros. O P.^o Brazil não o confunde com o Orixá que reside na cabeça de seus filhos; está, diz êle, situado entre os deuses e os homens, ocupa uma posição intermediária. Há sem dúvida, nas seitas bantos, tendência para confundir Eleda com o Orixá particular de cada um, aquêlê de que se recebeu o nome no momento da iniciação. Mas as seitas mais tradicionais não fazem tal confusão, *Eleda* é realidade *sui generis*⁹⁴.

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

Enfim e principalmente, todos os meus informantes estavam de acôrdo em dizer que cada indivíduo tem o seu Exú. Ora, o “grande jôgo” dos Yoruba não consiste unicamente em descobrir o *Ifa*, mas também em tirar o Exú individual pelo *babalaô*: Exú de barro, regado de óleo de amêndoas, que será colocado num buraco diante da casa e que daí por diante protegerá seu possuidor. Por ocasião da morte dêste, será destruído pela “desconsagração”, e para tal será regado com comidas tabu, cujo efeito naturalmente será lhe tirar tôdas as fôrças, de tal modo que não poderá mais servir a ninguém. Ora, temos a informação de que, mesmo fora de tôda consulta a *Ifa*, certos africanos da Bahia pedem a sacerdotes de seu conhecimento que lhes fabriquem um Exú de barro para colocá-lo no chão de suas casas, a fim de que os proteja⁹⁵. Mas mesmo que o Exú pessoal

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

(95) Tenho em meu arquivo a fotografia de um dêsses Exú pessoais feita por P. VERGER.

não se materialize num Exú de barro, regado de ervas e de sangue, não deixamos, cada um de nós, de ter um Exú, um “deus tutelar” como diria Trautmann. Podemos mesmo ir mais longe. A passagem do Ifa individual para um Exú individual é o reflexo do outro fenômeno que já tínhamos assinalado: a substituição progressiva da adivinhação por meio do *opelé*, pela adivinhação com o *dilogun*; mudança que está em processo no mundo dos *babalaô* da Bahia, vitória dos búzios sobre o colar de nozes de kola, substituição, em suma, das “palavras” de Ifa pelas “palavras” do Exú.

Por isso mesmo, o princípio de individuação vai tomar uma forma ligeiramente diferente. Mas antes de estudar esta forma, é preciso fazer uma observação prévia: se o *babalaô* é obrigatoriamente um homem, as mulheres, como os homens, podem consultá-lo quando lança os búzios. E aqui novamente aparece uma exceção extraordinária, com relação ao que é de regra nos *candomblés*: A *iya-bassé* não pode cozinhar os pratos das divindades quando está menstruada; a *yauô* não poderá, também, ser possuída enquanto estiver neste estado e, se alguma mulher menstruada penetra no santuário no decorrer da festa, imediatamente os tambores desafinam; finalmente, as iniciadas não chegam ao grau supremo do *ialorixá* senão quando, segundo a expressão popular, “tornaram-se homens”, isto é, depois da menopausa. No caso da adivinhação, ao contrário, a mulher pode consultar o *babalaô* em qualquer momento e em qualquer dia; a menstruação não constitui impedimento⁹⁶. Não se poderia exprimir melhor o princípio da individuação em

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

sua oposição ao princípio da encarnação — o domínio da personalidade por oposição ao domínio dos *Orixá*. Ou, noutros termos: o sangue catamenial pode constituir um estado perigoso para a pessoa em determinadas circunstâncias, por exemplo, em suas relações com os deuses; mas não impede que a pessoa permaneça uma pessoa, é um estado de perturbação para o indivíduo, mas deixa intacta a individualidade.

Pode-se consultar o *babalaô* em cada dia da existência, ou apenas nos períodos de crise. Cada *odu* que sai tem seu significado: um designa a ameaça de doença, outro a morte que rodeia em tórno, o terceiro um inimigo, o quarto uma traição, o quinto a pobreza; ou então, ao contrário, felicidade, riqueza, satisfação dos desejos mais caros... De tal modo que a existência não passa de uma sucessão de acontecimentos, felizes ou infelizes, ao sabor dos dias que se arrastam de um para outro ano. Em certa medida, podemos escapar ao destino realizando os sacrifícios recomendados. Mas o mito de Oxalá, que citamos a propósito da festa de abertura do ano religioso, prova que o destino não permite senão pequena margem escapatória: Oxalá evita a morte, mas não evita a fratura de seus membros nem os sete anos que passa gemendo numa prisão. Se várias pessoas consultam o *babalaô* no mesmo dia, os *odu* que saem são diversos para cada uma, pois cada qual tem sua própria existência que não se confunde com a do vizinho. Diríamos, pois, que o que constitui o princípio de individuação nesta filosofia afro-baiana, é a história do indivíduo. E são essas histórias em justaposição, que se entrelaçam, que se correspondem, mas que permanecem sempre autônomas, que compõem a sociedade. Trama em que correm mil fios, cada fio tendo sua côr diferente.

Todavia, se o indivíduo é antes de tudo uma história, é também uma história que pode ser definida. E

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

Chegamos assim às conclusões seguintes: há um primeiro domínio do cosmos, que é composto de homens, é o domínio da competência do *babalaô*, — cada homem se diferencia dos demais pelo conjunto de acontecimentos que para êle surgem, pelo seu “destino”; o princípio da individuação é a história da pessoa, história que não passa de uma combinação de “palavras” significativas, pronunciadas pelos deuses; por isso mesmo não é irra-

cional, pode sempre se definir através dos búzios. Os deuses se tornam assim o princípio de classificação dos acontecimentos: cada um governa um “acontecimento-tipo”.

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

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

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

“Terminada a criação, o Pai Eterno, antes de se retirar para o céu... repartiu o universo entre seus filhos; cada qual recebeu de suas mãos ou obteve por conta

própria — “por méritos reconhecidos” — o que lhe pertence ainda hoje: Olokun o mar, Aggayu as savanas, Oké as montanhas..., etc. Ossaim recebeu o segredo das ervas, o conhecimento de suas virtudes. As ervas eram exclusivamente suas e não as dava a ninguém até o dia em que Changô, queixando-se à sua mulher Oya, soberana dos ventos, de que só Ossaim conhecia o mistério de cada ewe, encontrando-se os outros Orishas no mundo sem possuir uma só planta, esta abriu as pregas de suas vestes, agitou-as impetuosamente fazendo-as turbilhonar e fé-fé, um vento violento, começou a soprar. Ossaim guardava os segredos dos ewe numa cabaça colhida de uma árvore; vendo que o vento a tinha aberto e que as ervas se dispersavam, cantou: “Eé eggüero, sáué éreo”, mas não pôde impedir que todos os Orishas se apoderassem das fôlhas, repartindo-as entre si. Estes deram nomes e uma virtude a cada uma das que tinham tomado. Assim, embora Ossaim seja a dona das ervas, cada divindade tem também as suas na montanha”⁹⁷.

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

As ervas estão ligadas a esta ou àquela divindade, de acôrdo com as analogias que podem apresentar para com ela. Por exemplo, a côr de Oxalá sendo o branco,

(97) L. CABRERA, o. c., pág. 100.

o *tapête de Oxalá* cujas fôlhas são circundadas por uma espécie de pêlo branco, e o algodão, que no arrebentar das sementes deixa escapar a brancura imaculada de seus flocos, são atribuídos a Oxalá. A *fôlha de fogo*, que tem um colorido avermelhado, a dormideira vermelha (mas sòmente a desta côr) são atribuídas a Xangô e a Yansan porque a côr dêstes dois santos é o vermelho. Existe também certo parentesco entre a côr das vestes, a das contas do colar e o das ervas de cada divindade. Outras vêzes, porém, é a forma em lugar da côr que se leva em consideração; por exemplo, a *espada de Ogun* tem a forma de uma faca, o Ogun é o deus de ferro, o rei da guerra, o padroeiro dos assassinos; a *casadinha* apresenta sôbre as fôlhas uma espécie de montículos, como que verrugas que lhe dão o aspecto das pústulas cobrindo o corpo de Omolú, o santo da varíola. E se a urtiga é igualmente atribuída a esta divindade, é porque quem nela se esfrega apanha coceiras semelhantes às de diversas dermatoses⁹⁸. Os *olhos de Sta. Luzia* pertencem a Yemanjá porque parecem, na verdura dos campos, pedaços minúsculos do mar mirando o azul do céu. Noutros casos o que importa é o perfume, pois pode-se estabelecer correspondências entre os perfumes (os que saneiam a atmosfera, os acres, os voluptuosos) e o caráter das divindades (divindades de purificação — Oxalá; de luta — Ogun; da sensualidade — Oxun⁹⁹).

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

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

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

Os Orixá estão ligados às várias partes do corpo humano. Existe uma anatomia mística, também, do mesmo modo que existe uma geografia mística do espaço. Esta anatomia vai responder à lei das correspondências, o microcosmo reflete o macrocosmo. Exú guarda as entradas, vigia as aberturas, é colocado no limiar da porta; comandará, pois, tôdas as doenças das vias bucaes e das outras aberturas do corpo. Eis porque se ligará à carapateira, cujos grãos servem para fabricar rosários destinados a fazer desaparecer os papos, ou cuja infusão é empregada contra as inflamações dos gânglios do pescoço. Ou ainda ao caruru, que é considerado desobstruente, laxativo. Xangô é divindade do fogo; pune, pois, aquêles que lhe querem mal mandando-lhes febre, e as ervas que lhe serão atribuídas serão tidas como fôlhas febrífugas: fôlha de fogo, betis cheirosa. Oxalá, considerado como abóbada celeste que cobre o mundo e também como divindade suprema, corresponde à cabeça do homem; terá para si as plantas que combatem as cefaléias e outras doenças da cabeça: rosmaninho, basi-

lisco. Omolú corresponde à pele e castiga os que lhe querem mal enviando-lhes tôdas as doenças que a ela atacam, ou que atacam superficialmente a carne: dermatoses, erisipela, varíola, lepra. Como tais doenças começam muitas vêzes a se manifestar por vômitos, terá sob sua guarda as plantas estomacais. Ou ainda, como as erupções cutâneas são interpretadas pelo povo como efeito do “sangue ruim” que quer sair, terá também sob sua jurisdição as diversas plantas depurativas, como o *velame*. Yemanjá e Oxun, divindades úmidas, comandam o ventre, e a última principalmente o baixo-ventre; castigam enviando cólicas, atacando as partes genitais; pelas mesmas razões governarão, — principalmente Oxun, — as ervas antissépticas, desinflamatórias como o *mal-me-quer*.

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

tence; quando não lhe dispensam homenagens, pode desencadear sobre êle sua cólera; no entanto, se o devoto mostra arrependimento, concede a erva que cicatrizará a própria carne que feriu.

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

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

É possível objetar que a morte figura entre os *odu*. Mas é preciso não confundir morte que é acontecimento, com mortos que são seres, desencarnados sem dúvida, mas em todo o caso, seres. De tal modo que a ligação entre o terceiro reino, o dos *babaloge*, e os outros dois, não se realiza senão pela intervenção de Yansan. Mas note-se que esta ligação é uma relação de luta: Yansan combate contra os *Egun*. É ela, porém, que sai vitoriosa

da batalha, e assim a supremacia dos *Orixá* sobre o conjunto do cosmos permanece apesar de tudo assegurada, malgrado a heterogeneidade dos compartimentos em que está repartido.

Na África, os *Orixá* são deuses de clãs; são considerados como antepassados que outrora viveram na terra e que foram divinizados depois da morte. Mas ao mesmo tempo constituem forças da natureza, fazem chover, reinam sobre a água doce, ou representam uma atividade sociológica bem determinada, a caça, a metalurgia; não são, pois, adorados apenas pelos descendentes, membros do clã, mas ainda por todos os que necessitam de seu apoio — camponeses que desejam boas colheitas, pescadores, ferreiros¹⁰⁰. Estes dois caracteres não são contraditórios. Seria lícito imaginar, seguindo a linha de pensamento de Mauss¹⁰¹, por exemplo, a sociedade primitiva como formada por certo número de clãs, cada clã possuindo função ritual bem especializada que seria exercida a bem do interesse geral, do interesse do conjunto da tribo. Um clã estaria encarregado dos ritos de chuva, outro dos ritos da fecundidade animal, outro do apaziguamento do mar... Isto explicaria como e porque os antepassados míticos dos diversos clãs, depois de terem sido os donos das “magias”¹⁰² que agiam sobre as forças da natureza, acabavam por simbolizar estas próprias forças. A religião entraria na lei das trocas, dos dons e dos contradons; ver-se-ia envolvida nesta complementaridade de serviços, e a unidade da etnia teria por base a divisão do trabalho religioso. Todavia, há ainda algo mais; sempre continuando na linha desta interpretação do pensamento de Mauss, e agora tam-

(100) FROBENIUS, *o. c.*, págs. 122-138.

(101) M. MAUSS, *o. c.*, pág. 151.

(102) Empregamos aqui a expressão “magia” porque a encontramos no mito de Xangô. Xangô é um dos reis do Oyo, e herdará uma “magia” que lhe permitia cuspir fogo pela boca; mantinha-a êle oculta, mas Yansan rouba-a.

bém de Durkheim, compreende-se a organização clânica da sociedade como o modelo da organização do cosmos; cada clã se vê ligado não apenas a um ritual apropriado, de que é o possuidor — sob condição de utilizá-lo em benefício da coletividade maior — mas também a toda uma série de côres, de plantas, de animais, a uma direção do espaço, a uma estação do ano... A estrutura social fornece o primeiro modelo para a estrutura do cosmos¹⁰³.

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

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

reino à parte do cosmos —: se dirigem as fôrças da natureza, dirigem-nas *do alto*. Do céu em que habitam. Do céu de que formam a côrte real.

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

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

QUADRO DAS CORRESPONDÊNCIAS
E CLASSIFICAÇÕES

ORIXÁ	CÔRES	METAIS	ANIMAIS	ASPECTOS DA NATUREZA	ASPECTOS DA SOCIEDADE E RELAÇÕES HUMANAS
<i>Oxalá</i> . .	branco	alumí- nio	cabras brancas e pom- bos	abóbada celeste	—
<i>Exú</i> . . .	vermelho e prêto	bronze	galo bode cachorro	aberturas ruas encruzilha- das	—
<i>Ogun</i> . .	azul	ferro	carne, galinha d'Angola	—	guerra metalurgia
<i>Omulú</i> .	prêto e branco	—	bode galo porco	a terra, e também o sol; as doenças epidêmicas	"médico dos pobres"
<i>Xangô</i> .	vermelho e bran- co, ou apenas vermelho	cobre	galo carneiro caran- guejo	raio fogo	justiça
<i>Yansan</i>	id.	id.	cabras e galinhas	vento, tem- pestade	—
<i>Oxossi</i> .	verde e amarelo	bronze	carneiro galo	a lua (prin- cipalmente na forma de Odé)	a caça

ORIXÁ	CÔRES	METAIS	ANIMAIS	ASPECTOS DA NATUREZA	ASPECTOS DA SOCIEDADE E RELAÇÕES HUMANAS
<i>Yemanjá</i>	rosa, azul-claro	prata	pombas, ovelhas	o mar	a pesca
<i>Oxun</i>	côr de ouro	latão	cabra galinha	água doce	o amor
<i>Oxun-marê</i>	as 7 côres do arco-íris	‡	galo bode	arco-íris	—

Se a côr de Xangô é a mistura de vermelho e branco é porque de direito o vermelho lhe pertence, como senhor do fogo; mas carregou nos braços seu velho pai Oxalá quando êste, com os membros alquebrados, saía da prisão; daí por diante, em recordação dêste gesto de afeição filial, mistura o branco, que é a côr de Oxalá, ao vermelho de suas vestes, entrelaça contas brancas às contas vermelhas de seus colares; mas o giz que lhe é consagrado permanece vermelho (o giz branco só serve para os desenhos de Oxalá). Na Bahia me foi contado outro mito que explica de maneira diversa a mistura das duas côres: Xangô estava muito enamorado de Oxun, filha de Oxalá, mas esta não consentiu em desposar o deus do raio senão sob condição de que êste transportaria nas costas o velho pai que, devido à idade, estava incapaz de andar para ir à festa nupcial. Desde esta aliança, o vermelho de Xangô se casa ao branco de Oxalá. Se o carneiro é o seu animal, foi porque Xangô

o encarregou de se apoderar pela astúcia do martimpescador, com o fito de puni-lo de sua indiscrição pois, muito falador, contava tudo o que se fazia em casa. Se Xangô adora quiabos (*Hibiscus esculentus*), é porque êste alimento lhe fêz esquecer a rivalidade com Ogum e até mesmo seu amor por Oxun¹⁰⁴. Assim, as menores participações, as menores ligações estão sempre justificadas por histórias apropriadas. E o que acabamos de dizer para Xangô, vale naturalmente para todos os outros Orixá¹⁰⁵.

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

(104) O primeiro mito já foi anteriormente citado a propósito da festa d'água de Oxalá. O segundo mito é narrado por R. RIBEIRO (o. c., págs. 45-6). O terceiro, menos conhecido, se encontra em O. ALVARENGA, *Xangô*, pág. 101: "Indo em passeio Oxum com Ogum e Alojá e Xangô, dois irmãos com as suas cumpanheiras que nesse tempo não havia casamento, existindo ciúme de Ogum com Oxum Ogum jogou Oxum n'água na passagem de um rio. Retirando-se Xangô, compadre seu, retirou-a pelos cabelos que ela já estava morre não morre. E levando para seu palacete (palacete de Xangô). Julgando Ogum que Oxum tinha morrido (ecô), indo visitar o seu irmão Xangô avistou na varanda do palacete de Xangô aí avistou Oxum tôda bela e formosa tôda cheia de vida que nem estava ligando pr'êle admirou-se que ela estava viva e que faria para voltar ela ao poder dêle. Voltou para a sua choupana, mandou presente a Xangô com um ebô (carneiro) gordo. Recebendo a dádiva, Xangô e conhecendo que era falsidade de Ogum para colhêr Ogum presentedô Ogum com um ajá (cachorro magro). Ogum recebeu a dádiva que Xangô lhe mandô e disse: Não tem importância que todo Xangô são lesado com quiabo. E mandô presentear Xangô com um conto (ou cêsto?) de quiabo. Assim que a dádiva chegô, Xangô esqueceu do cuidado que tinha em Oxum e Ogum aproximou-se do palacete de Xangô e conduziu-a". Desde essa época, todo alimento oferecido a Xangô contém quiabos.

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

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

Cada uma das subdivindades possui seus mitos especiais. Por exemplo, o mais velho de todos os Xangô,

(106) REGINALDO GUIMARÃES, “Notas sôbre o culto de Oxalá”, *Revista Acadêmica*, 17 (1936), pág. 14.

(107) P. VERGER, *Orixás*, pág. 16. A propósito desta questão da diversidade de nomes de uma mesma divindade segundo as nações, ver EDISON CARNEIRO, *Negros Bantos*; REGINALDO GUIMARÃES, “Contribuições bantus para o sincretismo fetichista”, *O Negro no Brasil*, págs. 133-7; R. BASTIDE, *Estudos*, I, quadro IV.

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

Aira, é que foi encarregado de reconduzir o velho Oxalá ao reino de seu filho, Oxaguian. Oxun Ioni é o centro de um mito que não encontramos na história de outras Oxun: Oxun era rainha de um grande e rico território. Este foi invadido pelos Ioni, atraídos pelo renome desta riqueza fabulosa. Triunfaram da rainha, se apoderaram da capital, saquearam o país, tomaram conta da fortuna da soberana. Oxun, para não ser aprisionada, foi obrigada a fugir aproveitando a escuridão da noite; subiu numa jangada e dirigiu a deus uma oração fervorosa. Depois, sob inspiração divina, pediu a seus súditos que preparassem *abará*¹⁰⁹ e deixassem nas margens. Quando os invasores chegaram à beira da praia, estavam famintos, se precipitaram sobre os *abará*, que comeram. Dentro não havia veneno e sim fôrça divina. Todos caíram mortos. E assim Oxun pôde retomar posse, ao mesmo tempo de sua fortuna e de seu território. Daí por diante, devido à vitória, tomou o nome de Oxun-Ioni.

Esta diversidade de nomes e de lendas permite-nos alvitrar que cada uma destas subdivindades deve desempenhar função diferente; com efeito, é o que parece se dar. Por exemplo, vimos que a *apetebi* era forçosamente uma filha de Oxun, mas não de qualquer Oxun: unicamente de Yaba Omi. Vimos igualmente que Yansan tinha vencido a morte e que por esta razão intervinha no *axéxé* e na sociedade dos Egun; mas aqui também não se trata de qualquer Yansan e sim de uma das dezessete Yansan cujo nome não me disseram, mas que talvez seja Muria-Yansan (nome do personagem que a representa na festa de Egun). Do mesmo modo, entre os vinte e um Exú, existe um que está encarregado do que se passa na rua, é Oloré; outro é escravo de Oxalá, Ajelú; um vela sobre os portões, outro reina sobre as

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

encruzilhadas; um é malvado, outro é protetor das habitações... As côres também variam de uma para outra das subdivindades. Se Xangô reúne branco e vermelho, sua côr primitiva é realmente o vermelho; Aira, ao contrário, devido às relações com Oxalá, veste-se de branco, usa um colar de contas brancas além do colar específico de Xangô vermelho e branco e, finalmente, possui ritual igual ao de Oxalá. Nos dias de festa, é fácil distinguir pela forma do capuz ou pelas côres da palha os diversos Omolú que dançam: um tem a vestimenta feita de palha amarela, outro de palha marrom, um terceiro de palha avermelhada com porções brancas, um quarto veste-se de palha côr de ferrugem semeada de pontos brancos, um quinto de palhas alternadamente vermelhas e amarelas. Temos, creio, tôda latitude para pensar que a multiplicidade dos *Orixá* corresponde a uma multiplicidade de funções ou a uma multiplicidade de participações. O sistema classificatório dos *candomblés* compreende ao mesmo tempo categorias muito generalizadas e, no interior destas categorias, espécies mais particularizadas, do mesmo modo que na lógica de Aristóteles os gêneros se dividem em espécies.

Então deparamos com a segunda dificuldade, concernente aos algarismos. Quando o pesquisador, perguntando a uns e outros, deseja estabelecer a lista destas subdivindades, acontece muitas vêzes que o número de nomes obtido ultrapassa o algarismo convencional que deveria ser encontrado. Sete Oxalá, por exemplo, em lugar de três; dez Ogun em lugar de sete¹¹⁰; ou ainda dezesseis Oxalá¹¹¹. A dificuldade é real, mas não é insuperável. Sabe-se que, nos cânticos de louvor ou *oriki*,

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

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

os nomes das divindades vêm seguidos por tôda uma série de têrmos honoríficos. Nas conversações com os afro-americanos, tais têrmos honoríficos são muitas vêzes confundidos com os nomes. Por exemplo Oba-Xangô não é um dos 12 Xangô, é um título que lhe é dado: Xangô-rei. Assim também Xangô dada ou baba não é um Xangô especial; é um qualificativo de Aira (o velho Xangô, o vovô Xangô). Devemos pois, para estabelecer as listas, separar cuidadosamente o nome das subdivindades dos qualificativos étnicos de um lado, e dos têrmos laudatórios de outro.

Chegamos assim à seguinte lista provisória¹¹²:

Três Oxalá (Oxalufan, o mais jovem; Oxichala; Oxaguian, o mais velho).

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

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

Sete Yemanjá (sob a forma de Surué, Ainu ou Ainun, Ogunto).

Nove Yansan (como Oya, Benika, Cenou, Bomim. . .).

Doze Xangô (Aganju é o mais jovem; Afonjá, que deu seu nome a um dos terreiros mais famosos da Bahia; Ogodo; Ani-Xangô, que é o marido de Oxun; Balonein ou Abalonei; Oro, que em português às vêzes se traduz como “de ouro”, o que significaria Xangô de Ouro, mas

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

trata-se naturalmente de um engano de audição...; Aira, que é o mais velho).

Catorze Omolú (os dois mais célebres são o jovem Omolú, e o velho Omolú ou Abaluayê), ou, segundo P. Verger, vinte e um¹¹³.

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

Finalmente, vinte e um Exú (a menos que sejam, como dizia um *babalorixá* num momento de entusiasmo, 21 vêzes 21): Ajikanoro, o "compadre"; Alafia; Alaketu; Legba; Lon Bii; Ekessae; Ajelú; Lalú; Tiriri; Vira (que é um Exú feminino), Tamentau, Etamita, Olodé, etc.¹¹⁶. Teremos de voltar mais tarde, com mais detalhes, a esta divindade e à sua multiplicidade.

(113) IDEM, pág. 249. Mas VERGER acrescenta: "alguns dêses nomes são sem dúvida nomes dos *adosu* e não dos *orisá*" (Adosu — iniciados).

(114) A. RAMOS, *o. c.*, pág. 48.

(115) Alguns dêstes nomes estão bordados nos paramentos que cobrem as pedras das divindades (O. ALVARENGA, *Catálogo*, págs. 213-217).

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

Nagô	Ketu	Ijexa	Gêge	Angola	Congo
Exú	Embarabê	Lalu	Bara	Aluvaia	Bombonjira
Legba			Legba	Parana	Lonán
Abaketu			Rum Danto	Vira	
Ajelú				Marambo	
Alkessan				Pombo-ngera	
etc.				Sinza Muzila	

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

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

$$3 + 4 = 7 \text{ (Ogun)}$$

$$3 \times 3 = 9 \text{ (Yansan)}$$

$$3 \times 4 = 12 \text{ (Xangô)}$$

$$4 \times 4 = 16 \text{ (Oxun).}$$

Yansan, como espôsa principal, mostra sua superioridade sôbre a "concubina" ou a "espôsa preferida" que é Oxun, adicionando uma unidade ao número 16 de Oxun;

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

$$2 \times 7 = 14 \text{ (Omólú)}$$

$$3 \times 7 = 21 \text{ (Exú).}$$

Estamos, pois, em presença de uma verdadeira lei genética das divindades, que estabelece relação matemática entre as grandes categorias classificatórias do real. Platão também, depois de ter primeiro separado as Idéias entre si, e em seguida as Idéias das coisas criadas, procurava depois reduzir as oposições, procurando numa teoria dos números o meio de fazer participar da Unidade primordial tudo o que havia, a princípio, distinguido de maneira demasiado brutal. A teoria dos números dêstes africanos parece corresponder a necessidade análoga do espírito, a uma vontade de reunir o que estava violentamente separado, a um desejo de descobrir, ultrapassando a lógica dos conceitos, uma lógica

das relações. Mas que significado exato deve-se atribuir a estas relações matemáticas entre os *Orixá* e os conceitos? Ou entre os compartimentos do real, fogo, água salgada, água doce, céu..., que êstes conceitos delimitam? É-nos impossível responder. Tanto mais que em Cuba os algarismos em questão não correspondem sempre aos do Brasil. Temos bem a impressão de que deve existir uma teoria mística dos números; talvez mesmo duas que se afrontaram historicamente, mas que seriam de origem diferente: a primeira repousa sobre o algarismo 12 e chamou a atenção de Griaule em seus trabalhos; a segunda repousa sobre o algarismo 16 e é a da geomância, de origem semita.

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

CAPÍTULO IV

E X Ú

No célebre mito recolhido por Ellis, os 16 grandes *Orixá* se originam do ventre incestuoso de Yemanjá¹; mas o nome de Exú não aparece entre êles. Todavia, Exú é considerado irmão de Ogun, de Xangô, de Oxossi², e portanto deveria figurar neste mito como um décimo-sétimo *Orixá*, o mais jovem de todos. Deve existir uma razão para êste não aparecimento, que só pode ser a de alguma função muito especial desempenhada por esta divindade na cosmologia yoruba. Exú não deve ser um *Orixá* semelhante aos outros. E é justamente, como veremos, por ser de fato diferente que devemos estudá-lo à parte.

Os etnólogos que na África se interessaram por sua figura ou por seus mitos, designam-no sob o termo de "trickster" e realmente, à primeira vista, parece um ser malicioso que se compraz em brincadeiras, em lograr tanto os outros deuses quanto os homens³. Este elemento de malícia, que tem talvez um significado que em seguida devemos tentar descobrir, também é conhecido pelos fiéis dos *candomblés* brasileiros. Mas devido a circunstâncias históricas, tal elemento tomou um colorido mais sombrio, o "diabinho" das lendas yoruba transformou-se em diabo mesmo, num diabo cruel e malvado,

(1) ELLIS, *o. c.*, pág. 43.

(2) P. VERGER, *Orixás*, pág. 9.

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

o mestre todo-poderoso da feitiçaria. Um de meus correspondentes, ministro de Xangô, escrevia certo dia a propósito de Exú: “O senhor escolheu um dos deuses mais difíceis de estudar, pois os negros transformaram Exú e os Egun em sua arma mais poderosa, eis porque seu culto era celebrado no maior segredo, não sendo revelado nem mesmo aos amigos fiéis o mistério desse deus”. Como em seguida eu o interrogasse oralmente a respeito do sentido exato de sua carta, consentiu em explicar que Exú presidia à magia, na grande revolta dos escravos contra o regime de opressão a que estavam submetidos, tornando-se o protetor dos negros (magia branca), ao mesmo tempo que dirigia cerimônias contra os brancos para enlouquecê-los, matá-los, arruinar as plantações (magia negra). É claro que os brancos se amedrontaram — alguns dêles até mesmo encontraram a morte envenenados por essas plantas conhecidas como “para amansar os senhores” — e identificaram Exú com o diabo dos cristãos, vendo nêle o princípio do mal, o elemento demoníaco do universo.

E esta identificação foi aceita pelos próprios membros dos *candomblés*. Lembro-me ainda daquela *ialorixá* a quem perguntei se tinha em seu terreiro filhos de Exú e que, fazendo imediatamente o sinal da cruz, respondeu: “Deus me livre. É o cão, não o deixarei jamais entrar pela minha porta”. O cão — expressão que por eufemismo utilizam os brasileiros em lugar de diabo, temendo que o simples fato de pronunciar-lhe o nome seja suficiente para atrair a desgraça⁴. Além disso, muitos dos caracteres de Exú favorecem ainda esta estranha aproximação. Em primeiro lugar, Exú é uma divindade do fogo; diz-se na África que foi êle quem trouxe o Sol⁵. Quando se procurou disfarçar os *Orixá* aos olhares

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

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

indiscretos do branco, dando-lhes nomes católicos, procurou-se para êle um santo ligado ao fogo; eis porque, em Cuba, tem como correspondente católico as almas do purgatório⁶, e na Bahia o diabo⁷, que os cromos católicos representam sempre dançando no meio das chamas e deitando fogo pela bôca. Exú é também muitas vêzes representado com chifres; mas êstes não são senão símbolos de poder ou de fecundidade, como todos os chifres⁸. Na Bahia, todavia, ninguém se lembrou de que também Moisés é representado com chifres, só se pensou nos do diabo dos referidos cromos católicos. É preciso acrescentar, provávelmente, a estas duas razões um terceiro fator de assimilação, importante nos trópicos: a sexualidade sem freios. O caráter sexual de Exú é sem dúvida menos pronunciado do que o de Legba, mas as duas divindades, a divindade Yoruba e a Fon, acabaram por se confundir ainda mesmo na África e, com maior razão, no Brasil, onde o regime servil, reunindo numa mesma propriedade agrícola as etnias mais diversas, permitia maior aproximação de divindades semelhantes. As estatuetas mais antigas de Exú encontradas nos *candomblés* apresentam caráter fálico muito acentuado⁹. Ora, padres e frades, desde o início da colonização, tiveram de lutar contra a poligamia masculina,

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

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

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

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

contra a sedução das índias nuas ou das Vênus negras, contra a volúpia dos senhores brancos e o erotismo das mulatinhas. Para amedrontá-los, recorreram em seus sermões à ameaça de castigos infernais e, ainda mais do que nos países europeus cujo clima mais temperado não incita a tanta lubricidade, ligaram o amor carnal ao diabo, desejoso de perder o maior número de almas possível por meio do pecado da carne. O membro viril de Exú, tanto quanto seus chifres, nos parece pois responsável por sua identificação brasileira com o diabo.

Na época em que Nina Rodrigues começou suas pesquisas sobre o mundo dos candomblés, o movimento de identificação estava já bastante pronunciado e êle pôde até afirmar que a religião africana, na Bahia, tendia para um dualismo entre o princípio do bem (Oxalá) e o princípio do mal (Exú); sentia, no entanto, que tal dualismo não estava senão em princípio: "O dualismo dos negros é, pois, ainda o dualismo rudimentar dos selvagens, e *Esú* não passa de uma divindade má ou pouco benévola com os homens"¹⁰. Na realidade, se existe dualismo, não pode ser um dualismo entre o princípio do bem e o princípio do mal, e sim unicamente entre religião e magia. Magia exacerbada pelo regime servil, dirigida contra os senhores cruéis ou contra a classe dos brancos em sua totalidade. Mais tarde, abolido o regime servil, a democracia racial sucedeu a uma sociedade de castas antagônicas. A igualdade de todos os cidadãos, seja qual fôr a côr da pele, sucedeu à estratificação fundada na exploração de uma raça pela outra. Mas Exú permaneceu ligado ao diabo e à magia...

(10) N. RODRIGUES, *Animismo...*, pág. 40. O mesmo fenômeno é encontrado no Haiti: "Com o tempo, êste gênio se torna como que a encarnação do espírito do mal, análogo ao diabo, por oposição a Dangbé, o gênio do bem. Por isso também a linguagem dahomeana não possui muitos outros vocábulos para designar bem e mal. Para dizer que um homem é bom, o fan emprega muitas vêzes a expressão *sunu dâgbé*, e *sunu degbano* em sentido contrário" (J. C. CORSAINVIL, *Vodou et Névrose*, pág. 159).

Nas encruzilhadas ou nas ruas mais êrmas da Bahia, inúmeras vêzes são encontradas galinhas mortas, geralmente pretas, contendo nas cavidades grãos de milho, níqueis, caixas de fósforos, pedaços de fumo em corda. São *ebó*, isto é, sacrifícios feitos a Exú; por exemplo, restos de um *padê* que foram atirados fora do santuário. Mas como algo da fôrça mística continua a palpitar nestas galinhas mortas que as pessoas encontram ao voltar para casa ou quando estão passeando, fazem mêdo. Basta ter tocado numa com o pé e em seguida cair doente para se imaginar que a divindade está castigando. Passa-se assim insensivelmente do *ebó* concebido como sacrifício religioso para o *ebó* mágico. Este consiste em introduzir voluntariamente a fôrça da ruindade de Exú num animal, colocando-o na passagem do indivíduo considerado inimigo, ou enterrando-o na porta dêste¹¹. Clubes de futebol fazem uso do *ebó* uns contra os outros; chefes políticos contra adversários (não desdenhando dar gordas quantias e pagar a viagem em avião a famosos “mandingueiros” da Bahia para se desfazerem mágicamente de ministros e até mesmo de presidentes da República); como existe também inveja entre os terreiros, os próprios *babalorixá* não deixam de se servir entre si desta arma temerosa. Já vimos, a propósito dos tambores, que era suficiente colocar as varetas com que são tocados êsses instrumentos perto de um Exú para que o malefício se introduza na festa: “O tamborileiro que guarde algum rancor de um candomblé, trará consigo, secretamente, uma baquêta que tenha estado “ao pé de Exú”, o deus pregador de peças, cujo poder maléfico pode, quando bem dirigido, prejudicar o desenrolar dos acontecimentos. Tal baquêta, quando sorrateiramente introduzida na execução, acredita-se que

(11) A. RAMOS, *O Negro...*, pág. 209. Cf. A. RAMOS, *O Folclore Negro no Brasil*, pág. 169.

a cerimônia venha a ficar completamente desorganizada... Este medo da magia explica porque os tambores e outros instrumentos na Bahia, são tão raramente tomados de empréstimo...”¹² É certo que existe na Bahia magia branca lado a lado com a magia negra. Magia de proteção contra doenças, desgraças ou morte, ao lado da magia ofensiva. Mas a magia branca tende a tomar a forma de amuletos ou de talismãs, como o uso da figa, o de orações católicas medievais escritas em pedacinhos de papel e suspensas ao pescoço, enquanto a magia negra tende a tomar a forma do culto de Exú. A linguagem popular traduz bem esta tendência: “Colocar-lhe um Exú no caminho” significa “levar o mal à vida de alguém”, e “ter Exú na cabeça” significa “enlouquecer”¹³.

Mas a utilização diabólica de Exú é principalmente obra dos candomblés bantos. Seus chefes religiosos se especializam muitas vezes na fabricação de estatuetas de Exú que se tornam servidores zelosos deles, obedecendo-lhes cegamente; sob suas ordens, saem à noite do *pegí* e vão por toda a parte espalhar desgraça e morte: “O caboclo Severiano Manuel de Abreu — hoje pacato chefe do grupo espírita Paz, Fé, Esperança e Caridade, da Caixa-D’água, e cabo eleitoral da zona — quando ainda era possuído por Jubiabá, vale dizer, por São Tomé, fazia nascer no seu barracão toda uma “aldeia” de diabos — a “aldeia” do Chefe Cunha...”¹⁴ e êsses diabos ou Exú criados pelo *babalorixá* podiam à vontade enviar seus inimigos à casa dos Mortos — a Cazua de Kimbe, como dizem os negros bantos da Bahia. “O pai-de-santo Manuel Paim... governava “os” Exús da sua “roça” na Cabula e podia fazer passear, a desoras, pelo Ato do Abacaxi, mais um outro que montava guarda ao pequeno

(12) HERSKOVITS, “Tambores e Tamborileiros”, o. c., págs. 104 e 107.

(13) *Idem.*

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

barracão que possuía nos fundos de sua casa”¹⁵. Inútil acrescentar que tais passeios não podiam ser, certamente, muito ... católicos! Assim, quando nesses candomblés bantos uma filha de santo se vê possuída por Oxossi, identificado com S. Jorge, enverga uma roupagem branca, amarela e azul ou verde; segura ou finge que segura uma lança com a qual golpeia Exú que imagina coleando a seus pés, figurando S. Jorge que venceu o demônio atravessando-o com sua lança.

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

Isto se nota, em primeiro lugar, no fato de, ao contrário dos outros Orixá, Exú não ter, ou ter raramente, “filhos”. De uma pesquisa efetuada nesse sentido na Bahia, ressalta que o número de filhos ou filhas de Exú foi sempre extremamente reduzido: Maria, do candomblé de Mar Grande (ilha de Itaparica); o irmão de Pulquéria (de Gantois); Júlia, do candomblé de Língua de Vaca, que era Exú Bii; Sofia, do candomblé de Ciriaco, que era Gikete. Todos ou tôdas já morreram, a última recentemente. Ainda vi um no candomblé de Bernardino, por ocasião de minha última viagem à Bahia, cuja dança não passava de movimentos espasmódicos ou de furor sagrado, o rosto endurecido numa expressão de maldade convencional. Entre parêntesis, notemos que dos cinco Exú citados dois pertenciam a candomblés banto, um a candomblé ijexá e dois a candomblé quetu. Mas, ao contrário das outras filhas de santo, tão orgulhosas de

(15) *Ibid.*, pág. 45.

pertencer a seus patronos, êstes filhos de Exú não se orgulham de sua sorte. Sofia, por exemplo, acreditava, erradamente embora, que seu Exú não era verdadeiro; que o *babalorixá*, por engano, tinha fixado em sua cabeça um dos servidores de Ogun (que, com efeito, em tôdas as suas viagens é sempre acompanhado por vários Exú), em lugar do próprio Ogun ao qual acreditava dever pertencer. Um membro do candomblé de Ciríaco, que encontrei noutro terreiro, me disse falando justamente desta Sofia: “Ela está chegando ao fim de seus tormentos. Pois uma filha de Exú não conserva seu Exú a vida tôda, ao contrário do que se passa com os outros *Orixá*; não permanece possuída por êle senão durante sete anos; no fim dêstes sete anos, deixa-a. Pois é um santo terrível e sua presença na cabeça de uma pessoa acarreta muito sofrimento para esta”. Não sei em que medida esta afirmação de uma possessão provisória é exata, pois nunca foi confirmada por outros informantes; e, ainda mais, encontrava-me num terreiro banto, falando com o membro de outro terreiro banto. Todavia, esta conversação dava bem a noção do clima de mal-estar em que devem viver as filhas dêste santo. A possessão de Exú distingue-se das outras, nos terreiros yoruba; não se trata de simples diferença de grau, na violência da manifestação por exemplo, e sim de verdadeira diferença de natureza. A própria linguagem reflete esta oposição: não se diz de alguém que está “possuído” por Exú, e sim que “carrega” Exú, como um grande pêso que dolorosamente se arrasta. E, por influência cristã, algumas vezes tal carga é considerada punição divina¹⁶. Foi

(16) Geraldo Pinheiro, a quem escrevemos para obter informações a respeito do culto de Exú nas seitas negras da Amazônia (de origem nagô-dahomeana), respondeu: “A tradição dos negros do Maranhão, recolhida por mim em Manaus, afirma que nesta cidade Exú possui um *aparelho* escolhido para suas encarnações, para revelar talvez seus desejos e seus avisos terríveis. Seria o negro Bobe, cujo rosto é todo picado de cicatrizes de bexiga. Este negro teve anteriormente outro santo, mas suas más ações fizeram-no “carregar o Danado” (carta de 1 de novembro de

Édison Carneiro quem mais insistiu nesta diferença: “Não se diz que a pessoa é filha de Exú, mas que tem um *carrêgo* de Exú, uma obrigação para com êle, por tôda a vida. Esse *carrêgo* se entrega a Ogunjá, um Ogun que mora com Oxósse e Exú, e se alimenta de comida crua, para que *não tome conta* da pessoa. Se, apesar disto, se manifestar, Exú pode dançar no candomblé, mas não em meio aos demais *orixás*. Isto aconteceu certa vez no candomblé do Tumba Junçara (Ciríaco), no Bêiru¹⁷: a filha dançava rojando-se no chão, com os cabelos des-penteados e os vestidos sujos. A manifestação tem, parece, caráter de *provação*”¹⁸. Em suma, o pequeno número de filhos de Exú, a diferença dos têrmos empregados para as crises de *possessão dos Orixá e dos Exú (queda de santo e carregar)*, a vida de sofrimentos das pessoas que têm por destino carregar Exú na cabeça, tudo é sinal de caráter diabólico que se prende a esta divindade.

Tal caráter também se manifesta na interpretação que se dá do *padê* de Exú. Em nossa apresentação do candomblé, vimos que tôda cerimônia, pública ou privada, profana ou religiosa, mortuária ou comemorativa dos aniversários dos diversos *Orixá*, começa obrigatoriamente por uma homenagem a Exú. Este gesto foi por nós explicado através do papel de intermediário, de mensageiro que tal divindade possui. Mas há tendência para explicar de outra maneira o *padê*, pela inveja ou pela maldade de Exú que perturbaria a festa se não fôsse homenageado em primeiro lugar. Em Cuba, o mito

1949). Notar sempre a recusa em empregar o têrmo “diabo”, utilizando em seu lugar um eufemismo. Em Aracaju (Estado de Sergipe), Exú se encarna mas é imediatamente expulso, tão logo se dá o fenômeno, como na Bahia: “Durante as “incorporações” uma dançarina foi dominada pelo espírito mau de Exú; e deu trabalho ao “pai de santo” para libertá-la. A pobre criatura gemia, esperneava e fazia grandes esforços, até que as palavras cabalísticas do “pai de santo”, proferidas perante o *pegí*, para onde a levou, lograram expulsar Exú” (FELTE BEZERRA, “Um Xangô de Aracaju”, *Sociologia*, X, pág. 268).

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

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

explicativo do *padê* é que Olofi, deus supremo, criador do céu e da terra, ficou doente e foi Eleggua (nome também dado a Exú) quem rapidamente o curou com suas ervas; Olofi, cheio de gratidão, declarou que daí por diante Exú devia ser servido em primeiro lugar¹⁹. No Brasil, o mito que justifica o *padê* é inteiramente diferente:

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

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

(19) L. CABRERA, *El Monte*, págs. 78-9. Além disso, essa idéia de Exú adorado em primeiro lugar senão perturbaria a cerimônia é encontrada também em Cuba (L. CABRERA, “Eggüe”, o. c., pág. 87, nota 9).

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

1 — “Exú sendo irmão dos três (de Ogun, de Xangô e de Omulum) fazia mal, andava em arruaça nas ruas. O rei chegou à conclusão que devia ser prêso porém êle afugentou-se (fugiu) e anos depois morreu. Nos ritos sempre desapareciam uns 20 negros da seita. Até que um dia um prêto pelos estudos do buzo (búzio) êle ouviu a voz no ouvido dêle que era a voz de Exú dizendo: “— Se me dessem o sacrifício por primeiro não desaparecem mais os prêtos africanos da seita”. Desde então se inicia o xangô com a toada de Exú. O primeiro sacrifício, que é o de Exú, é um pinto. Também pode-se dar em sacrifício um bode. O pinto tem que ser sacrificado e assado com farofa (amarela) de azeite de dendê”²¹.

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

3 — “Exú era o irmão de Ogun, Odé, Yemanjá... , mas tão turbulento que o Rei da África decidiu tomar certas medidas contra êle. Então os membros da família, para impedir que fôsse aprisionado, aconselharam-no a deixar o país, o que executou. Seus outros irmãos continuavam, porém, a celebrar as festas tradicionais, louvavam as divindades, mas não homenageavam Exú porque não tinham nenhuma notícia dêle. Todavia, nos dias de festa, Exú rondava em tôrno das portas dos santuários, mas ninguém o reconhecia e nenhum alimento lhe era ofertado. Vingou-se enviando as maiores desgraças sôbre o Reino. O rei decidiu finalmente reunir os Babalorixá para tomar uma decisão e, enquanto tal não se dava, foram proibidas as cerimônias religiosas.

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

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

Os Babalorixá se dirigiram ao bairro da cidade em que residia o Babalaô, que consultou o dilogun. Exú falou através dos búzios: declarou que ninguém mais lembrava dêle, mas que êle já era um Espírito. Para fazer cessar as desgraças que se abatiam sôbre a seita, exigiu que lhe fôsse oferecido o primeiro sacrifício e que também lhe fôsem consagrados os primeiros cantos. O Babalaô perguntou-lhe o que desejava como sacrifício e obteve a resposta: um bode e sete galinhas. Com tal oferenda, não haveria mais aborrecimentos. O Babalaô, por sua própria conta, fêz o primeiro sacrifício a Exú, sacrificando depois aos outros orixá. Mas os Babalorixá caçoaram dêle e não deram atenção às suas recomendações; sentaram-se cantando e caçoando dêle. Quando, porém, quiseram se levantar das cadeiras, não o conseguiram. O Babalaô deixou-os um momento assim, depois colocou-lhes a mão no ombro e todos puderam então se levantar. Mostrou desta maneira o velho adivinho o poder que possuía no interior da seita. Recomendou aos Babalorixá, antes de partir, que fizessem o mesmo que êle tinha feito com relação a Exú, isto é, oferecer-lhe o primeiro sacrifício. E é por isso que não existe mais confusão na seita. Este mito se baseia num cântico de Ogun:

Ou Nika Eru Zaqui
 Caranigé Aracutan
 A ti ta Padé So Lonan
 Ebonoraminha a Ludues
 I ou Nica è Luaorocou".²³

Assim o significado do *padê* se liga ao ciúme e à maldade de Exú. E sua finalidade não é enviar para junto dos *Orixá* um mensageiro que lhes leve a oração

(23) Informante: Luiz José da Silva. Note-se nesta narrativa, no lado da luta de Exú com os outros *Orixá* em torno do sacrifício, a rivalidade do *babalaô* e dos *babalorixá* a que fizemos alusão no capítulo anterior.

dos homens, e sim livrar-se de uma divindade incômoda, que, sem esta homenagem, perturbaria a cerimônia e seria capaz de desencadear as maiores desgraças sobre o terreiro. Pela mesma razão, o *pegí* de Exú, ao lado do portão da entrada, é fechado à chave e reforçado por um cadeado: pretende-se impedir que o santo saia vagabundeando através das ruas, pois não poderia senão cometer ações nocivas. Assim mesmo Exú consegue algumas vezes escapar, quando lhe são feitos sacrifícios fortes demais. Um *babalorixá* que tinha o hábito de lhe ofertar mercúrio, prestava bastante atenção para não ultrapassar a dose pois se derramava demais, Exú desencadeado se desmandava numa série de malvadezas dentro da seita.

Todavia se, partindo de histórias de “tricksters”, houve tendência para encarar Exú sob um aspecto demoníaco, não deixa de ser verdade que tal tendência é pronunciada sobretudo nos terreiros angola e congo. Nas outras nações, embora se faça sentir, não anula a qualidade fundamental da divindade, seu caráter de intermediário entre o mundo dos humanos e o dos *Orixá*. Em primeiro lugar, os Exú são inúmeros e diversos, e se alguns podem ser cheios de ruindade, outros ao contrário são bons. Ao estudar o espaço sagrado, vimos que todo *candomblé* possui seu *genius loci*, uma espécie de cão de guarda fiel e vigilante que protege o santuário contra possíveis inimigos; e Edison Carneiro, glossando o título de “compadre” que recebe Exú, afirma com justiça que êste título mesmo implica numa familiaridade que não seria compreensível se Exú representasse as fôrças hostis ao homem, o espírito do mal. Para que se compreenda bem a propriedade desta afirmação, é preciso lembrar que no Brasil os laços de compadrio são tão fortes quanto os de parentesco. O compadrio é um parentesco espiritual que pode se estabelecer no

momento do nascimento (escolhe-se para padrinho um homem rico ou influente que cuidará da criança como se fôra filho seu), ou no momento da festa de S. João (neste caso os padrinhos, ambos adultos, se devem proteção e assistência mútua²⁴). O tabu do incesto rege os laços de compadrio, como os outros laços de parentesco; no *batuque* por exemplo, dança erótica caracterizada pelo encontro de dois ventres que se chocam, a *umbigada* é proibida entre padrinho, madrinha e afilhados²⁵; a gente do povo pensa que os padrinhos, quando têm entre si relações sexuais, tornam-se lobisomens ou Boi-tatá²⁶. Exú compadre é, pois, Exú protetor e não Exú malfetor... Nestas condições, o *padê* não reveste o significado de simples contrato entre os homens e o princípio do mal, para que a desordem não se introduza na festa. Edison Carneiro observa que quando os negros dizem que *despacham* Exú, empregam o termo no sentido de enviar, mandar, — Exú seria como que o embaixador dos mortais; e é porque o consideram servo dos *Orixá*, intermediário entre estes e os homens em suas relações, que o candomblé o festeja em primeiro lugar²⁷. Acrescente-se ainda que não é apenas o mensageiro, é também o intérprete, pois a linguagem dos santos não é igual à dos homens e, portanto, é preciso alguém que traduza as orações humanas ou os conselhos divinos em linguagem apropriada; isto é, conforme o caso, na linguagem dos *Orixá* ou na linguagem dos fiéis.

(24) Falta ainda um estudo sociológico do compadrio no Brasil. O fenômeno despertou sobretudo a atenção de estrangeiros (CHARLES WAGLEY, *Amazon Town: a Study of Man in the Tropics*, New York, 1953; T. LYNN SMITH, *Brasil, people and Institutions*, Baton Rouge, 1946; DONALD PIERSON, *Cruz das Almas, a Brazilian Village*, Smithsonian Institute, 12, págs. 142-3). Sobre compadres e comadres de S. João, ver CÂMARA CASCUO, *Dicionário do Folclore Brasileiro*, pág. 189.

(25) LAVÍNIA COSTA VILLELA, ms. inédito.

(26) J. SIMÕES LOPES NETO, *Lendas do Sul*, pág. 91; CÂMARA CASCUO, *o. c.*, pág. 189.

(27) E. CARNEIRO, *o. c.*, págs. 47 e 48.

Compreende-se melhor agora porque meus amigos dos *candomblés* yoruba protestavam com tanta veemência contra os que identificavam Exú com o diabo cristão: “Não, Exú não é o diabo! Não, Exú não é ruim!” Além disso, em Pôrto Alegre êle não se identifica sòmente com Santo Antônio, devido às tentações que êste sofre, — o que não nos afasta ainda muito do diabólico, — mas também com S. Pedro. Ora, eis aqui a verdadeira fisionomia da divindade se manifestando, pois S. Pedro é o porteiro do paraíso, aquêle que abre ou fecha a porta às almas; está colocado no limiar do céu, exatamente como Exú que tem sua casinha atrás do portão de entrada do candomblé²⁸. Em Recife, identifica-se também muitas vêzes com S. Bartolomeu²⁹; ora, S. Bartolomeu é, na Bahia, o correspondente católico de Oxunmarê, que com seu arco-íris reúne a terra à abóbada celeste; não se pode descrever de maneira melhor o caráter de intermediário ou de mensageiro dêste *Orixá*. Finalmente, ainda na mesma cidade é algumas vêzes designado como S. Gabriel, isto é, longe de ser considerado como o príncipe do mal, é ao contrário o “anjo da guarda” dos homens³⁰. Como se vê, os descendentes dos africanos tentaram, no Brasil, descobrir os equivalentes católicos de Exú, levando em consideração ora êste, ora aquêle de seus caracteres, sem esgotar tôda a complexidade e multiplicidade dêles; lembraram de sua malícia (diabo); dos sofrimentos que provoca pelas tentações sexuais (Sto. Antônio); de seu papel de porteiro (S. Pedro); de sua tarefa de mensageiro (S. Bartolomeu); ou do anjo da guarda (S. Gabriel). Mas não nos fíemos

(28) Para estas duas identificações, ver HERSKOVITS, “The Southernmost outposts...”, *o. c.*, pág. 504.

(29) Trata-se da seita *Oba Erin*. Em seus estatutos, a festa de Exú está marcada a 24 de agosto (Exú — S. Bartolomeu). “As seitas africanas do Recife” (sem autor), *Estudos Afro-Brasileiros*, págs. 255.

(30) Informação dada pelo *babalorixá* Apolinário a Luís Saia.

demasiadamente em tôdas estas imagens, entre o *Orixá* africano e o santo católico permanece sempre uma diferença essencial. Para nós, o importante é mostrar a impossibilidade de se encarar Exú sob um aspecto estritamente demoníaco, devido à variação de tôdas estas pretensas equivalências.

Nos capítulos precedentes, Exú apareceu, antes de mais nada, como a divindade dos inícios ou das aberturas; é êle quem inicia o ritual, é êle quem guarda o portão, é êle quem está enterrado no limiar das portas, e finalmente é êle quem agarra o homem pela garganta, castigando-o por meio de doenças das vias bucais. É ao mesmo tempo o deus dos caminhos, o “homem da rua” como lhe chamam algumas vêzes os bantos, aquêlê cujo ferro simbólico termina por 7, 14 ou 21 hastes, designadas como os 7, os 14 ou 21 caminhos de seu reino. Suas oferendas são levadas aos caminhos mais afastados ou às encruzilhadas, pois ali se entrecruzam as vias de comunicação e assim tem-se a certeza de que, à fôrça de correr mundo, acabará passando finalmente por êste lugar. Foi porque preside justamente às aberturas e aos caminhos e não por outras razões, que se tornou o mensageiro de todos os *Orixá*; e é por isso que abre a porta que separa a natureza das coisas divinas, unindo assim estas duas camadas do mundo. Mas êstes dois reinos não são os únicos a serem unidos; existem muitas outras camadas e urge indagar se a função de Exú não é infinitamente mais importante ainda³¹.

O cosmos está dividido em quatro compartimentos. Um sacerdote especial tem a seu cargo cada um dêles.

(31) O mesmo caráter de senhor das aberturas, que faz comunicar o humano e o divino, é encontrado nos cânticos de Legba, no Haiti:

Papa Legba ouvri barrié pour moi (n), ago-ê

Papa Legba ouvri chimin pour li, ago-ê.

(MILO MARCELIN e A. MÉTRAUX, “Mythologie vodou, Atib Legba”, *Le Matin*, Haiti, 9-junho-1948).

A separação está nítida e simbolicamente marcada: primeiro pela diferença de manifestações, por parte dos sacerdotes que estão à frente destas divisões do real, — transe místico obrigatório ou interdição de todo transe místico; depois, pela leitura de “palavras” ou pelas “aparições” visuais dos mortos; finalmente, pela divisão sexual do sacerdócio, a mulher dominando num setor enquanto é rejeitada noutro. E todavia o cosmos é obra de um único deus criador, Olorum. É preciso, pois, que a divisão não suprima tal unidade; é preciso que os quatro compartimentos se liguem entre si. E quem poderia segui-lo melhor do que Exú, que abre as portas e traça os caminhos? É esta com efeito a missão que daqui por diante o veremos desempenhar. Vai praticar aberturas entre os quatro reinos, furar as paredes estanques que os separam uns dos outros, fazendo-os, por seu intermédio, entrarem em comunicação e assegurando assim a união cósmica. Exú é, para nós, o elemento dialético do cosmos.

Artur Ramos afirma sem maiores comentários que o culto de Ifa, na Bahia, está estreitamente ligado ao de Exú³². Esta ligação se inscreve até nas vestes litúrgicas. Sofia, filha de Exú, tinha dois trajes, um prêto, vermelho e branco, com as côres tradicionais de sua divindade portanto; o outro verde, amarelo e côr de palha, côres tradicionais de Ifa. A mesma idéia é encontrada em Cuba, onde os sacerdotes afirmam habitualmente: “Orula e Eleggà são um só”. Podem os mitos contrariar-se às vêzes; nalguns, Exú é o primeiro adivinho e ensina a Ifa a arte de consultar o opêlê; noutros, Ifa é o primeiro adivinho e, pela astúcia, Exú consegue retirar-lhe alguns dêsses conhecimentos. Sem dúvida, cada odu é a palavra de determinado Orixá, como vimos; ora é Xangô quem fala, ora Yemanjá, mas suas palavras per-

(32) A. RAMOS, *Antropologia Brasileira*, I, pág. 362.

maneceriam inteiramente incompreensíveis para nós se não fôsem traduzidas numa linguagem acessível aos homens. É Exú que está encarregado de efetuar a tradução, guiando a mão do *babalaô*.

O colar de Ifa está sendo cada vez menos utilizado no Brasil, substituído pelo *dilogun*. O lugar de Exú, que preside à adivinhação pelos búzios, cresce assim em importância no nosso primeiro compartimento do real. É ele quem abre realmente a porta aos acontecimentos, traça o caminho das vidas individuais, indica o destino dos homens, dita as medidas necessárias para que os obstáculos sejam vencidos (são, em geral, sacrifícios especiais). É inútil insistir neste primeiro ponto, pois todos os que se interessaram pela figura de Exú sublinharam sua ligação, ou com a adivinhação, ou com o babalaô, a tal ponto que Fröbenius estuda Exú, não no capítulo sobre os grandes deuses, e sim naquele que consagra a Ifa³³; no que toca aos Fons, Herskovits faz o mesmo³⁴. Ao contrário, a ligação entre Exú e Ossaim não parece ter sido reconhecida; ou pelo menos, quando é reconhecida, não parece ter sido colocada em seus termos exatos.

Pois quando se aceita que Exú também se ocupa das ervas, é para considerar que delas faz uso para efeitos de maldade. Tende-se então a unir esta divindade com a magia negra. A luta dos escravos contra os senhores brancos sem dúvida orientou Exú algumas vezes nesta direção, mas trata-se apenas de circunstâncias históricas que não tocam o fundo do problema. A luta racial só pode influenciar as linhas já traçadas pela tradição ancestral, ela não abre propriamente novas vias. Se os negros se serviram de Ogun para resistir ao regime

(33) Isto é, no cap. IX de sua *Mythologie de l'Atlantide*, e não no cap. VII ou VIII.

(34) Isto é, no cap. XXX, intitulado "Dieux personnels et forces: le Destin et le Trixter", e não no cap. XXVII sobre os deuses da terra, em que poderia ter seu lugar como divindade dos caminhos ou da orientação: *Dahomey*, tomo II.

servil, foi porque Ogun, na mitologia que tinham transportado da África, era o deus da guerra e das armas brancas. E se também foram pedir a Exú ervas que “amansam os Senhores³⁵”, não podia ser senão porque êle era também um deus da vegetação selvagem. Ou pelo menos porque, de certa maneira, participava desta vegetação.

Mas vimos também que as ervas, embora pertencendo a Ossaim, se distribuem ainda entre os diversos *Orixá*. A questão permanece em aberto: liga-se Exú somente a algumas “ervas”, do mesmo modo que Xangô, Omolú ou Oxun? Neste caso, não se mostraria diferente das outras divindades, não seria um agente de ligação entre os variados compartimentos do real. Ou, no governo do mato e da floresta, ocupa Exú um lugar mais importante? É certo, em primeiro lugar, que Exú não se distingue dos outros *Orixá*, pois determinadas plantas como o alevante (*Amomum cardanum*) ou o manjericão (basílico) lhe estão especialmente associadas; as estatuetas de barro que o representam não são lavadas com qualquer concocção de ervas, — como também não o são as *ota* dos outros deuses. A mitologia, além do mais, longe de representar Exú e Ossaim como dois amigos que vão de mãos dadas, aludem pelo contrário à luta entre Ossaim e Ifa, — ou, se preferirmos, entre o *babalosaim* e o *babalaô*; ora, nesta luta, Exú naturalmente está do lado de Ifa contra o senhor das ervas. Numa das lendas de Ossaim, conservada em Cuba³⁶,

(35) D. BAPTISTA DE LACERDA: “De variis plantis veneriferis florae brasiliensis”, *Arquivos do Museu Nacional*, XV, pág. 125 e seg. O P.^e CAMILO TORREND designa o *pipi* ou *tipi* como vulgarmente chamado “Amansa Senhor” (provoca amolecimento cerebral), em *Contribuições para a flora da Bahia*, citado por A. RAMOS, *O Negro Brasileiro*, págs. 194-5.

(36) L. CABRERA, *El Monte*, pág. 87: “Orúmbila não podia mais suportar Ossaim. Aceitou seu desafio e perguntou-lhe como queria combater contra êle. “— Enterrando nossos filhos, disse Ossaim, a fim de que demonstrem, apoiados em nosso poder, quem resistirá mais sob a terra”. Assim foi feito; mas Eshu, invisível, alimenta os filhos de Orula, dentro das sepulturas, com sangue de galo; e uma vez chegado o momento

Exú alimenta os filhos de Ifa com sangue, enquanto Ossaim não pode alimentar os seus senão com o suco das ervas; os primeiros se tornam então mais importantes do que os segundos. É possível que a luta se desenrole tôda em tôrno dos processos de adivinhação. Pois também Ossaim tem as “palavras” que lhe são próprias. Na Bahia, não se gosta muito de falar nisso. Existem porém cabaças misteriosas que podem ser consultadas da mesma maneira que os búzios, que respondem às questões formuladas; apenas, segundo parece, a resposta é dada em voz alta (fenômeno de ventriloquismo, talvez ?³⁷). Nesta rivalidade, entretanto, foi Ifa o vencedor, fazendo seus métodos triunfarem sôbre os de seu rival, justamente graças ao auxílio e socorro de Exú.

Assim sendo, tudo parece nos afastar da idéia de uma ligação entre Exú e Ossaim. Mas note-se que quando o *babalosaim* vai colhêr ervas, na floresta, é obrigado a cantar os “cânticos de *axé*” ao entrar na mata, cânticos que apresentam todos a mesma estrutura: saudação à divindade ligada à fôlha que vai ser cortada e verso final sempre idêntico, seja qual fôr o *Orixá* invocado:

eu arei meu axé.

Menos Exú, que não segue a regra, que tem um cântico especial:

*Exú quem quê
ala tôpá.³⁸*

fixado para saírem do túmulo, Ossaim toma um assobio, Orula seu apún, e começam a chamar. Os filhos de Orula, bem alimentados, escutaram o chamado de seu pai, responderam e saíram logo. Os de Ossaim, extenuados, permaneceram no túmulo, não escutaram nada, não puderam responder. Ossaim teve que admitir sua derrota”. Noutro mito, vemos Ossaim perder um ôlho em combate contra Exú (*ibid.*, pág. 71). Este mito não é conhecido na Bahia, onde Ossaim tem uma perna só, mas conserva seus dois olhos.

(37) L. CABRERA, “Eggue”, *o. c.*, págs. 105-6.

(38) O. ALVARENGA, *Melodias registradas...*, pág. 366.

Esta diferença não pode ser devida ao acaso. Ela revela já que, no domínio da vegetação, Exú deve ocupar um lugar à parte. Na Amazônia, onde o papel de Ossaim está um pouco esquecido, é Exú quem o substitui:

“Nas curas mágicas que se realizam em Manaus, especialmente nos *batuques*, e que apelam para o auxílio da rica farmacopéia indígena, Exú também é adorado. Sem êle, não poderia haver curas, porque esquecê-lo acarreta contratempos. É capaz de perturbar tudo (isto é, de impedir que o remédio aja, ou de fazê-lo agir em sentido contrário ao que se procura, isto é, à cura do doente).

Quando a mãe de santo Ifigênia aplicou sua terapêutica primitiva a um negro do Maranhão meu conhecido, não esqueceu de lhe dar uma garrafa de azeite de dendê, dizendo: — “É preciso a gente se ocupar de Exú, pois como sou devota da Virgem Maria, êle não gosta de mim”. Então deu a êste negro a garrafa, recomendando-lhe que a levasse a uma encruzilhada (antes de tomar o remédio vegetal prescrito”³⁹).

Na Bahia também Exú é utilizado ao lado de Ossaim, para a cura dos doentes; um de nossos informantes comunicou-nos gentilmente dois dos cânticos utilizados para êsse deus e que são cantados enquanto se fazem “passes magnéticos” ou uma espécie de massagem na parte doente:

Dandara areo leo leo (bis)
Dandarao Nusseregué
Kabeda Ele Madago.

Existe também um cântico de Exú:

Fa im óla,

(39) Carta de Geraldo Pinheiro, 1 de novembro de 1949.

no decorrer do qual as mãos fazem o movimento de lavar o corpo, esfregando primeiro atrás das orelhas e depois na frente, como se se quisesse “tirar alguma coisa do corpo”; certos fiéis fazem movimentos como se estivessem purificando o corpo.

Na mesma linha de semelhanças, pode-se notar também que os ferros simbólicos de Exú são parecidos com os de Ossaim, a tal ponto que, como já dissemos, Artur Ramos confundiu os dois símbolos. A diferença, na realidade, é grande entre ambos: os ferros de Exú terminam todos em ponta, os sete caminhos do reino tomam a forma de sete lanças; enquanto que só há seis lanças para Ossaim, pois o último ferro, o ferro central, termina com um pássaro. De qualquer modo, tanto pelo número de ramos quanto pelo aspecto geral do “fetiche” (como é chamado na Bahia), os dois símbolos se aproximam. “Eleggá e Oggún, Ochosi e Osain, e os Ikús, são muito unidos”, diz-se em Cuba⁴⁰. E os negros desta ilha das Antilhas consideram igualmente que é Elegguá, — denominação que lá recebe Exú, — o guardião da cabaça misteriosa através da qual Ossaim fala⁴¹.

Compreendemos melhor agora porque existe uma ligação entre o senhor dos caminhos e o senhor das ervas, apesar da luta pela preeminência que se trava entre Ossaim e Ifa, no decorrer da qual Exú se coloca ao lado de Ifa. Mas vemos também que a ligação não é pura e simplesmente uma identificação. A heterogeneidade dos dois domínios, o dos indivíduos e o da floresta selvagem, fica salvaguardada; Exú não age como Ossaim, através do *axé*, ou, se se prefere, através do mana das fôlhas. Dêste ponto de vista, ao contrário, é o *babalaô*

(40) L. CABRERA, *El Monte*, pág. 101. Vai-se até mais longe: Ossaim tem um Exú particular que é seu empregado: Echeri-Echerike.

(41) L. CABRERA, “Eggue”, *o. c.*, pág. 105: para muitos velhos, a feitiçaria que Elegguá guardava nas três cabaças e que “falava” tinha por nome Osaim.

que tem necessidade do *Olosaim* para fazer o Ifa privativo dos indivíduos que o pedirem; mais atrás, mostramos que na África todo adivinho tem seu assistente que vai colhêr as ervas necessárias: para que o Ifa seja feito, é preciso ao mesmo tempo fazer o Exú e o Ossaim privativos de cada um⁴². Não há, pois, confusão de domínios, cada qual guarda sua autonomia. Mas, como sugere tanto a interpretação que foi dada na Amazônia quanto a diferença dos cantos do *axé*, Exú ocupa lugar à parte no reino das plantas, seja como “abridor de caminhos”, seja como “guardião”. Se não lhe fôr feito o sacrifício de um pouco de tabaco ou de um cântico, como a Ossaim e antes dêste, pode fazer o *Olosaim* se perder na obscuridade da floresta, mandar-lhe ao encontro serpentes ou outros animais perigosos, desnortea-lo no emaranhado das lianas ou na traição dos pântanos. Em suma, Ossaim reina sôbre os *ewe*, e Exú sôbre a floresta em que crescem os *ewe*. O papel desta divindade não é tomar aos outros o que lhes pertence de pleno direito, como vemos, e sim estabelecer comunicações, fazer aberturas nas paredes, lançar pontes sôbre as separações, fazendo participar entre si os compartimentos do real. É êle o único *Orixá* que tem um pé em cada um dêsses compartimentos.

Mas dar-se-á o mesmo com o reino dos mortos? Vimos que os deuses temem os mortos, que os Egun são por vêzes adorados em casas muito afastadas das dos *Orixá*. Sòmente Yansan, como vencedora de Eku, tem o seu lugar nas cerimônias em honra dos antepassados. Devemos agora indagar se Exú também não interviria aqui; e, no caso de resposta positiva, com que finalidade.

O P.^o Frikel afirma que há vários tipos de mortes; as mortes naturais, que são um chamado dos deuses, as

(42) Ver ΜΑΥΡΟΙΛ, o. c., págs. 271-332.

que provêm da ação de um feiticeiro, que resultam de um assassinato ou de um suicídio. Neste último caso, “(o morto) não se torna um Espírito (ecu-ourum), mas fica fazendo parte do séquito de Léba (o Espírito mau, que é identificado com o Diabo)... Esta alma permanece assim sete anos e não pode senão causar danos”.

Um pouco mais adiante, afirma:

“Aquêlê que foi mau durante sua vida deve, como castigo, errar pelo espaço e pela terra como um Espírito mau. Estas almas vagabundas e malvadas, ou *espírito ruim* são os ara-ourum... Os corpos impuros não produzem senão ara-ourum e exú”⁴³.

Este trecho parece indicar em primeiro lugar que duas espécies de espíritos se tornam *ara-ourum*, após a desencarnação: espíritos dos indivíduos que foram assassinados e espíritos das pessoas que levaram uma existência desregrada. Em segundo lugar, que os *ara-ourum* são também designados pelo termo de Exú.

Não negamos que idéias análogas são algumas vêzes encontradas na Bahia. Falaram-me certa vez de um negro que acabava de morrer, dizendo-me que se tornara um Exú e que importunava a família e os antigos amigos. Mas tais concepções não aparecem, em geral, senão no interior das “nações” bantos e sob a influência de crenças portuguesas, isto é, de teorias populares correntes sobre a origem e a natureza dos fantasmas. O P.^o Frikel as aceitou, tanto mais que estavam de acôrdo com seu cristianismo; revelavam entre os descendentes de africanos, senão a idéia de castigos eternos, pelo menos de uma punição provisória dos pecados no decurso da vida terrena. Todavia, as afirmações contidas em seu artigo, a êsse respeito, não me foram confirmadas pelos sacerdotes das seitas yoruba, e muito particularmente a

(43) FRIKEL, o. c., págs. 197, 200 e 201.

identificação das almas sofredoras com Exú. Pode ser que os informantes do P.^o Frikel, querendo fazer-se compreender de um branco com mentalidade muito diferente da dêles, tenham empregado a expressão bem conhecida de Exú para fazer-lhe entender que os fantasmas são seres perigosos; ou talvez o tenham muito simplesmente induzido em êrro. De qualquer modo, os mortos não se transformam em Exú; e é para outro lado que devemos orientar nossa pesquisa, se quisermos saber qual a verdadeira ligação dêste deus com os Egun.

Como já constatamos no capítulo precedente, tudo o que se liga aos Egun permanece infelizmente envolto no maior mistério e uma sociedade secreta é que se ocupa de seu culto. O castigo de quem desvenda o segredo é a morte; e assim poucas pessoas se aventuram a abordar com alguém o problema. Possuímos, todavia, a êsse respeito alguns pontos de referência. Em primeiro lugar, no padê de Exú a homenagem não é prestada apenas a Exú, com o nome do ritual indica, mas também aos antepassados, fundadores do terreiro. Tanto Exú quanto êles são afastados antes do início da cerimônia, com palavras elogiosas e uma oferenda alimentar. Além disso, Exú ainda intervém na cerimônia fúnebre do *axéxé*, na qual não há possessão, pois os *Orixá*, à parte Yansan, fugiram espavoridos da casa e do santuário do morto; o serviço religioso começa obrigatoriamente por cânticos que lhe prestam homenagem. Êstes dois fatos nada nos informam, é certo, a respeito da natureza do laço que une Exú aos Egun mas indicam apesar de tudo que o laço entre êles existe realmente. Ainda se sabe na Bahia de que laço se trata exatamente, ou teria sido esquecido? O silêncio que interrompe uma conversação tôdas as vêzes que se fala nos Egun não nos permite responder a esta pergunta. Seja como fôr, é na África que poderemos encontrar o elo que falta para

a demonstração. Afirma Herskovits que, no Dahomey, Legba está encarregado de contar quantas pessoas nascem e morrem no mesmo dia, a fim de que os dois algarismos se correspondam exatamente e que a alma daquele que acaba de morrer possa se reencarnar imediatamente no corpo da criança em vias de nascer⁴⁴.

Exú desempenharia aqui o mesmo papel que até agora o vimos desempenhar nos outros reinos estudados. Está nos limites da vida e da morte, entre o mundo dos indivíduos e o dos Egum. Abre e fecha as portas, tanto dos nascimentos quanto dos óbitos, de modo a manter o equilíbrio e a boa ordem das coisas. Vigia o ciclo das reencarnações para que nada venha perturbar a ordenação da sociedade, não só do ponto de vista demográfico, como de todos os outros pontos de vista.

Para terminar, resta-nos procurar agora que lugar tem êle no mundo dos *Orixá*. Pois vimos que êstes ao presidir certos fenômenos da natureza, — a tempestade, o oceano — ou a certas atividades sociais — a caça, a metalurgia — introduzem igualmente uma separação dentro do próprio mundo real. Vamos constatar que Exú, ainda aqui, permanece um agente de ligação.

Com efeito, todos os nossos informantes são concordes em que todo Orixá tem seu ou seus Exú, que são como que seus servos ou seus escravos. Todavia, é preciso não confundir os Exú que são servos, com simples fôrças da natureza personificadas, como por exemplo Bori e Aféfé (pelo menos segundo Frobenius). Bori acompanha Xangô, e Aféfé acompanha Yansan em tôdas as suas viagens; Bori representa as trevas da tempestade e Aféfé o vento violento que precede a chuva⁴⁵. Os Exú são de outra natureza; são “mensageiros” ou “recadeiros” das divindades, em número variável de acôrdo com

(44) HERSKOVITS, *o. c.*, II, pág. 233.

(45) N. RODRIGUES, *Os Africanos...*, págs. 331-2.

as divindades a que estão ligados. Segundo Raymundo de P. A. B., por exemplo, Yansan tem de 14 a 25 Exú, Omolú 25, Nanan 31. Estes algarismos parecem, porém, exagerados. Os sacerdotes têm longamente discutido sôbre a questão sem chegar a um acôrdo. Assim, segundo a idéia tradicional, Ogun tem sete Exú em sua escolta⁴⁶; todavia, alguns sacerdotes acham que Ogun sai levando atrás de si todos os Exú⁴⁷. Ora, já vimos que êstes são pelo menos 21. Esta incorporação de todos os Exú a Ogun é, porém, fâcilmente explicável; em primeiro lugar, Ogun também abre os caminhos, com seu facão corta as lianas e desbrava a rota a seguir, ocupando, por esta razão, sempre o segundo lugar no *xeré* dos *candomblés*, seus cânticos sendo cantados imediatamente depois dos de Exú; também lhe atribuem algumas vêzes, como dia da semana, a 3.^a feira em lugar da 5.^a, uma vez que a 2.^a feira pertence a Exú; finalmente, um mito nos ensina que, no momento da partilha do mundo entre os *Orixá*, Ogun lutou contra Exú pela posse do facão e, saindo vencedor, concedeu a Exú o direito do primeiro sacrifício para dar-lhe uma compensação⁴⁸. Dêsse modo, Ogun e Exú andam sempre juntos: Ogun abre com seu facão os sete caminhos do reino de Exú. Nestas condições, compreende-se que certos *babalorixá* tenham tendência para indicar como companheiros de Ogun todos os Exú em conjunto e não apenas sete dentre êles.

Por conseguinte, diante das informações contraditórias, é difícil dar o número exato dos Exú que acompanham os diversos *Orixá*. O único algarismo incontrovertido é o de Ifa, que tem 16 Exú, correspondentes aos 16 *odu* maiores da adivinhação pelo *opelê*. Este número

(46) RUTH LANDES, *The City of Women*, pág. 184.

(47) Esta é naturalmente a opinião de Raymundo.

(48) R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 54.

tornou-se mesmo tão habitual que alguns *babalorixá* de nações banto, como Ciriaco, pensam que há em tudo e por tudo dezesseis Exú e não vinte e um, como se pretende geralmente. Mas, na verdade, dezesseis não é senão o número dos Exú ligados a Ifa.

Contudo, há um ponto ainda a respeito do qual todos os nossos informantes estão de acôrdo, de Recife até Pôrto Alegre: é que o mesmo Exú pode servir ao mesmo tempo vários Orixá. Exú Ajelú, por exemplo, pode servir Yemanjá e Oxun e também Oxalá. Encontramos, porém, diferenças de ritual segundo os terreiros ou segundo as cidades. É assim que num terreiro *oyo* de Pôrto Alegre, o Exú “despachado” no *padê liminar* varia segundo a divindade para quem a festa é oferecida; se a cerimônia celebrada é em honra de Oxalá, o *padê* será feito para Ajelu; se é celebrada para Omolú, será feito para Legba. Estas distinções não parecem existir nos candomblés da Bahia, onde todos os Exú são despachados juntos no mesmo *padê*; isto, porém, é facilmente explicado, uma vez que nestas grandes festas anuais baixam em geral todos os Orixá, para em grupo virem montar seus “cavalos”, e não apenas um ou dois.

O que nos interessa, contudo, para a solução do problema que colocamos, é menos conhecer o número exato dos Exú atribuídos às diversas divindades, do que saber que não são em número ilimitado, e que os mesmos Exú podem passar de uma divindade para outra. Pois esta passagem é o primeiro indício do papel de ligação desempenhado por Exú entre as divindades e, portanto, entre os compartimentos do real que a êles correspondem. Por outro lado, os mitos em que Exú intervêm no-lo mostram desempenhando muitas vêzes êsse papel de ligação entre os Orixá:

1 — “Um dia Orumila, também chamado de Ifa, o adivinho, santo poderoso, saiu do seu palácio para dar

um passeio. Ia com todo o seu acompanhamento, os Eshu que são seus escravos. Chegado em certo lugar deparou-se com outro cortejo, onde a figura principal era uma mulher linda. Ele parou assim assombrado por tanta beleza. Chamou um dos seus Eshu e mandou-o ver quem era aquela mulher. Eshu chegou defronte dela, fêz *odubale* e apresentou-se dizendo ser escravo do senhor poderoso Orumila que mandava perguntar quem era ela. Ela disse que era Yemanjá, rainha e mulher de Oshala. Eshu voltou à presença de Orumila e disse quem era ela. Ele então mandou-lhe um recado de que desejava “ter uma conversa com ela” no seu palácio. Yemanjá foi embora e não acedeu logo ao pedido de Orumila, mas um dia foi falar com êle. “— Não se sabe que conversa foi essa, diz o narrador com malícia, mas o certo é que ela ficou grávida dêle”. (...) Quando nasceu a criança, Orumila mandou Eshu Baba — o mais velho dos Eshu e seu Secretário — verificar se o *omolei* (a criança) tinha um caroço, sinal ou mancha na cabeça, indício certo de ser mesmo filho dêle”⁴⁹.

2 — “Mesmo depois de casado com Oshun, Shango continuou indo a festas sòzinho, a fazer farras e a ter aventuras com mulheres. Oshun queixava-se de ficar só em casa e brigavam. Ela era muito dengosa e não se adomava com êle. Por isso êle trancou-a numa tórre do seu palácio. Um dia, Eshu Etameta, o dono das encruzilhadas, veio para uma encruzilhada defronte do palácio de Shango. Viu Oshun chorando na varanda e perguntou porque era. Ela contou e êle foi dizer a Orumila. Este preparou um *ishe* (pó de fôlhas mágicas) e mandou dizer a ela que deixasse a janela aberta. Ele então soprou o pó que, entrando pela janela, transformou Oshun numa pomba. Ela voou para a casa do pai e aí êle trans-

(49) R. RIBEIRO, o. c., pág. 48.

formou-a de novo. É por isso que Oshun não come pombo⁵⁰.

Estes dois exemplos são suficientes para mostrar que os negros brasileiros não esqueceram que, apesar da ligação popular de Exú com o diabo, não tem êle ruindade, mas ao contrário é servidor útil dos *Orixá*, possuindo um coração sensível aos infortúnios dêstes; sua função principal constitui em pô-los em relação uns com os outros, transmitindo as mensagens de uns para outros.

Não podemos estudar os vinte e um Exú, mesmo porque alguns dentre êles não apresentam figura bastante definida. Aparecem antes de mais nada como deuses funcionais (senhor do portão, senhor das encruzilhadas, das casas, etc.), e menos como sêres mitológicos. Contentar-nos-emos em distinguir dois Exú, ou tipos de Exú: os Exú da terra e os Exú de ferro, que Nina Rodrigues chamava Exú-bara e Exú-ogun⁵¹. Perto da porta dos *candomblés*, em *pegi* especiais, são encontrados Exú feitos de barro amassado com azeite de dendê e que repousam num prato ou numa terrina. Estes Exú assevuados têm vaga forma humana, ou mais exatamente, são compostos por uma cabeça que se liga a um tronco e cujos olhos e nariz são formados por búzios. Sua composição obedece a ritos secretos, o que deu lugar a que se afirmasse algumas vêzes que Exú Bara “é o maior mistério dos *candomblés*”. Quanto ao Exú de ferro, Nina Rodrigues chama-o de Exú-ogun porque Ogun é o deus do ferro, mas o termo Ogun não constitui neste caso senão um qualificativo⁵². Qualificativo que, todavia, tem uma razão de ser simbólica: com efeito, a terra pode ser considerada como organismo vivo, composto de carne

(50) *Ibid.*, pág. 50.

(51) NINA RODRIGUES, *Animismo...*, págs. 41-42.

(52) Foi ARTUR RAMOS quem fez ressaltar esta confusão (o. c., pág. 46). De fato, há vários Exú de ferro (Lénan, Exú das sete espadas, Elegbara, etc.), como existem vários Exú de terra.

e esqueleto, — terra esta que é incessantemente percorrida por Exú. Exú-bara representaria então as partes moles, maleáveis da terra, aquelas que as mãos negras podem amassar com o azeite de dendê ou com o sangue dos sacrifícios, enquanto Exú-ogun representaria a parte dura, os ossos, os minérios escondidos nas profundas do subsolo, que as mãos hábeis do ferreiro Ogun transformam em picaretas, em pás, em lanças, em facões reluzentes. Todavia, a ferrugem que corrói o ferro lhe dá aparência de esqueleto, de minério enterrado no solo, de ossada da terra viva, eis porque os Exú de ferro são de ferro enferrujado. Assim se desprende, em tôda a beleza mística, uma estética da vida mineral.

Contudo, em Pôrto Alegre, Exú-bara e Exú de ferro são definidos de maneira mais antropomórfica como o Exú velho e o Exú jovem. Legba, seu correspondente dahomeano, aparece nas danças do Haiti como um ânclão recurvado e é considerado um deus frígido⁵³, em oposição ao caráter fálico que tal divindade assume na África. É êle quem impede as relações sexuais entre homem e mulher, quem determina a impotência ou a esterilidade⁵⁴. Mas também aparece como uma divindade mais jovem que manca. Sua dança, denominada Yanvalou-genoux, é “caracterizada por um movimento alternativo de elevação e de abaixamento sôbre os joelhos em flexão, constituindo em suma a dança de um manco”, sendo também a dança de abertura das cerimônias. Inspirou a Jacques Roumain as seguintes reflexões: “Mancar é começar, nota Curt Sachs... A dança de mancões é encontrada na mitologia de quase todos os povos. Na Grécia, são mancões Dionysos⁵⁵, Hippocrates, e no Egito,

(53) M. MARCELIN, *Mythologie Vodou*, I, págs 16-17.

(54) J. ROUMAIN, *o. c.*, pág. 19.

(55) Causa espécie notar que J. ROUMAIN cita Dionysos em lugar de Héphaistos; êste é também um deus manco e interrompe as relações amorosas entre Ares e Aphrodite, assim como Exú interrompe-as entre Xangô e Oxun; e é também, senão fálico, pelo menos dado a aventuras

Osiris... O motivo subsiste em Chiengau, na Baviera, onde a jovem espôsa manca ao executar a dança que deve introduzi-la em seu novo estado"⁵⁶. A *Yanvalou* abriria a série das danças rituais porque justamente mancar significaria sempre começar.

Na Bahia, o deus manco não é Exú, pois Exú não baixa senão raramente e tem muito poucos filhos; substituem-no nesta função ora Omolú, ora Xangô; mas trata-se do moço Xangô, isto é, o Xangô do início. Com efeito, conta-se que Xangô, em pequeno, teve uma queda, sendo obrigado a andar de muletas durante muitos anos. No *pegi* de muitos *candomblés* são encontradas em lugar condigno as muletas de Xangô, e note-se que tendem a tomar a forma do machado duplo, símbolo desta divindade. Contudo, também é encontrado aí o mito da separação entre Xangô e Oxun, o mesmo que justifica aos olhos dos haitianos a friidez de Legba em matéria amorosa: Oxun estava casada com Ogun, mas Xangô a tinha visto e se enamorara dela; seguia-a por toda a parte, dissimuladamente, esperando o momento em que finalmente a encontraria a sós num local deserto; o dia tão desejado acabou chegando e Xangô, excitado por tão longa espera, precipitou-se sobre ela para violentá-la. Os caminhos, porém, pertencem a Exú, e Exú surgiu imediatamente a fim de separar o par amoroso. É verdade que, na Bahia, um dos ministros de Xangô se recusava a aceitar a veracidade deste mito, no qual o papel de Xangô não é muito brilhante, e afirmava: "Não é verdade, Xangô não tentou violentar Oxun; deitou-se voluntariamente a seus pés, sem tocá-la, para mostrar o respeito que tinha por ela. Ou quem sabe para mos-

com mulheres, mais particularmente ligado a Aphrodite, como Exú a Oxun; aparece na mitologia como o homem da paz, que restabelece a concórdia entre os deuses quando há disputa, o que também é um dos papéis de Exú. Finalmente, seus filhos, os Cabires, são considerados servidores das divindades, da mesma maneira que os diversos Exú ligados aos Orixá.

trar o poder de Oxun, que não quis ser tomada à fôrça e exigiu de seu apaixonado que, para afirmar-lhe a superioridade, dormisse a seus pés". Note-se todavia que: 1) Exú também se enamorou de Oxun; citamos atrás um mito em que êle avisa o pai de Oxun de que a filha é infeliz, e vimos também que é uma filha de Oxun que tem o direito de ser *apetebi*, isto é, de consultar os búzios de Exú; 2) Oxun tornou-se efetivamente mulher de Xangô, como mostram certos mitos, apesar dos Exú encarregados de vigiar sua virtude e que são enganados pelo deus do raio⁵⁷. Se Oxun, porém, passa a ter relações sexuais com Xangô sem que Exú daí por diante interfira, é porque tais relações são úteis para a sociedade e para a natureza:

"no momento em que Shangô se atirava nos braços da Rainha, nuvens amedrontadoras cobriram o céu, as árvores se dobraram à intensa claridade dos raios, tôda a terra bebeu com avidez a água da tempestade. Do enlace de Oxun e de Shangô nasceu a chuva benéfica"⁵⁸.

E isto porque se tornaram relações legais, e não o fruto da violência. Exú não pode e não quer impedir que a chuva caia, mas a chuva tanto pode destruir a colheita, esburacar a terra, como fazer crescer as plantas; o raio também, tanto incendeia como apenas pune os maus. Chuvas e raios devem, pois, ser controlados em suas manifestações e é Exú que aparece, nesses mitos à primeira vista contraditórios, em que ora separa, ora deixa que a união se efetue, como o controlador todo-poderoso destes fenômenos cósmicos.

Tais mitos tendem, pois, a confirmar a função de Exú como regulador do cosmos, aquêle que abre as bar-

(57) R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 48.

(58) Fim de um mito de Xangô narrado pela primeira vez por JOÃO DO RIO, "O Natal dos Africanos", *Kosmos*, 1904. Cf. A. RAMOS: "Os mitos de Xangô e sua degradação no Brasil", *Estudos Afro-Brasileiros*, págs. 51-4.

reiras, que traça os caminhos. Em suma, como o deus da ordem. Sob a forma de “recadeiro” das divindades, faz comunicar os diversos *Orixá* entre si; abre as portas entre os diversos compartimentos do real, mas apenas para fins úteis, no interesse geral. Impede, ao contrário, os encontros brutais de forças da natureza que poderiam se traduzir por choques fatais. Não dança a dança dos mancos que simboliza o início das coisas, mas delega-a a Omolú ou ao jovem Xangô. A ordem temporal fica assim respeitada, do mesmo modo que a ordem espacial. É fácil de compreender agora o caráter de “trickster” de Exú. Se, contrariamente à sua finalidade essencial, parece algumas vezes introduzir a desordem, as brigas, a desventura no mundo divino ou humano, isto não passa do reverso de um equilíbrio sobre o qual vela com tanto cuidado. Mas neste caso ainda trata-se de uma lição de ordem que dá a seus fiéis. Frobenius bem o percebera: “Quando Edschou quer que a disputa nasça entre dois amigos, passeia entre os campos de ambos, na direção contrária à dos passos deles... É no sentido contrário ao normal que reside... a causa do conflito⁵⁹”. Mas é curioso que este autor deixe de lado uma outra das histórias maliciosas narradas na África, e que, para nós, é muito mais significativa. Sente-se que ele não vê em Exú senão o deus da orientação, um dos caracteres que esta divindade apresenta; nós, ao contrário, o consideramos antes de mais nada como a divindade das intercomunicações. Nesta lenda, Exú faz Olokoun (o mar) sair de sua habitação para fazê-lo entrar na casa de Oxun (a água doce), enquanto Oroun, o sol, também muda de moradia. Oxalá, naturalmente, se opõe a tôdas estas mudanças, uma vez que designou para tôda a eternidade uma moradia fixa, um compartimento do real a cada *Orixá*; inúmeras desordens se seguem às

(59) FROBENIUS, o. c., pág. 255.

peregrinações divinas, das quais Exú suportará as conseqüências, para êle desastrosas⁶⁰. O que quer dizer que a ordem do cosmos está ligada à classificação das coisas, à estabilidade desta classificação, e que sòmente Exú tem o direito, como senhor dos caminhos, de ligar entre si os conceitos diretores, as categorias organizatórias do mundo.

Quando a sociologia francesa começou a lidar com o problema que errôneamente denominou de “mentalidade primitiva”, chamou-lhe imediatamente a atenção a “lei da participação”. Esta existe, sem dúvida. No fim de sua vida, Lévy-Brühl repudiou a concepção teórica que a êsse respeito formulara em seus primeiros livros, mas, por outro lado, nunca lhe negou realidade; dados em abundância provam-lhe a existência. Nós mesmos, ao descrever o candomblé, mostramos que as relações sociais entre os homens não são senão o reflexo ou a conseqüência de seu grau de participação a certas realidades místicas. Todavia, tudo não participa de tudo, pois doutra forma o pensamento racional, que existe em todos os homens, não poderia apreender o real, tornando impossível o contrôle ou a utilização das fôrças da natureza. As participações só ocorrem dentro de quadros bem delimitados, e entre êstes quadros diversos não há ligações. Se, ao contrário, quisermos que haja participações dentro do conjunto, produzem-se choques, fricções perigosas; o mesmo se dá com a eletricidade, que não pode seguir senão certas correntes de corpos condutores, que não passa por tôda a parte. Para que o universo seja compreensível, é preciso dividi-lo, pois, em conceitos classificatórios. Esta conclusão se desprendia de nosso capítulo precedente. Todavia, a heterogeneidade dos conceitos é também obstáculo ao pensamento, pois o pensamento não é apenas a redução da multi-

(60) *Ibid.*, págs. 234-8.

plicidade a certos esquemas, é também dialética ou passagem de uma categoria para outra. É verdade que a mitologia africana nos oferece, algumas vèzes, ligações entre uma e outra categoria; Oxossi, por exemplo, foi educado por Ossaim, tornou-se seu caçador, erra com êle no domínio das fôlhas; ou ainda Yansan dança entre os Egun, braços abertos em forma de cruz, como se repelisse a turba dos mortos saída do túmulo e que se comprime em tórno dela. Mas são apenas vínculos entre certos pares. Sòmente Exú aparece ocupando um lugar nas quatro grandes categorias; vimo-lo figurar sucessivamente como escravo de Ifa, como porteiro de Ossaim, como controlador das reencarnações dos Egun e como servo dos *Orixá*. O que quer dizer que é êle e sòmente êle que representa o princípio da dialética e da intercomunicação. Respeitando a diversidade ou multiplicidade do real, é êle quem oferece a base da unidade do mesmo real. Comparando com outros povos africanos, desempenha de certa maneira o papel da palavra de Nommo na metafísica dos Dogon, das viagens de descoberta de Faro na religião Bambara⁶¹, e mitos análogos são encontrados entre os Ameríndios, que também não ignoram a figura do “trikster”, reconhecendo-lhe papel de grande utilidade.

Depois de ter criado o mundo, Olorun estabeleceu as divisões dentro do cosmos e cada *Orixá* recebeu um domínio sòbre o qual reina. Oxalá, seu sucessor legítimo, assegura a manutenção da ordem. Exú, finalmente, faz comunicar entre si os reinos divididos. Eis porque cada *Orixá* tem um ou vários Exú a seu serviço, para transmitir mensagens, levar as “palavras” divinas de uma para

(61) Todavía, por outro lado, podíamos ligá-lo também a Yourougou, que está intimamente relacionado com a desordem, que corre o mundo de noite, em busca da fêmea que é seu par e que, por meio das vigílias em que se contam histórias, arranja os casamentos e, portanto, cuida da procriação (G. CALAME-GRIAULE, “Esotérisme et fabulation au Soudan”, *Bulletin de l’Ifan*, XVI B, 3-4, págs. 307-21).

outra casa. Eis porque podem também as divindades trocar entre si seus Exú. Todavia, a ordenação do mundo não pode se limitar a um conjunto de ligações horizontais. Supõe não apenas uma classificação, mas também uma estratificação de conceitos, uma hierarquia. Ora, Exú justamente é também a divindade dos caminhos verticais, além de ser a dos caminhos horizontais. E isto torna muito importante seu lugar no culto de Ifa. Através dos *odu*, “fala”, ou mais exatamente, uma vez que cada *odu* é a palavra de um *Orixá* diferente, traduz para os homens a palavra dos deuses. Mas não é apenas no culto de Ifa que Exú liga o mais alto ao mais baixo, é em todos os compartimentos que distinguimos. No domínio de Ossaim, cada divindade tem suas ervas indispensáveis para fixar o *Orixá* na cabeça dos fiéis: Exú é quem abre a porta. No reino dos mortos, é êle quem permite a passagem dos Egun para o corpo das crianças que vão nascer. Finalmente, nenhum transe místico se realizaria no *candomblé* (ou então se produziria dentro da desordem) se não fôsse primeiramente celebrado seu *padê*, se não lhe tivessem previamente pedido que levasse às divindades o desejo dos homens, convidando-as a virem dançar nas festas. Assim, Exú está em toda a parte, tanto na linha que vai dos *Orixá* aos mortais, quanto na que vai dos mortais aos *Orixá*. A ordem não repousa somente no respeito da autonomia dos conceitos, mas também no respeito de sua subordinação, de sua hierarquização.

CAPÍTULO V

A ESTRUTURA DO ÊXTASE

Os Orixá ocupam, numa estrutura hierarquizada do cosmos, o lugar mais elevado. Não são, pois, sêres que desapareceram, são sêres que continuam agindo sempre. Ano após ano, suas histórias vão se repetindo na terra. Como diz Van der Leeuw: "O pensamento mítico é criador, é uma gênese, deu vida a tudo o que existe no momento atual"¹, constituindo exatamente o rito esta repetição, isto é, a realização no presente daquilo que os deuses realizaram no comêço dos tempos. Para estudar os Orixá, há, pois, dois métodos possíveis: um que poderíamos chamar de dedutivo, que consiste em partir dos mitos para compreender através dêles a natureza que dirigem ou a cultura que criaram, e outro que seria indutivo e que consistiria em partir dos ritos para alcançar os mitos. Foi o primeiro método que mais ou menos seguimos até agora. Mas não deixaria êste escapar nada? A concepção do real, tal qual os descendentes de africanos formulam na Bahia, e que mostramos e analisamos nas páginas precedentes, seria completa? Pelo menos a título de verificação, devemos agora modificar a orientação, partir do rito e ver se êste não ensina alguma coisa a mais. Seremos levados a complicar ainda mais o mundo dos Orixá no decorrer dêste capítulo, e esta nova complicação não nos teria ocorrido se deixássemos de lado a análise estrutural do transe místico.

Com efeito, o que caracteriza o rito do candomblé nas suas grandes festas públicas anuais, é nela baixarem

(1) VAN DER LEEUW, resumindo os trabalhos de Levy-Brühl, Preuss, Malinowsky, etc., em *L'homme primitif et la religion*, pág. 112.

os deuses à cabeça de seus filhos. Como já dissemos, o êxtase constitui o momento culminante das festas. Exú foi previamente “despachado” para junto dos *Orixá*, os tambores foram “batizados”, cantaram-se os *leit-motiv* dos deuses destinados a fazê-los regressar do país ancestral, para que o êxtase pudesse se realizar. Contudo, noutros povos e noutros gêneros de cerimônias, o rito pode muito bem ser simples repetição *representada* dos gestos arcaicos; aqui, porém, torna-se realidade *vivida*, pois o indivíduo possuído é considerado como o próprio *Orixá*. A produção do êxtase não é imediata, e as danças miméticas não são diferentes na primeira e na segunda parte da festa, antes e depois da possessão. Todavia, tomam outro caráter: na primeira parte, trata-se de simples *imitação* dos acontecimentos míticos, na segunda parte, de uma revivescência desses mesmos acontecimentos. Poder-se-ia lembrar, a título comparativo, uma distinção análoga existente no cristianismo: o simples devoto realiza voluntariamente a “imitação de N. S. Jesus Cristo”, em sua vida cotidiana, enquanto o místico, ao contrário, “experimenta” verdadeiramente a agonia do Senhor, a ponto de ver surgir nas mãos, nos pés, em torno da testa, os estigmas sangrentos da Crucifixão. O ritual que estudaremos neste capítulo não será, pois, o ritual-imitação que não é senão preparatório, ainda envolto nas impurezas humanas, e sim o ritual-experiência-vivida, pois é este que nos permitirá mais facilmente penetrar no próprio mundo dos deuses.

É verdade que todos os que estudaram os fenômenos dos transe nas religiões afro-brasileiras não se aperceberam deste elemento ritual; procuraram ligar os fenômenos a outros conhecidos e de caráter patológico, como a histeria, a auto-sugestão, o hipnotismo, e classificaram os transe nos quadros comuns da psiquiatria. Se a crise de possessão, como se quis ver, fôsse apenas um fenô-

meno patológico, ou ainda se fôsse apenas uma espécie de método psicanalítico para controlar a histeria, não encontraríamos nela nada mais do que movimentos desordenados, convulsões, ou então um ritual simbólico semelhante ao de certos traumatismos infantis, análogos aos rituais de doentes tão bem descritos por Freud. Mas já no primeiro capítulo nos insurgimos contra tal interpretação. O êxtase, como vimos, era um momento determinado do ritual; ou antes, êle mesmo era ritual. Um Louis Mars no Haiti, um Fernando Ortiz em Cuba, chegam a conclusões análogas; e se Louis Mars deixa ainda lugar para a idiosincrasia pessoal, sob a forma de complexos particulares que é preciso “desrecalcar”, Fernando Ortiz, ao contrário, repelindo a apelação corrente de *pandemonium* dada às danças negras, insiste nos “paradigmas tradicionais” que regulam os passos das filhas possuídas². Não negamos, é certo, que algumas vêzes as crises possam revestir aspectos espetaculares ou dramáticos que chamam a atenção dos psiquiatras. Mas note-se que pertencem então a um dos três casos que expomos a seguir. Indivíduos não iniciados que escutam o chamado de seu *Orixá* são possuídos por “santos brutos”, e a finalidade da iniciação será então libertá-los da violência, através do batismo da divindade. Também a possessão por Exú é violenta, mas justamente os africanos não a confundem com o verdadeiro êxtase, dando-lhe, como já mostramos, apelação diferente: “*carregase*” Exú. Finalmente, outras possessões são também violentas, como por exemplo a de Ogun; mas então a veemência da crise não é fenômeno patológico; segue o modelo mítico, pois Ogun é uma divindade impetuosa. Assim sendo, é a sociedade que impõe a seus “filhos” estas manifestações terríveis e exteriormente amedronta-

(2) LOUIS MARS, “Nouvelle contribution à l'étude de la crise de possession”, *Psyché*, n.º 60, outubro de 1951, págs. 1-32; F. ORTIZ, *Los Bailes y el Teatro de los Negros en el Folklore de Cuba*, págs. 148-153, 200-287.

doras. Quando a violência surge, não é nunca devido a uma ruptura do ritual; trata-se, isso sim, de uma obrigação ritual. A mesma confusão tem lugar quando são incriminados os negros pela sexualidade de suas danças; com efeito, certo número de danças existem no candomblé que podem parecer lúbricas a um estranho que não esteja a par do que se passa, mas também aqui é uma lubricidade de encomenda, são as filhas de Oxun que, depois de se terem banhado no rio, paramentam-se com os trajes mais belos e vêm solicitar o amor dos homens, excitando-lhes os desejos com seu andar lânguido.

O transe religioso está regulado segundo modelos míticos; não passa de repetição dos mitos. A dança torna-se uma “ópera fabulosa”; a expressão célebre de Rimbaud é inteiramente apropriada para expressar o fenómeno. E quando por acaso elementos patológicos surgem para perturbar o clima da festa, — gestos aloucados, gritaria, agressividade, — o *babalorixá* ou a *ialorixá* acalmam imediatamente, por meios de ritos apropriados, a fúria do cavalo que corcoveia, a fim de que possa dançar na harmonia musical, inscrevendo-se assim seu êxtase no conjunto do cerimonial. O que designamos como fenómeno de possessão seria, pois, melhor definido como um fenómeno de metamorfose da personalidade: o rosto se transforma, o corpo inteiro se torna um simulacro da divindade. Com majestade real se apresentam os cavalos de Xangô, os de Ogun têm aspecto bestial de selvageria guerreira (Ogun-ferreiro desaparece cada vez mais no Brasil, subsistindo somente Ogun-guerreiro), a figura de Oxun transpira voluptuosidade, a de Yemanjá, simples doçura amorosa. Aparentemente, os gestos podem ser os mesmos: Oxun e Yemanjá, mulheres ambas e por conseguinte vaidosas, gostam de se olhar ao espelho, de pentear longamente os cabelos úmidos, e no entanto quanta diferença entre elas! Seus caracteres inteiramente opostos transparecem sob a identidade dos gestos.

Errôneo seria encarar cada êxtase como individual, cada membro da confraria desempenhando seu papel sem levar em consideração os outros. Na verdade, a configuração das danças tende para o teatro, isto é, para a representação de certas cenas míticas com vários personagens. E então os personagens em transe interferem uns com os outros, há como que um diálogo de mímicas. Se, por exemplo, Aira baixa em seu cavalo quando uma outra filha foi possuída por Oxalá, imediatamente Aira vai ajudar Oxalá a andar, carregando-o quase em seus braços filiais, ao vê-lo com os membros alquebrados; representa-se assim dramaticamente o mito da água de Oxalá que narramos páginas atrás. Uma das danças mais admiráveis do *candomblé* é de gênero “pyrrhico”, que exige pelo menos dois transes correspondentes, o de dois guerreiros ou guerreiras que cruzam suas espadas de latão, turbilhonando diante dos tambores. O êxtase não impede, pois, que o cavalo tenha a visão dos outros dançarinos, nem que sofra estímulos provenientes de fora; no entanto, visão e estímulos decorrem de um outro mundo, do mundo mítico para o qual a possessão atirou os cavalos dos deuses. Um último exemplo tornará tudo isto mais compreensível.

Xangô tinha três mulheres, Yansan, Oxun e Obá, mas Oxun era a preferida, e Obá vivia em abandono. Esta pobre *Orixá*, não sabendo como captar as simpatias de seu marido, perguntou um dia a Oxun como procedia para conseguir tão facilmente que Xangô partilhasse o leito com ela. Oxun, maliciosa, disse-lhe que possuía certo filtro mágico; escondendo a cabeça num turbante para que não se descobrisse a mentira, declarou que cortara a orelha para cozinhá-la no *carurú* de Xangô. Ao comer seu prato predileto, êste último contraíra para com ela perpétua aliança erótica. Ao preparar o prato de seu marido, Obá cortou então a ore-

lha, cozinhou-a, mas Xangô, assim que pôs uma colherada na bôca, chamou Obá para saber o que continha a comida que tinha gôsto tão ruim. Obá chegou com o rosto desfigurado, ainda ensangüentada, em prantos... A cólera de Xangô explode, expulsa sua terceira mulher que se tornara mais feia ainda, incapaz portanto de despertar até mesmo um desejo episódico³. Nos *candomblés* da Bahia, quando Obá se manifesta, o que só acontece raramente — uma vez por ano, segundo alguns — esconde a orelha esquerda num tampão de fôlhas, ou tem a cabeça amarrada num turbante de côr. Se por acaso avista uma filha de Oxun dançando sob o amplexo amoroso de sua divindade, imediatamente se precipita sôbre ela, doida de cólera, e é preciso que os outros membros da confraria venham separá-las pois caso contrário brigam aos tapas diante dos espectadores divertidos. Como se vê, a dança extática não é formada por simples aglomeração de êxtases individuais, fechados sôbre si mesmos, separados uns dos outros, espécie de ilhas isoladas que só seriam unidas pelas mesmas vagas musicais, pelos mesmos ritmos sonoros dos tambores. Não se trata também de transe coletivo no gênero

(3) Este mito foi narrado pela primeira vez por EDISON CARNEIRO, "Xangô", *Novos Estudos*... , págs. 143-4, mas com certa confusão de personagens: Obá foi confundida com Yansan. O A., porém, corrige mais tarde o engano em seu livro *Candomblés da Bahia*. F. VERGER dá outra versão do mito em *Dieux d'Afrique*, págs. 185-6. No Recife, há uma continuação do mito; para explicar porque é proibido às filhas de Obá comer taioba e mariscos. Apolinário Gomes da Mota, *babalorixá*, contou a seguinte história: "Formaram uma revolução. Iam representar os prêtos africanos na presença do rei e em caminho um dos prêtos corta a orelha de Obá. Em caminho parou a multidão e mandou Odé avisar o rei que não podia seguir à presença dêle porque existia doença no caminho (não quis dizer o que era). O rei mandou ver uma massa por nome taioba formou uma orelha e mandou por Odé colocar sôbre a orelha cortada de Obá e mandou que continuasse a multidão até a presença dêle. Chegando à presença do rei, todos fizeram o seu dobalé (um deitado) (cumprimento) aos pés do rei de per si até que chegou Obá. O rei disse para Obá e em voz alta para a multidão: — Será amardidoado o filho desta seita que cumer a verdura taioba (batata). — Obá veja se está com a sua própria orelha. — Ele verificou e encontrou na verdade" (O. ALVARENGA, *Xangô*, pág. 7). O mito da orelha de Obá é também encontrado em Cuba (L. CÁDRETA, *o. c.*, págs. 224-6).

das famosas epidemias da Idade Média ou das Ursulinas de Loudun (1632-1638), nem de fenômenos de contágio mórbido ou de loucura em cadeia. Pelo contrário, estamos muito longe desses estados, que, como se sabe, são curados separando-se os indivíduos atingidos, isolando-os em suas células. Se me permitem a expressão, trata-se de um transe intermental; ou, melhor ainda, de um jôgo bem regulamentado em que vários trances, complementares uns dos outros, intervêm e se respondem, formando um conjunto de estímulos e de respostas adequadas que segue um cenário impôsto pela tradição mítica.

Este caráter teatral do transe religioso poderia levar o leitor a imaginar que em geral é êle antes simulado que verdadeiro. Não negamos que casos de simulação possam se produzir nos terreiros não tradicionais; mas seria melhor falar de “*délusion*” do que de simulação propriamente dita⁴. Tal impressão, no entanto, seria falsa. O transe é muito real. Lembro-me ainda de um pequeno Xangô de 14 anos que eu conhecia e seguia com os olhos por ocasião de certa cerimônia: mostrava a melhor vontade do mundo para entrar em transe, fazia tudo quanto estava em seu poder para receber a divindade, com esforços tocantes; no entanto a festa terminou sem que tal sucedesse. Permitam-me ainda narrar outra história. Um delegado de polícia, filho de Yemanjá, personalidade respeitável, que se orgulhava de sua posição social, membro da pequena classe média que, como noutros lugares, é aqui caracterizada por certo puritanismo de costumes, certo gôsto do decôro, quando estava possuído por seu *Orixá* tinha o hábito de mendigar uns níqueis aos fiéis, como fizera Yemanjá em tempos míticos; cada vez que voltava à consciência, espantava-se — sob as

(4) A respeito dêste conceito de *délusion*, intermediário entre a simulação e o transe propriamente dito, e que foi introduzido na literatura médica por P. JANET, assim como sôbre seu lugar na sociologia religiosa, ver R. BASTIDE, *Les problèmes de la vie mystique*, 2.^a ed. rev. (1948), 214 págs. (págs. 127-131).

risadas dos espectadores, — do dinheiro que tinha nas mãos, e cuja proveniência tinha esquecido; acabou pedindo sua transferência para um lugarejo do sertão. O Dr. René Ribeiro conta casos análogos no Recife; certos filhos de Xangô dançam de maneira tão rápida que os tocadores de tambor ficam extenuados; *babalorixás* punem certos fiéis pouco respeitosos prolongando-lhes os êxtases, ou intercalando *telebé*⁵ aos cânticos habituais, de forma que o “filho culpado” cai pesadamente ao chão que arranha com as unhas, bate a cabeça contra o muro...⁶

O êxtase é de fato real. E tudo que se fêz ou disse no decorrer da crise é esquecido ao despertar.

Concluindo, pois, a primeira parte do que estamos expondo, diremos que *a estrutura do êxtase é igual à estrutura do mito*, que lhe serve de modelo. Portanto, podemos partir da análise do êxtase para penetrar no conhecimento do mundo mítico. É o que tentaremos fazer agora.

1 — A ordem do êxtase não é deixada ao acaso. Certos deuses podem não descer, apesar do chamado dos tambores, dos cânticos e dos passos de dança. Mas, em princípio, nenhuma possessão poderá se produzir sem uma primeira possessão por Ogun. É que Ogun, juntamente com Exú, abre os caminhos; e, quando viaja nas matas, vai até antes de Exú para desbastar as moitas com seu facão, traçando o caminho entre espinhos e lianas⁷. Sob formas ligeiramente diferentes e com nomes de divindades diversas, encontramos fenômenos análo-

(5) *Telebé* ou “cânticos do couro”, por analogia com as tiras de couro que antigamente serviam para surrar os escravos: cânticos de punição.

(6) R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 109 e segs.

(7) O mesmo se dá com a roda que precede a possessão. Disse-nos a respeito um dos informantes que “quando uma filha de santo chega atrasada, não entra em qualquer lugar na roda, tem um lugar marcado de acôrdo com a história dos deuses”. E acrescentou: “São coisas que a gente não repara quando não está avisada”.

gos nas seitas dahomeanas do Brasil⁸. Quando as filhas de santo em transe dançam em roda do poste central, a posição que ocupam não é escolhida ao acaso; obedece a uma ordem determinada que segue o da hierarquia dos deuses. Yansan, por exemplo, se coloca sempre na frente de Oxun pois é a mulher “principal” de Xangô, devendo então preceder as espôsas “secundárias”. Como os deuses são múltiplos, pode acontecer que no decurso de uma mesma cerimônia, vários Omolú, diversas Yemanjá, etc., se encarnem a um tempo; nesse caso, a ordem da roda segue a ordem cronológica, os *Orixá* mais moços se colocam antes dos *Orixá* adultos, e êstes antes dos *Orixá* velhos; por exemplo, Xangô Aganjú antes de Xangô Ogodo, e êste antes de Xangô Aira. Torna-se assim possível um estudo das relações de precedência entre as divindades, ou de sua classificação segundo as idades, através do estudo do ritual.

2 — Antes do êxtase, tem lugar um fenômeno particular que os haitianos definiram talvez melhor do que os brasileiros, quando dizem que os cavalos de santo estão de “*saoule-loa*”, isto é, em ligeira embriaguez, titubeando como se fôsse cair, sentindo a vertigem subirlhes à cabeça⁹. O transe pròpriamente dito não se produz senão depois, juntamente com a mudança de personalidade. Acontece que o período intermediário entre o estado normal e o estado extático se produza tão rapidamente que o espectador não habituado nem sequer o nota; todavia, por mais curto que seja, êste período de transição existe sempre e os músicos podem até marcá-lo por meio de um canto especial, o cântico de *éré*.

(8) Por exemplo, Avrequeté. Em Recife, é considerado como aquêl que chama os deuses africanos para que venham para o Brasil (O. ALVARENGA, *Xangô*, pág. 6); mas hoje “ficou mudo” (*ibid.*, pág. 11); “não desce mais, ou não sei se é morto ou porque é velho” (*ibid.*, pág. 14). Como na Bahia, foi então substituído por Ogum como abridor de caminhos” (GONÇALVES FERNANDES, *Xangôs do Nordeste*, pág. 62).

(9) LOUIS MARS, *La crise de possession dans le Vodou* (Haiti, s.d.).

Assim também, depois que a divindade foi “despachada”, seu cavalo não retorna imediatamente à normalidade, permanece um momento em estado de *éré*. Porém ainda aqui o fenômeno é tão fugaz que é preciso prestar muita atenção para notá-lo. Todavia, há cerimônias em que é possível estudar o fenômeno, que nelas se prolonga mais longamente, como por exemplo no *panam* que encerra o ritual de iniciação. Ou ainda no próprio decorrer da iniciação. Ora, Herskovits não teme afirmar que esta possessão pelo *éré*, que além da Bahia encontrou também em Trinidad, “is a major contribution of Afro-americanist research to Africanist studies”¹⁰. Qual a peculiaridade deste estado, e que nova contribuição pode trazer à nossa pesquisa sobre a filosofia africana? É preciso, naturalmente, antes de responder à segunda destas perguntas, dar uma descrição do estado de *éré*; resumimos um artigo pouco conhecido de Arlindo Silva:

Durante o período de internamento na *camarinha* (o aposento em que se processa à iniciação), são as *yaós* possuídas geralmente por “espíritos” inferiores, de caráter infantil, chamados *yerês* (ortografia defeituosa de *éré*). Eis porque há ali brinquedos para distrair estes espíritos alegres: carrinhos de metal, pedrinhas coloridas, pincéis, aquarelas, lápis de côr. É por isso também que as paredes da *camarinha* estão sempre recobertas de rabiscos, de desenhos idênticos aos infantis. Por vezes, os *yerês* ficam tão insuportavelmente travessos que precisam ser castigados para se portarem com juízo. A Mãe de Santo vai então à *camarinha* com um açoite, fustigando a *yaó* portadora do *yerê*, e acalmando assim o “espírito” peralta demais. Mas este é às vezes tão turbulento que a *yaó*, impelida por êle, arromba a porta para ir se divertir lá fora. Para prevenir tais fugas,

(10) HERSKOVITS — “The contribution of Afroamerican studies to Africanist Research”, *Amer. Anthropol.*, 50 (1948). Em Trinidad, o nome que lhe dão é de possessão pelo *verí*.

a Mãe de Santo amarra *xarabó* ou guizos nos tornozelos da *yaó*, a fim de poder localizá-la à distância¹¹.

Na reportagem de Clouzot sôbre os cavalos de santo são encontradas outras descrições dêste mesmo estado¹². De ambos os textos se depreende a noção de que o *éré* é uma espécie de transe infantil. Mas mais doce, mais suave do que o transe pròpriamente dito. E não, como parecera de início, um estado de semitranse, acompanhando a entrada ou, mais freqüentemente ainda, a partida da divindade. Existe porém, senão na Bahia pelo menos noutras partes do Brasil, uma espécie diversa de transe infantil, a da possessão pelos *ibeji* ou gêmeos. Em seitas dahomeanas há igualmente estados psíquicos análogos aos semitranses do *éré* ou aos transes infantis dos *ibeji* com nomes de divindades diferentes. O fenômeno de *éré* não foi ainda analisado a fundo; parece-nos porém necessário começar pelo estudo do que se passa nas seitas dahomeanas de S. Luís do Maranhão, e pelo complexo dos *ibeji* e seu lugar no *candomblé*. Estas análises preliminares não nos afastarão do assunto, como se poderia pensar à primeira vista; pelo contrário, sòmente elas nos permitirão esclarecê-lo.

No dia 27 de setembro, dia de S. Cosme e Damião, tem lugar em todo o nordeste, e particularmente na Bahia, uma grande festa que é a festa das crianças. O culto dos "santos gêmeos" como são chamados é de origem portuguesa e data do próprio início da colonização lusa. Em 1530, Duarte Coelho construía em sua honra a igreja de Iguaraçu (Pernambuco). Compreende-se facilmente que a devoção de S. Cosme e Damião tenha passado tão rapidamente de Portugal para sua colônia americana, pois os dois santos "asseguravam a alimentação, afasta-

(11) ARLINDO SILVA, "As noivas dos deuses sangüinários", *O Cruzeiro*, 15 de setembro de 1951, pág. 26.

(12) CLOUZOT, *o. c.*, pág. 211, e interpretação psicanalítica como regressão ao estado infantil, pág. 234.

vam os perigos de contágio epidêmico, facilitavam o nascimento de gêmeos”¹³, tudo muito útil num país novo (principalmente as duas primeiras), em que a agricultura estava se ensaiando e onde os médicos eram raros. Mas, com a chegada de escravos africanos, esta devoção vai se unir ao culto dos *mabaça*, isto é, dos gêmeos, numa simbiose tão estreita que hoje é difícil distinguir a parte própriamente africana da parte-européia, nos costumes populares. A festa de 25 de setembro não deixa de ter suas notas pitorescas, por isso tem sido descrita muitas vezes¹⁴. Daremos o esquema de como é ainda praticada nas famílias negras ligadas aos candomblés, pois aí teremos melhores possibilidades de discernir os traços de origem africana.

A festa se inicia por um peditério que crianças levam a efeito na rua, uma semana antes da data marcada. Uma leva a imagem de S. Cosme e Damião (o povo não emprega duas vezes o termo de “santo” quando se refere a êles, mas uma vez só para mostrar a unidade dos gêmeos), outra um cofrezinho destinado a recolher as “esmolas”. O dinheiro destina-se a pagar uma missa para Cosme e Damião na igreja da paróquia. É evidente que se trata de costume católico muito espalhado nas camadas rurais ou proletárias do Brasil; “mendiga-se” assim desde a época colonial para as grandes festas de Natal ou de Pentecostes. Mas não é menos evidente que o costume católico reinterpreta, em termos cristãos, costumes arcaicos: o dos bandos de crianças percorrendo os campos portugueses, indo de granja em granja pedir ovos, frutos, alimentos, e até mesmo dinheiro, com o

(13) L. DA CÂMARA CASCUDO, *Dicionário...*, pág. 208.

(14) E. CARNEIRO, *Candomblés da Bahia*, pág. 56 e segs.; RUTH LANDES, *o. c.*, cap. XII; ODORICO TAVARES, *Bahia*, págs. 143-151; CLÁUDIO TAVARES, “O Caruru de Does-does”, *Rev. do Globo*, 11 (1947, págs. 27-29 e 55-7). A. RAMOS consagra todo o cap. XIII de *O Negro Brasileiro* ao culto dos gêmeos no Brasil e à sua interpretação através da teoria psicanalítica do “double” ou do “outro eu” (págs. 357-388).

fim de preparar as grandes festas do Ano Novo e a refeição em comum da coletividade aldeã. Todavia, é lícito indagar se a introdução do peditório nas cerimônias em honra dos gêmeos não constituiria reinterpretacão de tradições africanas. Griaule e depois dêle Mmê. Dieterlen mostraram a ligação entre o comércio e o culto dos gêmeos¹⁵. É costume entre os Yoruba africanos ou entre os Fon do Dahomey, quando nascem gêmeos, ou transportá-los à praça do mercado, onde tôdas as vendedoras lhes oferecem uma parte de seus produtos, ou receberem os pais a visita dos vizinhos que trazem presentes, ou finalmente dar à mãe, quando é encontrada no caminho carregando os filhinhos, um ao colo e outro às costas, um objeto, um fruto, uma moedinha¹⁶... Quando nascem gêmeos em Trinidad, é uso trazerem-lhes amigos e conhecidos uma moeda de prata¹⁷. No Brasil, se se oferece uma moedinha de níquel ou de prata a Cosme e Damião, êstes fazem com que sejam achados imediatamente os objetos perdidos¹⁸. Artur Ramos nota que, na Bahia, o casal que tem filhos gêmeos deve "trocá-los" (esta expressão é mais significativa do que a tradução dada por A. Ramos de "comprá-los") por estatuetas de S. Cosme e Damião; no dia da festa anual dêles, amigos trazem presentes; no altar ou no *pegí*, suas imagens estão rodeadas de jóias, de moedinhas de níquel ou de prata¹⁹. Sem que seja possível naturalmente afirmá-lo com tôda a certeza, parece que o nascimento de

(15) GRIAULE, *Dieu d'Eau*, págs. 234-248; G. DIETERLEN, *Essai sur la religion Bambara*, pág. 86.

(16) FROBENIUS, *o. c.*, pág. 66; HERSKOVITS, *Dahomey*, I, cap. XIV. Parece que no Haiti foram conservados com maior fidelidade os ritos africanos relativos aos gêmeos; JEAN PRICE MARS, "Culte des Marassas", *Afroamerica*, I, 1 e 2, pág. 41; MILO MARCELIN, *Mythologie Vodou*, II, págs. 123-140; A. MÉTRAUX, "Divinités et cultes vodou dans la vallée de Marbial", *Zaire*, 1954, pág. 700.

(17) HERSKOVITS, *Trinidad Village*, pág. 115.

(18) E. CARNEIRO, *Religiões Negras*, pág. 44.

(19) A. RAMOS, *o. c.*, pág. 378.

gêmeos acarreta, pois, uma troca comercial que, no Brasil, sob a pressão da religião dominante, tomou a forma de uma troca com Deus (peditório de moedas, pagamento de uma missa).

Na tarde de 25 de setembro tem lugar o *caruru dos pequenos*. O número de crianças participantes, pertencentes à família ou convidadas, não pode ser inferior a 7, que é o algarismo dos gêmeos. Em primeiro lugar, entoam-se cânticos em português ou em africano²⁰, chamando os “dois-dois” para que venham tomar parte na festa. Uma terrina contendo o *caruru* (o mesmo prato de que já falamos a propósito de Xangô) é colocada no quintal da casa, sobre uma esteira e em torno há frutas, biscoitos, doces; as crianças sentam-se no chão e devem obrigatoriamente comer com as mãos, que vão enfiando na terrina. Parentes e amigos cantam em torno, ritmando os cânticos com palmas, e esta refeição cheia de risos, de bom humor e de ternura termina com cânticos de agradecimento. No intervalo que medeia entre o *caruru das crianças* e o *caruru dos adultos*, todos vão juntos até o altar de Cosme e Damião, erigido no salão, para render graças aos santos e para dançar. O *caruru dos adultos* nada retém das civilizações africanas (sentam-se à mesa para comer, bebe-se, contam-se piadas, e depois há danças profanas), salvo talvez a “obrigação dos sete quiabos”, e o “talvez” se refere principalmente ao número: quando é preparado o prato tradicional da festa, os quiabos são esmagados, mas sete devem permanecer inteiros; aquêles que os encontrar deverá oferecer, no ano seguinte, a festa dos Santos Gêmeos àqueles que

(20) Os dois únicos cânticos conhecidos foram recolhidos no Recife: O. ALVARENGA, *Melodias...*, págs. 538-9. Ambos parecem indicar os nomes particulares dos gêmeos:

1 — Begin tolorô
Tolorô é um *allessé*

2 — Begin ru (bis)
é um *becilé* (bis).

O *babalorixá* entoa o cântico e, em seguida, as crianças o retomam em cântico.

no ano precedente os convidaram. Certos *candomblés* da Bahia festejam também os Gêmeos sob o nome africano de *ibeji*, mas no decorrer de uma cerimônia que não lhes é especialmente consagrada e sim aos *éré*. No de Flaviana, por exemplo, um dos rituais da festa dos *éré* é chamada a “corda dos *ibeji*”²¹. Eis, pois, uma primeira ligação entre os espíritos infantis, isto é, entre *éré* e *ibeji*, como se ambos se atraíssem mutuamente; veremos logo que não é a única.

No Recife, a festa das crianças não é tanto, como na Bahia, uma festa oferecida pelas famílias; é antes uma festa de seitas religiosas africanas. Quase todos os Xangô consagram o dia 27 de setembro à adoração dos Beije, nome dado nesta cidade aos *ibeji*; somente um lhes consagra, o que é curioso, o dia 12 de fevereiro, sem que se saiba a razão²². Trata-se ainda aqui de uma refeição, ou pelo menos de distribuição de doces, biscoitos ou frutas, e a cerimônia tem lugar à tarde, não sendo admitidos os pais: é festa de crianças²³. Parece que à noite dança-se para os *Orixá*, depois que as crianças vão embora²⁴. Mas nem na Bahia, nem no Recife os *ibeji* baixam, pois não se trata de verdadeiras divindades e sim dos antepassados míticos dos Gêmeos. O único transe infantil conhecido no Nordeste é o transe ou meio-transe dos *éré*; não se conhece transe dos *ibeji*²⁵. Em Porto Alegre e, de modo geral, no sul do Brasil, dá-se o contrário. O *caruru das crianças* não é conhecido nem

(21) E. CARNEIRO, *Candomblés da Bahia*, pág. 50.

(22) Trata-se da seita africana Santa Bárbara (Yansan). CAVALCANTI, “As seitas africanas do Recife”, *Estudos Afro-brasileiros*, pág. 252. É verdade que os *ibeji* são muitas vezes identificados com S. Crispim e Crispiniano, mas a festa destes é dia 25 de outubro.

(23) O. ALVARENGA, *Melodias*, pág. 359.

(24) CAVALCANTI, *o. c.*, pág. 247.

(25) Nos terreiros bantos, há tendência para uni-los; há uma festa dos *éré*, mas dos *éré* dos *ibeji*; desse modo, o *éré* que desce “possui dois cavalos” no mesmo tempo, e não um só. Este fenômeno curioso parece ser de criação recente, talvez mesmo invenção pessoal de João da Gomêa, *babalorixá* muito discutido (E. CARNEIRO, *Negros Bantos*, págs. 57-8).

nos terreiros, nem nas famílias negras. Os *ibeji* são homenageados exatamente como se fôsem *Orixá* do tipo de Xangô, de Oxun, etc., no decorrer da grande festa anual. Seu lugar está assegurado no *xeré* ou conjunto de cânticos dançados; e se então houver crianças na sala, distribuem-se-lhes balas. Os *ibeji* podem baixar e nesse caso, dizia-me a *ialorixá*, a pessoa possuída se transforma em criança “mesmo que tenha 40 anos”; balbucia, deforma as palavras ao falar, “chora ou ri por qualquer coisa”, diverte-se com jogos infantis²⁶. Temos, pois, em Pôrto Alegre, nova versão do que se passa no Recife e na Bahia. Mas aí também existe a noção de éré: “quando a pessoa possuída retorna ao estado normal, deve passar pela condição conhecida como éré, tipo de semipossessão descrita como o estado infantil peculiar à sua divindade pessoal”²⁷. Existe, pois, no norte do Brasil um culto dos gêmeos paralelamente a transes infantis, enquanto há no sul duas espécies de transes infantis, o de *éré* e o dos *ibeji*. À medida que nossa pesquisa se amplia, o problema se torna cada vez mais complicado.

No Rio de Janeiro, na época em que a religião nagô conservava ainda seu caráter tradicional, João do Rio encontrou além dos *ibeji* dois outros seres míticos que chamou de *Orixá*, *Dou* e *Alaba*²⁸. Na Bahia, segundo Edison Carneiro, *Dou* e *Alaba* não são *Orixá*; *Dou* é a criança que nasce em terceiro lugar quando há trigêmeos, ou então o filho que nasce normalmente depois de um parto de gêmeos²⁹. Um cântico recolhido por Cl. Tavares e cantado no decorrer do *caruru das crianças* alude a êsses nomes; diz mais ou menos o seguinte:

(26) R. BASTIDE, “Le batuque de Pôrto Alegre”, o. c., págs. 198-9; e a *ialorixá* acrescentava: “os filhos dos *Ibeji*, mesmo que vivam 100 anos, devem sempre comer na mesa das crianças, devem ser tratados como crianças”.

(27) HERSKOVITS, “The southernmost Outposts...”, o. c., pág. 505.

(28) JOÃO DO RIO, o. c., pág. 18.

(29) E. CARNEIRO, *Religiões Negras*, pág. 44.

Cosme e Damião
 Ogun (Doun ?) e Alaba,
 Venho da vila,
 Lá no sertão³⁰.

Mas E. Carneiro acrescenta que atualmente os *ma-baça* individualmente se intitulam Douú. Num artigo do *Estado da Bahia*, reproduzido por A. Ramos, J. V. ainda vai mais longe: depois de ter dito que os *ibeji* são representados, no *pegi* individual de cada filho de santo, por um prato duplo ou um vaso duplo nos quais se coloca água e alimentos, ajunta que no dia da festa dos Santos Gêmeos, três velas são acesas:

“A terceira vela das que iluminam Cosme-Damião, como o terceiro vaso onde se deita o caruru, o amendoim doce, ou a farófia de azeite, como a terceira coisa que lhes ofereçam — pertencem a uma entidade espiritual que não é muito entendida, nem festejada sòzinha. Quanto fizerem àqueles é no mesmo momento feito a ela, que é o guardião deles. Sua representação material é, provàvelmente, como a dos dois-dois. Tem boa influência sôbre os homens e tôdas as pessoas que possuem os santos gêmeos ou têm filhos gêmeos acreditam que a referida entidade os acompanha. Essa entidade amiga,

(30) Cf. TAVARES, *o. c.*, pág. 57. É evidente que Doun foi confundido com divindade que conheciam muito melhor, Ogun, pelos cantores não-iniciados; e tanto mais que noutro cântico há, entre Doun, a exclamação *oh! o-doun*. Este cântico é encontrado em A. RAMOS, *o. c.*, pág. 376; é o cântico que acompanha a distribuição de brinquetes ou de doces às crianças:

Vou cantar a mãe pequena,
 Tão boa camarada, Ogun,
 Oh! dô um.

Note-se todavia que o cântico citado no texto podia ser também explicado pelo termo de Ogun. Com efeito, em Cuba, os gêmeos ou Jimaguas são considerados como Dada e Ogun, irmãos de Xangô, e por isso a vestimenta que os une é vermelha (F. ORTIZ, *Los Negros Brujos*, págs. 71-3).

guardiã... é *Doú*. A êste seguem-se *Idolú* e *Idossú*, que não são lembrados nem têm culto”³¹.

É fácil deslindar a origem africana de Doú. Contamos A. B. Ellis que um macaquinho é consagrado aos *ibeji*; chama-se *Edou Dudu* o *Edun oriokun* e por isso um dos dois gêmeos se chama *Edou* ou *Edoun*. Na Bahia, porém, como se vê, êste *Edou* se transforma num “guardião” dos gêmeos, isto é, tende para tomar o aspecto, afinal de contas, de um verdadeiro *éré* dos *ibeji*. De fato, hoje os “santeiros” que esculpem em madeira a imagem dos Santos, têm o hábito de interpor um terceiro personagem entre S. Cosme e Damião, menor do que êstes e que representa *Doú*³². Passamos então de um sistema de dois (os gêmeos) ou de quatro (os gêmeos, *Doú*, *Alaba*), para um sistema de três. A representação africana dos macaquinhos amigos e protetores dos *ibeji* atuou contra outra representação africana, a da personalidade quádrupla do primitivo par (que se mantém na Bahia, ou se mantinha ainda há alguns anos, na idéia de que *Obatalá* era divindade hermafrodita; *Odudua*, embora tendo desaparecido, possuía o mesmo caráter); destrói-se assim a importância do algarismo 2, ou de 2 vêzes 2, que sobrevivia ainda no culto dos gêmeos. Tais transformações não são raras e deixam em geral transparecer, através das metamorfoses, traços do pensamento arcaico. Parece mesmo ter havido um esforço de síntese: *Doú* transformando-se em guardião, persistem ainda os gêmeos *Idolú* e *Idossú*, meio esquecidos. Quanto ao nome dos dois *ibeji* propriamente ditos, deram-me os de *Beggüe* e *Meggüe*³³, que estão praticamente de acôrdo com os encontrados no Recife

(31) J. V. in “Estado da Bahia”, 29 de setembro de 1936. Citado por A. RAMOS, o. c., págs. 379-380.

(32) Acontece o mesmo no Recife, onde os gêmeos são representados por três estatuetas (VICENTE LIMA, *Xangô*, pág. 43).

(33) R. BASTIDE, *Estudos Afro-Brasileiros*, I, pág. 19.

pela Missão Folclórica do Departamento de Cultura da cidade de S. Paulo: Beggüi e Meggüi³⁴.

Tanto os *ibeji* como os *éré* pertencem às seitas nagô ou assimiladas às nagô. Mas as seitas francamente dahomeanas, isto é, as de S. Luís do Maranhão conhecem igualmente os espíritos infantis e dêles possuem várias espécies diferentes. Embora nossa tese tenha por objeto de estudo os terreiros de origem yoruba, não parece inútil estudar rapidamente as concepções dos descendentes brasileiros dos Fon, na esperança de que a comparação permita esclarecer a idéia que formam os nagô a respeito do *éré*.

A Casa Grande das Minas, de Mãe Andresa, possui três espécies de divindades: os vodoun, os tokhueni (ou toquens) e as tobosa (ou tôbôssi³⁵). Os vodoun se dividem em três famílias: a das divindades da terra, a das divindades do raio e a dos antepassados da família real³⁶.

Família dos Vodoun da Terra:

Dambira (Dan);

Akossou-Sakpata;

os filhos dêste último: Podi-Bogi (ou Poli-Bogi), Lepon, Aloge

(34) O. ALVARENGA, *Catálogo...*, pág. 155.

(35) As duas ortografias correspondem à de OTÁVIO DA COSTA EDUARDO, *The Negro in Northern Brazil*, e à de NUNES PEREIRA, *A Casa das Minas*. Nunes Pereira é filho de uma das iniciadas da casa de Mãe Andresa.

(36) HERSKOVITS, *Dahomey*, II, distingue três famílias de *vodoun*: os da terra, os do céu e os do raio; lida à parte com o culto dos antepassados. Vê-se que no Maranhão uma das famílias de *vodoun*, a do céu, desapareceu para ser substituída por uma linhagem ancestral. OTÁVIO DA COSTA EDUARDO, *o. c.*, págs. 77-8, pôde identificar a terceira família como família de antepassados reais, através da leitura dos livros de Le Herissé e de Herskovits. P. VERGER, "Le culte des Vodous d'Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhon par la mère du roi Ghézo?", *Les Afro-Américains*, págs. 157-160, traz a confirmação dada pelos próprios sacerdotes de Abomey; a lista de P. VERGER é mais completa do que a de Otávio da Costa Eduardo (pág. 160).

(Alokpe), Bagono, Aboju, Abototoe, Bosuko (ou Bossoukon, Bos-sikpon), Azili (ou Azile) todos masculinos; e Hueji, Bosalebe, Bosa, Eowa, femininos.

Família dos Vodoun do Raio:

Kevioso ou Bade, o chefe;

Avrekete (ou Verekete), Loko, Lisa (ou Lissa), Avrejo, Ajauto (ou Ajautói), Ajanutos (ou Ajónôtoi), Topodu (ou Topodun), todos masculinos.

Nanan Bioko (para Boukou), Sobo (ou Çôbô) e Abê, femininos.

Família dos Antepassados dos Reis de Abomey:

Agongono (Agonglo) que teria vivido no fim do século XVIII e comêço do século XIX.

Savalou ou Azaka, tirado do nome da região Savalou, Azaka sendo uma criança aleijada, adorada como Tohossou.

Dadaho de Dada, rei, e Daho, o mais velho que, segundo Verger, seria Agassou, o *vodoun* dos reis do Dahomey.

Bepega, filho do rei Tegbessou.

Sepazin, filha do rei Wegbadja.

Dako, o rei Dokodonou (1625-1640).

Bossou, um dos nomes de Zomadonou.

Joti, um dos filhos de Dadaho.

Koessina, irmão do rei Agadja, segundo Verger, ou Koissinakaba, segundo Otávio da Costa Eduardo, — palavra composta de Koisi, provavelmente um título honorífico, e Akaba (1680-1708).

Aronovissava, Ahonovi Sava, irmã do rei Dako.

Zomadonou, o primeiro filho anormal do rei Akaba.

Dossou (Dosu) seria o segundo nome do rei Agadja, que reinou no fim do século XVIII (sabe-se que Dosou é o nome dado à criança que nasce em seguida aos gêmeos).

Togpa, irmão de Zomadonou.

Desse, filho do rei Kpengla.

Dossoupe, Tohossou do rei Agadja.
 Apojevo, que seria Agbojahoun, filho do rei Tegbessou.
 Nani, uma filha do rei Kpengla.
 Tossa e Tossé, as gêmeas do rei Agadja.
 Naiadono, a mãe de Akaga, Agadja e Hangbe.
 Naité finalmente, mãe do rei Agonglo³⁷.

Temos de nos servir de todos êstes nomes de divindades em nossa demonstração, por isso os citamos; note-se, todavia, que êstes *vodoun* não formam apenas famílias, distinguindo-se segundo o sexo a que pertencem, mas ainda — o que para nós é ainda mais importante, como se verá adiante — dividem-se em dois grupos bem distintos, o dos deuses jovens e o dos deuses velhos:

DEUSES JOVENS

SEXO MASCULINO

Dossou (família III)
 Apojevo (família III)
 Dako (família III)
 Bossou (família III)
 Dossoupe (família III)
 Verekete (família II)
 Apogí (ou Apogevo) (família III)
 Poli-Bogi (família I)
 Roejú (Abojú?)... (família I?)
 Desse (família III)
 Dadaho (família III)

SEXO FEMININO

Tossa e Tossé (família III)
 Nani (família III)
 Aronovi (família III)
 Sepazin (família III)
 Bosa (família I)
 Sobo (família II)

(37) Estas três listas foram estabelecidas com o auxílio dos livros citados de OTÁVIO DA COSTA EDUARDO, NUNES PEREIRA e VERGER. Servimo-nos principalmente de P. Verger para a última família, acrescentando alguns detalhes complementares emprestados a Otávio da Costa Eduardo. Segundo Mãe Andresa: "O chefe de todos êstes Vodous é Dadaho; tem uma mulher, Mea ou Neadona, e um filho Koisina-kaba ou Dehuesine. Koisinakaba, por sua vez, tem um filho, Zomadonu, chefe da família que dirige todos os outros Vodun em nome de seu avô Dadaho, que lhe delegou seus poderes de mando... Zomadonu, por sua vez, não tem mulher, mas tem três irmãos, Agongonu, Zaka e Dosu" (OTÁVIO DA COSTA EDUARDO, *o. c.*, pág. 76).

Koessina	(família III)	Naiadono ...	(família III)
Zomadonou	(família III)	Naegongon ..	?
Bórôtoi (ou Abato- toe ?)	(família I)	Naite	(família III)
Azaka	(família III)	Nanan Bioko.	(família II)
Aronovissava	(família III)	Afru-fru	?
Akossou-Sakpata ...	(família I)	Abê	(família II)
Azile	(família I)		
Agongono	(família III)		
Togba	(família II)		
Lisa	(família II)		
Ajanutoe	(família II)		
Ajauto	(família II)		
Bade	(família II)		
Loko	(família II)		
Lepon ³⁸	(família I).		

É de notar que o nome de Legba não figura nem nesta lista, nem nas precedentes. Todavia, Edmundo Correia Lopes, no decorrer de sua visita ao *querêbetan* ou terreiro de Mãe Andresa, recolheu um cântico em que acreditava reconhecer o nome dêste correspondente dahomeano de Exú³⁹. Mas Mãe Andresa afirmou sempre com tôda a convicção que não conhecia Legba, tanto a Nunes Pereira que além do mais era “da casa”, quanto a Otávio da Costa Eduardo. No decorrer da visita que lhe fiz, e diante do cântico de Correia Lopes, ela reconheceu que algumas vêzes se cantava para aquela divindade, acrescentando imediatamente que nenhum culto organizado existia de fato em sua honra, o que parece confirmado por tôdas as descrições de cerimônias que possuímos. Mas se Legba não abre os caminhos e não intercede junto aos deuses para que baixem em seus cavalos, quem o substitui ?

(38) Servimo-nos aqui unicamente da lista de NUNES PEREIRA, corrigindo a ortografia, assim como um provável erro: Tossa e Tossé colocadas entre os deuses jovens de sexo masculino, enquanto Desse era pôsto na categoria dos deuses femininos. Note-se que esta lista não compreende todos os *vodun* citados precedentemente.

(39) E. CORREIA LOPES, “O Kpoli de Mãe Andresa”, *O Mundo Português*, 99, pág. 143.

Escreve Nunes Pereira: “Além dêsses *Vodouns*, ligados à agiologia mina-gêge, temos a considerar os chamados *Toquens* ou guias, ou meninos que antecedem os *Vodouns* nas visitas que êstes fazem a seus fiéis. Muitas vêzes um *Vodoun* como *Avéréquète* — o mais velho de todos os *Vodouns* — faz o papel de *Toquen* ou *guia* ou *menino*...”⁴⁰ E mais adiante: “Os *Vodouns* baixam por ocasião das danças ou noutra qualquer, isoladamente ou acompanhados. Não raramente são precedidos, como já acima referi, por um “guia” ou “toquen” ou “menino”, sendo que a sua presença, às vêzes, é denunciada por um simples toque de tambor, ou pelo início de uma frase (verso?) do “ponto” que lhe é peculiar, que é o “seu” ponto”⁴¹. Contudo, a primeira destas frases contém um erro: *Avérékète* não é um deus velho; o mesmo autor, noutra página, coloca-o na lista dos *vodun* jovens; o que queria dizer, sem dúvida, é que se trata “do mais velho dentre tôdas as crianças”. No entanto, embora Nunes Pereira defina bem o papel dos “guias”, não nos dá os seus nomes. Os *tokhueni*, diz êle, são meio irmãos, isto é, irmãos da mesma mãe mas de pais diferentes; e cita um exemplo que nos permite finalmente reconhecer alguns dos nomes dêstes *tokhueni*: *Akuevi*, *Dossoupe* e *Desse* são os filhos de *Dossou Agadja*, enquanto *Dako* seria o filho de *Dossou*. Os outros *tokhueni*, *Tossa*, *Tossé*, *Jagoborosou*, *Apojevo*, *Bossou*, *Apoje* e *Nani* teriam sido criados por *Dadaho*⁴². O papel dêstes “meninos” seria preceder a crise extática, “abrir o caminho” para a passagem dos deuses mais idosos; mas não desceriam em desordem: por exemplo, *Tossa* e *Jagoborosou* chegam primeiro e *Dako*, que é “auxiliar” dêles, vê então se os outros *vodun* podem se apresentar⁴³. Nas grandes

(40) N. PEREIRA, *o. c.*, pág. 34.

(41) NUNES PEREIRA, *o. c.*, pág. 47.

(42) O. DA COSTA EDUARDO, *o. c.*, pág. 80.

(43) *Ibid.*, pág. 80.

festas da seita, depois do *adajibe*, — cântico preliminar⁴⁴, — canta-se em primeiro lugar para os *tokhueni*, em seguida para os *vodoun*. Todavia, por um paradoxo estranho, “as pessoas dedicadas aos *tokhueni* não são possuídas senão depois que os devotos do *vodun* o tenham sido pelas divindades respectivas”⁴⁵. O esquema cerimonial obedece às mesmas seqüências encontradas nos terreiros *yoruba*; isto é, na primeira parte dança-se para fazer “baixar” os deuses, em seguida os possuídos revestem suas vestimentas cerimoniais e voltam para dançar, mas agora em estado de êxtase; tornam a entrar na latada em que permanecem os músicos, “em ordem de precedência, os *tokhueni* em primeiro lugar, seguidos pelos *vodun* da família de Danbira, depois pelos do grupo *Davise* (isto é, pelo grupo de antepassados reais *dahomeanos*) e finalmente pelos do grupo dirigido por *Kevioso*”⁴⁶.

A conclusão que se extrai destes textos é, em primeiro lugar, que os *tokhueni* desempenham, nesta religião *dahomeana*, o mesmo papel desempenhado por *Exú* e *Ogun* nas seitas *yoruba*: “abrem o caminho”, são os intermediários obrigatórios entre homens e divindades. Em segundo lugar, observe-se que todos os *tokhueni* pertencem a uma mesma família, a dos antepassados divinizados. Surge então uma pergunta: que acontece com os outros grupos de *vodun*? Pode-se supor que os *tokhueni* abrem o caminho a tôdas as divindades, tanto para as da terra como para as do raio, e para os antepassados; a própria ordem em que são entoados os cânticos parece corroborar esta hipótese, uma vez que depois dos cânticos dos *tokhueni* imediatamente se canta para os *vodun* da terra, e não para os da “família *dahomea-*

(44) O problema é saber se o cântico recolhido por CORREIA LOPES e contendo o nome de *Legba* é ou não um cântico de *adajibe*.

(45) O. DA COSTA EDUARDO, *o. c.*, pág. 88.

(46) *Ibid.*, pág. 87.

na⁴⁷. Todavia, certo número de fatos permite levantar hipótese diversa.

Lembremos, em primeiro lugar, a afirmação de Nunes Pereira, há pouco citada, de que os *tokhueni* podem muito bem ser substituídos por Avêrêkête. Ora, êste último *vodun* pertence ao grupo de Kevioso. Verger faz notar, em seus *Dieux d'Afrique*, o caráter malicioso, indiscreto e escabroso desta divindade, que a torna semelhante a Exú⁴⁸. É curioso que, mudando de país, Avrekete também mudasse de sexo, tornando-se um deus masculino. Foi adotado sob essa forma nos terreiros yoruba de S. Luís do Maranhão; seja-me permitido citar aqui um cântico dessas seitas, muito significativo:

“Vêrêkête da culuna
É rês do má.
Vêrêquête zai zá (zaíza?)
É rês do má”⁴⁹

Novamente aqui deparamos com o poste central, em tôrno do qual na Bahia girava a roda das filhas de santo e que, como elemento arquitetônico, desapareceu dos santuários do Maranhão. E é ao longo dêste poste a unir terra e céu que podem descer os *vodun* para possuir seus fiéis, — *vodun* que percorreram tôda a extensão do Oceano Atlântico, “Avrekete é o rei do mar”. Compreendemos melhor agora a possibilidade de os *tokhueni* serem substituídos por Avrekete ou Verekete

(47) O. DA COSTA EDUARDO, o. c., pág. 88.

(48) P. VERGER, o. c., pág. 174.

(49) O. ALVARENGA, *Tambor de Mina*, pág. 68. Certos Nagô de S. Luís do Maranhão que se transferiram para a Amazônia, transportaram seus cultos; dêste modo, o mesmo cântico é encontrado na pajelança africana do extremo norte do Brasil (O. ALVARENGA, *Babassuê*, págs. 63-4, 66-7). Em seu *Pacte du sang au Dahomey*, HAZOUMÉ define Avrekete como sendo o fluxo e o refluxo do mar. No Haiti, Velequeté conserva o sexo feminino e é considerada mulher de Legba (M. MARCELIN, o. c., II, pág. 29).

em seus papéis de “guias”; mas, de qualquer maneira, êste *vodun* não pode “abrir o caminho” senão às divindades de seu próprio grupo. Mas é preciso saber ainda o que se passa com o grupo de Danbira; não existirá também para êle um *vodun* mensageiro? A questão é respondida por certa frase de Otávio da Costa Eduardo: “A seita religiosa dahomeana de S. Luís do Maranhão segue a teologia do Dahomey, na crença de que, em cada panteon, a divindade mais jovem é um *trickster*. . . protegido em suas diabruras por uma irmã ou irmão indulgente”, citando além de Verequete (da família Kevioso), “protegido por sua irmã Abe”, e de Tossa (da família dos antepassados), “protegido por seu irmão mais velho Huandolo”, Bosuko, “o traquinas da família Danbira, que está sob a proteção de sua irmã Bosa”⁵⁰. Embora nenhum autor o assinale, é, pois, verossímil que Bosuko desempenhe com relação ao seu próprio grupo o papel de Verequete dentro do grupo Kevioso e dos *tokhueni* no grupo dos antepassados. Tanto mais que, nos três casos, trata-se de “crianças”, de “peraltas”, como Exú entre os Yoruba.

Encontramos na Bahia a mesma distinção entre divindades jovens e velhas, as mesmas regras de precedência que colocam as filhas de santo na ordem cronológica de seus respectivos *Orixá*. Mas estas divindades jovens não tinham licença de “abrir os caminhos”. Tal tarefa pertencia a Exú e a seu companheiro da floresta, Ogun. No culto organizado de S. Luís, o desaparecimento de Legba forçava naturalmente os dahomeanos do Maranhão a procurar uma divindade que o substituísse. A solução encontrada não deixa de ser habilitosa. Note-se também que, embora se cante em primeiro lugar para os *vodun* jovens ou para os *tokhueni*, êstes não baixam em seus cavalos senão depois dos *vodun* mais velhos, em geral, manifestando assim o sentimento de

(50) O. DA COSTA EDUARDO, *o. c.*, pág. 79. Cf. HERSKOVITS, *o. c.*, II, págs. 105-155.

respeito para com os anciãos tão característico dos africanos. Estamos lembrados de que o mesmo se dava na Bahia, com a possessão de *éré*. Em geral, o *éré* vem em seguida ao transe pelo *Orixá* (com a diferença de que a mesma pessoa passa do transe ao estado de *éré*, enquanto aqui temos pessoas diversas possuídas por deuses jovens e por deuses velhos). É o caso, pois, de perguntar se a posse por deuses jovens não seria da mesma natureza que a possessão de *éré*.

Nunes Pereira oferece-nos a descrição das crises extáticas de sua mãe que pertencia a Poli-Bogi, a um *vodun* jovem, portanto:

“*Póli-Bogi*, — amigo de *Badé* e de *Toi Boçucô*. . . — é uma divindade africana cujos hábitos não raro se exteriorizam com as características de certas forças naturais, como as tempestades, etc., etc. Ora, quando *Póli-Bogi* “baixava” — não obstante, também, o temperamento místico de minha Mãe, — poucas alterações fisionômicas, raros gestos, raras palavras imperceptíveis ou de sentido estranho lhe denunciavam a presença naquela criatura. Eu *sabia*, entretanto, que minha Mãe estava sob a ação de um fenômeno psíquico a que a levava não sei que emoção de origem desconhecida e inexplicável, até então, para mim. Nessas ocasiões, pude observar, igualmente, que se alargava naquela criatura a área de conhecimento, que a sua expressão ganhava requinte e profundidade, no desenvolver êste ou aquêle tema, até de simples interesse doméstico”⁵¹.

A idade dos *vodun* se manifesta, pois, por diferenças de intensidade na produção do transe. O estado que Nunes Pereira descreve de acôrdo com suas recordações de infância lembra-nos, *mutatis-mutandis*, o “estado de quietude” de Santa Teresa, em oposição ao “estado de

(51) NUNES PEREIRA, o. c., págs. 46-7.

êxtase"⁵². Sob forma um pouco diferente, há a mesma idéia no Recife. Um informante do Dr. René Ribeiro afirmava reconhecer perfeitamente os diversos Xangô segundo o som de suas "vozes", nos dias de tempestade: "O ronco pesado é o de Dada; os estalos são feitos por Aganju brincando com seu chicote, enquanto os barulhos mais fracos são de Ogodo"⁵³. Voltando à estrutura do êxtase que constitui nossa preocupação principal neste capítulo, a possessão pelos *vodun* jovens ou pelos *tokhue-ni*, como se vê através do texto de Nunes Pereira, lembra também o *éré* pela forma de semitranscência que apresenta, notando-se que não se trata, porém, de transe infantil.

Todavia, os dahomeanos de S. Luís do Maranhão também não ignoram este último fenômeno, mas êle se situa noutra linha que não a dos *vodun*, — a linha das *tobosa* ou *tóbóssi*. Linhas cuja heterogeneidade está perfeitamente marcada pela lingüística. Três línguas são, com efeito, utilizadas no *querêbetan* de Mãe Andresa. Em primeiro lugar, a língua portuguesa nas relações cotidianas, nos momentos profanos da vida do santuário; depois a língua fon nos cânticos dos *vodun* ou nas relações com os deuses, e finalmente uma língua desconhecida, secreta, incompreensível para todos os observadores, própria das possessões pelas *tobosa*.

Enquanto em tôdas as seitas de origem yoruba da Bahia, do Recife, de Pôrto Alegre, cada adepto não tem senão um *Orixá* apenas, que é o dono de sua cabeça⁵⁴, aqui, pelo contrário, cada qual tem dois espíritos que podem possuí-lo, um *vodun* e uma *tobosa*. Vamos dar

(52) Cf. R. BASTIDE, *Problèmes de la Vie Mystique*, págs. 72-8.

(53) R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 51.

(54) Note-se que o mesmo não se dá nos *candomblés de caboclo*. Aqui também todo adepto tem duas divindades, um *Orixá* africano e um espírito indígena, mas que não "baixam" nas mesmas festas. Por exemplo, Joãozinho da Goméa é ao mesmo tempo filho de Yansan e do "caboclo Pedra Negra".

a lista dos membros da seita, com seus respectivos *vodun* e *tobosa*, pois pode ser que haja ligação orgânica entre a natureza da *tobosa* e a natureza do *vodun* correspondente:

Nome da pessoa	Vodun	<i>Tobosa</i> (ou <i>toboci</i>)
Andresa Maria	Poli-Bogi	Açoabêbe
Cecília	Dossoupe	Révivive
Zila	Apojevo	Dágêbe
Teresa	Bosuko	Sandolêbe
Adalgisa	Agongono	Açonlêvive
Almerinda	Lisa	Agamavi
Leocádia, etc.	Tossa	Trôtrôbe ⁵⁵

O termo português que designa as *tobosa* é “meninas”; trata-se então de espíritos infantis no gênero dos *éré* ou *ibeji* yoruba, com a diferença de que são sempre do sexo feminino. É difícil encontrar a verdadeira origem africana destas curiosas divindades para a lista que demos. A Ramos acreditou reconhecer, oculto no “quase não identificável Dágêbe”, Dangbe e Dan⁶⁶ o que tornaria as *tobosa* outros tantos antepassados de *sib*; mas em minhas conversações com Mãe Andresa, esta recusava ligar Dágêbe com a Serpente de Whydah, sem que, todavia, nada me pudesse levar mais adiante na descoberta das raízes africanas das *tobosa*, nas explicações que ouvia. Seria por acaso uma feminização deformada de *tohossou*, espíritos de crianças anormais e monstruosas adoradas no Dahomey? É possível, embora as *vodunsi* da casa de S. Luís, com quem conversei, se

(55) Estabelecemos este quadro com o auxílio de duas listas de NUNES PEREIRA, o. c.: a da pág. 25 (Vodum) e a da pág. 36 (Tôbôssi). OTÁVIO DA COSTA EDUARDO, o. c., pág. 80, dá, por sua vez, o nome de nove destas “meninas”: Adagebe, Asadolebe, Afrovive, Torotoro, Asodovi, Homahuibe, Asanhabebe, Wherebe e Sandolebe. Como se vê, à parte algumas raras exceções, as listas de dois autores não correspondem. Uma frase curiosa de MANUEL QUERINO parece indicar que as Tôbôssi não foram ignoradas outrora, pelo menos nas seitas dahomeanas da Bahia: “Sant’Ana, em nagô, é *Anamburucú*; em dahomeano, *Tobossi*” (o. c., pág. 12).

(56) Prefácio ao livro de N. PEREIRA, o. c., pág. 12.

mostrassem particularmente orgulhosas de suas *tobosa*, muito mais do que de seus próprios *vodun*, e não as considerassem atingidas por nenhuma doença congênita. Note-se, além do mais, que uma das crentes, Cecília, tem já como *vodun* um *tohossou*, Dossoupe, o que parece ir contra a identificação entre os *tohossou* e as *tobosa* femininas. Talvez se deva antes pensar no nome do clã real fon, *toxwi*, do qual se teria derivado por deformação, *tóbossi*. Mas êste culto dos antepassados do clã não sei por que razão se teria reduzido ao culto unicamente dos antepassados infantis e de sexo feminino. Otávio da Costa Eduardo observa que êstes espíritos estão “dominados pelos *Vodun* do sexo masculino que possui comumente a iniciada”⁵⁷. Por isso, unindo-se sempre as *tobossa* unicamente a divindades de sexo masculino, Tossa e Tosse, que são gêmeas, tendem a mudar de sexo e a se transformar em gêmeos. A identificação que estão sofrendo com S. Cosme e Damião⁵⁸ não pode senão dirigi-las no mesmo sentido, confirmando e acentuando a masculinização⁵⁹. Finalmente, um texto muito recente de Pierre Verger indica-nos nova pista: “No decorrer de sua iniciação, cada nova iniciada dos *vodun* passa por tôda uma série de estados sucessivos... Em Abomey, os nomes variam com os diversos grupos de *Vodun*... Nésuhué, Aziri e Dan, depois de terem sido *Tobosi*, tornam-se *Mahisun*”⁶⁰. Assim, o estado de *Tobosi* é o primeiro estado do desenvolvimento espiritual, e compreende-se então que esta precedência fôsse traduzida por um êxtase infantil.

(57) O. DA COSTA EDUARDO, o. c., pág. 80.

(58) *Ibid.*, pág. 84. •

(59) A *Casa Grande das Minas* festeja no dia 27 de setembro os “meninos” Cosme e Damião; mas não temos nenhuma descrição desta festa. Por ocasião de minha breve estada em S. Luís, estando Mãe Andresa doente (morria pouco depois), não ousei fatigá-la demasiado com minhas perguntas, contentei-me em interrogá-la sôbre as duas figuras de Legba e da *Tobosa*. Não lhe falei a respeito da festa.

(60) VERGER, *Notes sur le culte des Orixá*, pág. 67.

Os espíritos infantis, as “meninas”, não “baixam” nas festas comuns como as de 4 de dezembro (dia de Sta. Bárbara), consagrada ao grupo Kevioso, ou de 20 de janeiro (dia de S. Sebastião), consagrada ao grupo de Danbira; baixam em festas especiais que lhes são exclusivamente destinadas: dia de Ano Bom, Carnaval, dia de S. João.

“No Carnaval as Meninas ou *Tóbóssis* (*Tóbócis*?) celebraram uma festa com danças em redor de uma grande travessa de acarajé. Nessa festa, que, também, se chama “Das Meninas”, além do acarajé aparecem pipocas torradas e as *Tóbóssi* comem e distribuem frutas. Só dançam um dia, uma dança, na expressão de Andresa Maria, “moderada”. E, ao dançar, vão distribuindo pipocas entre os irmãos e irmãs, filhos e filhas dos *Voduns*, também disso participando a assistência. Cantigas especiais são erguidas durante esta festa... Sentadas no chão, ... brincam com bonecas e conversam entre si numa *língua* especial, difícil de ser compreendida. *Andresa Maria* diz que falam “bem aborrecido e atrapalhado”. Essas meninas mantêm uma alegria constante no decorrer das danças dessa festa do Carnaval, mas sem que, mesmo humanizadas, desçam a exageros, a excessos, ridículos e inconveniências que caracterizam, lá fora, o Carnaval... Na festa de S. João todo o trajo das *Noviches* é branco; na do Natal é variado; no Carnaval as *Tóbóssi* vestem saias vistosas, aparecendo o pano da Costa, que envolve o colo nu e desce até os pés calçados em sandálias finas; na de Sta. Bárbara, o trajo é encarnado”⁶¹.

Basta esta descrição para mostrar a semelhança entre as meninas e os *ibeji*; a festa se desenrola em torno de uma tigela contendo alimentos e dá lugar a trocas de

(61) NUNES PEREIRA, o. c., págs. 38-9. O acarajé é feito de farinha de feijão cozido em azeite de dendê. *Noviche* é o termo que as filhas de *voduns* dão umas às outras e que significa “irmãs”.

presentes; mas vê-se também a diferença essencial que separa a ambas: os ibeji não “baixam”, na Bahia, são os éré que baixam. Dêste ponto de vista o transe das *tobosa*, tal qual vemos através desta descrição, — “transe moderado”, “palavras embrulhadas” ou linguagem infantil, brinquedo de bonecas, — lembra estranhamente a descrição da possessão pelos *éré*, feita páginas atrás. Todavia, o *éré* vem depois do Orixá, os dois trances são contínuos; as *tobosa* se manifestam em cerimônias diferentes das dos *Vodun*. Há descontinuidade, ruptura da experiência mística.

Seria a única diferença? O ritual de iniciação das futuras *vodunsi* é análogo ao das futuras *yaô*, mas compreende forçosamente duas inserções de divindades na cabeça das candidatas, uma vez que há possessão dupla. Em primeiro lugar, o *vodun* é colocado ritualmente dentro delas; vivem em seguida retiradas em dois pequenos aposentos durante oito dias, aprendendo as tarefas de seu cargo e submetidas a certo número de “manipulações rituais”, como por exemplo o corte de uma madeixa de cabelo; no último dia são levadas ao *pegí*, onde recebem pela primeira vez suas *tobosa*; então, “durante nove dias, as *vodunsi-hunjai* permanecem possuídas por estas, possessão que começa de manhã e termina de noite. No segundo dia, as novas *tobosa* anunciam seus nomes, mas não há cerimônias especiais para tal”. Um ano depois de terminada a iniciação, tem lugar a festa do “pagamento da cabeça”, no decorrer da qual as *vodunsi* pagam simbolicamente aquêles que as instruíram e “fizeram”. “Possessões pelos *vodun* no decurso das danças, e pelas *tobosa* depois de expulsos os *vodun*, têm lugar no dia desta festa do pagamento da cabeça”⁶². Não temos indi-

(62) Ver a descrição do ritual de iniciação em OTÁVIO DA COSTA EDUARDO, o. c., págs. 72-3. O termo de *hunjai* ou de *vodunsi-hunjai* designa as pessoas que receberam, além de seu *vodun* pessoal, o espírito infantil *Tobosa*.

cações semelhantes para as iniciações nas seitas yoruba. Todavia, não podemos deixar de falar numa conversa que tivemos com o *babalorixá* Cosme, justamente a respeito da natureza do *éré*. Disse-me êste que no decorrer da iniciação são fixados os santos em idades diferentes, começando pelo mais jovem e acabando pelo mais velho, um em cada dia; dêsse modo, por ocasião do transe, o santo vai possuir a mulher na ordem inversa da possessão de iniciação (exatamente como se o êxtase seguisse a famosa lei de Ribot nas *Maladies de la Personnalité*), isto é, começando pelo mais velho para acabar pelo mais novo. Mas esta afirmação, que assim anotei em meus apontamentos, não é válida. Ninguém é filho de Xangô em geral, ou de Oxalá, e sim de determinado Xangô ou de determinado Oxalá, jovem, adulto ou velho. A divindade que se fixa na cabeça é, pois, uma divindade dotada de idade determinada e somente essa. Todavia, como esta conversação fazia parte de uma discussão sôbre a natureza do *éré*, é possível que Cosme quisesse dizer que o *éré*, assim fixado no decorrer das cerimônias de iniciação, antecedia à fixação do próprio *Orixá*, ao contrário do que se dá com as *tobosa*. Apesar das reticências dos sacerdotes quando falam dos “mistérios” da iniciação, diante de estrangeiros, o problema mereceria pesquisas mais amplas, mas não temos outros dados sôbre êle. Assim, a análise estrutural do êxtase afro-brasileiro nos conduz a reconhecer por tôda a parte “possessões infantis” e “trances moderados”, algumas vêzes precedendo as “possessões” pelos deuses, mais habitualmente sucedendo a elas, ou mesmo tendo existência autônoma. É evidente que esta conclusão é do mais alto interesse do ponto de vista psicológico, como já mostramos noutra parte⁶³. Impelidos sem dúvida pelo

(63) R. BASTIDE, “Le château intérieur de l’homme noir”, *Eventail de l’histoire vivante*, I, págs. 255-60.

demônio da literatura, insistem os etnógrafos na brutalidade dos transe africanos. O misticismo africano tem, todavia, nuances, meias-tintas, linhas melódicas; existe entre os Yoruba e os Fon tôda uma civilização da espiritualidade, paralela às suas madeiras esculpidas e aos bronzes do Bénin. É certo que o negro não se entrega à introspecção como nossos místicos cristãos, não sabe descrever sua experiência interior por meio de palavras; dispõe, no entanto, de outra linguagem que lhe permite exprimir a complexidade da alma desfalecendo entre os braços da divindade, e é a linguagem dos gestos. O “castelo interior” não dispõe de um aposento apenas, é composto de múltiplos cômodos, cada um dos quais com sua liturgia extática; através de uma psicologia do comportamento, é possível, pois, atingir a intimidade dos fenômenos vividos. A possessão pelos “santos jovens” e pelos “santos velhos”, pelos *éré* e pelas *tobosa*, distinguem, no misticismo africano, a diversidade dos estados psíquicos, a multiplicidade dos aposentos do “castelo interior”.

A psicologia, porém, não interessa a êste trabalho e sim as representações coletivas, os mitos que lhe são subjacentes. Já tentamos mostrar que o êxtase se conforma sempre com modelos culturais, constituindo a “repetição” vívida de um passado arcaico. A possessão pelo *éré* provavelmente não constitui exceção à regra. Que é na realidade esta misteriosa entidade? Onde encontrar o “modelo cultural” do transe infantil?

Embora os estados de *éré* não sejam conhecidos senão há alguns anos, o termo em si já o era. Quando Artur Ramos, depois da primeira guerra mundial, iniciou suas pesquisas afro-brasileiras, tentou apresentar a lista mais completa possível dos *Orixá*; depois de ter falado nas grandes divindades, acrescentou: “Outros *orixás*, de origem *gêge-nagô*, de menor importância, são

cultuados na Bahia e no Rio... Eis uma pequena lista... *Éré*, filho de Xangô, conforme registei na Bahia"⁶⁴. Mais ou menos na mesma época, Édison Carneiro retoma a definição de *éré* em termos quase idênticos, afirmando que pouco se sabia a respeito de *Éré*, filho de Xangô, orixá quase desconhecido⁶⁵. Todavia, no decorrer de pesquisas mais aprofundadas, êste último autor corrigiu a primeira conceituação no que apresentava de defeituoso. Pronunciando uma conferência no Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, em 1937, manifestou-se sôbre a necessidade de uma "revisão" das afirmações dos primeiros pesquisadores; assim, Artur Ramos registrara na Bahia a presença do orixá *Éré*, mas, de acôrdo com suas observações, *Éré* não era um Orixá e ainda menos um *Orixá* especial de Xangô, era sim um espírito inferior, uma espécie de servo dos diversos *Orixá* e que acompanha sempre a êstes⁶⁶. E disse ainda que os *Érés* mais comuns eram os dos *Ibeji* Cosme e Damião, aparecendo sempre em número par. Um pouco mais tarde, em seus *Negros Bantos*, Édison Carneiro descreveu ainda em traços rápidos a festa dos *Ibeji* de Goméa, em que os 12 *éré* dos gêmeos sagrados baixam e se encarnam em cavalos-duplos; citou alguns nomes dêstes *éré*: Sambongala, Beke, Cavanjo, Douandé, Mbámbi, etc., cada qual mais malicioso do que o outro. Numa nota de rodapé, retoma então sua afirmação precedente do Congresso Afro-Brasileiro da Bahia: "Tôdas as pessoas que têm santo têm também um êrê, que pode ser de Cosmé, de Damião, de Dôú ou de Alabá..."⁶⁷ Finalmente, em seu último trabalho sôbre os *Candomblés da Bahia*, assinala a existência, no terreiro de Flaviana, de uma festa dos *éré*,

(64) A. RAMOS, *o. c.*, pág. 52.

(65) E. CARNEIRO, "Xangô", *Novos Estudos*, pág. 142.

(66) E. CARNEIRO, "Uma revisão na etnografia religiosa afro-brasileira", *O Negro no Brasil*, pág. 65.

(67) E. CARNEIRO, *Negros Bantos*, pág. 57.

à qual já fizemos alusão e cuja parte central era constituída pelo ritual da corda dos *ibeji*⁶⁸.

Seguimos, pois, passo a passo tôda uma evolução que nos levou de éré, filho de Xangô, a éré ligado aos *ibeji*. Notemos em primeiro lugar que, no caso, a reação contra Artur Ramos foi tão brutal que êste teve de levá-la em consideração e, na 2.^a edição de *O Negro Brasileiro*, acrescentou ao texto primitivo uma nota: "Para alguns negros, *Erê* não é um *orixá*; é apenas uma espécie de espírito inferior, que acompanha o "santo" ou *orixá*". Todavia, dizíamos, não modifica seu texto primitivo, contentando-se em submeter ao leitor duas hipóteses possíveis sôbre a natureza desta entidade. Se um estudioso tão sério quanto Artur Ramos não pensou em modificar seu texto, mas apenas em acrescentar uma nota, é porque devia ter presente na memória o testemunho de certos informantes afirmando-lhe peremptoriamente que *éré* era filho de Xangô. Passando da Bahia para o Recife, é assim mesmo que vamos encontrar ainda hoje a representação de *éré*. A seita africana mais tradicional, mais respeitável, mais prestigiosa desta última cidade é, sem contradição, a de Pai Adão, que morreu já, filho de africanos provenientes de Lagos. Ora, nas cerimônias desta seita, os cânticos eram entoados na seguinte ordem: 1) Exú; 2) Ogun; 3) Oxossi; 4) Atim; 5) Irôco; 6) Oxumarê; 7) Obaluayê; 8) Nanan-Buruku, mãe de Obaluayê; 9) Yê-uà, outra divindade das águas; 10) Obá; 11) Oxun; 12) Yemanjá; 13) Yamassi; 14) Dadá; 15) Baianênyn; 16) Onanminhá, pai de Xangô; 17) Xerê; 18) Xangô; 19) Yansan; 20) Orixalá⁶⁹. Como se vê, Xerê existe colocado justamente na família de Xangô, exatamente entre o Xangô feminino Baianênyn e o pai de Xangô, de um lado, e outro Xangô e sua mulher principal, Yansan, de

(68) E. CARNEIRO, *Candomblés da Bahia*, pág. 50.

(69) GONÇALVES FERNANDES, *Xangôs do Nordeste*, pág. 62.

outro lado. Nas informações suplementares que Pai Adão forneceu ao Dr. Gonçalves Fernandes, indicou Xerê como “outra divindade” que era “da mesma geração de Xangô”⁷⁰. No último livro recentemente publicado sobre as seitas africanas do Recife, verifica-se que tal concepção não se modificou desde essa época, mantendo-se ali muito viva. Durante uma viagem à Bahia, certo *babalorixá* do Recife aprendeu determinado cântico que introduziu em sua seita sob o nome de *onika* de Xangô; ora, o Dr. René Ribeiro reconheceu nele um dos que foram gravados em disco na Bahia pelo casal Herskovits e que era consagrado a *éré*⁷¹; disse-o a seus amigos negros, recolhendo então uma informação que apresenta a respeito de *éré*, — um Shangô sem importância pouco conhecido no Recife⁷².

Mas a lista de Pai Adão sugere-nos uma hipótese que a nosso ver ilumina o problema das relações entre *Éré* e Xangô, tão cheio de confusões. Com efeito, o *xerê* é uma cabaça sagrada, ritualmente agitada durante as cerimônias em honra ao deus do raio. É possível que, em seu duplo afastamento no tempo e no espaço, perdessem os sacerdotes africanos a lembrança de certas tradições ancestrais, confundindo dois termos parecidos, um que designava a cabaça de Xangô, outro que designava o transe infantil, terminando por transformar *Éré* num “Shangô sem importância”, ou num “filho de Xangô”, nos terreiros em franca decomposição. Pai Adão, que estêve na África, conservou a ortografia exata: *Xerê*. A ser verdade nossa hipótese, cai por terra tôda a discussão entre Artur Ramos e outros etnólogos a respeito da ligação entre Xangô e *éré*, pois repousava apenas numa confusão de termos semelhantes.

(70) *Ibid.*, pág. 59.

(71) Disco 63-A da coleção de músicas afro-bahianas do laboratório de Musicologia, Departamento de Antropologia, da Universidade de Northwestern.

(72) R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 102.

No entanto, apesar de todos êstes testemunhos, quem tem razão é Edison Carneiro: Éré não é uma divindade, é um espírito inferior. Não se liga exclusivamente a Xangô, pois cada Orixá tem o seu *éré*. Apesar de tudo, é verossímil que entre os diversos *éré*, o de Xangô tenha ocupado durante algum tempo um lugar à parte; não se compreenderia de outro modo tantas informações que se completam e se repetem; mas hoje — todos os informantes interrogados se mostraram de acôrdo neste ponto, — há tantos *éré* quanto *Orixá*. Se Edison Carneiro tem razão na primeira parte de suas afirmações, continuará acertando quando, em seguida, liga os *éré* aos *ibeji* sem todavia explicar suficientemente a natureza da ligação? Note-se em primeiro lugar que esta ligação só aparece nos candomblés bantos, que são menos tradicionais. Parece que neste ponto houve influência de uma analogia: os gêmeos são crianças e os *éré* são espíritos infantis. Procurou-se transformar a festa dos *ibeji*, festa sem transees uma vez que os gêmeos não são *Orixá* e por conseguinte não “baixam” na Bahia, numa festa da mesma natureza que a dos outros *Orixá*, isto é, tôda pontuada de “possessões”. Buscou-se então um sucedâneo na possessão infantil pelos *éré*, e assim se teria estabelecido pouco a pouco, para alguns, uma associação indissolúvel de idéias entre os *éré* e os *ibeji*. Uma *jabadan* de terreiro banto, ao conversar comigo, empregava sempre os têrmos de *éré* e de *ibeji* como equivalentes. Não é nossa intenção criticar Edison Carneiro; queremos apenas assinalar que a identificação que vulgarizou não é válida senão para uma determinada “nação” e em seu interior; é, ao contrário, repudiada com indignação ou com ironia, segundo o temperamento do interlocutor, por todos os meus informantes de origem yoruba.

E é ainda através de uma confusão de têrmos que vamos compreender a razão do engano. Há em língua

yoruba a palavra *ere*, que significa “estátua”; ora, sabe-se que os *ibeji* são sempre representados por duas estatuetas, uma em geral feminina e a outra masculina. O culto dos gêmeos se volta, pois, não para pedras, como acontece com os outros *Orixá*, mas para estatuetas que, sob a figura de S. Cosme e Damião, podem, no Brasil, ter tomado um aspecto antes católico. Compreende-se então que os negros digam aos brancos que pedem informações: os *ibeji* são *ere*. Querem dizer que são estatuetas. Mas os brancos compreendem *ere* no outro sentido, o de acompanhantes dos deuses.

Nossa pesquisa, até aqui, permaneceu principalmente crítica. Vimos tudo o que os *éré* não são: não são nem *Orixá*, nem filhos de Xangô, nem espíritos dos gêmeos. Mas o que aprendemos de positivo se limita a pouca coisa: todo o *Orixá* tem o seu *éré* que o segue como um criadinho vai atrás do patrão nas viagens. Voltemo-nos agora para a África, nada encontramos de muito preciso e tôdas as etimologias possíveis que nos foram indicadas não constituem senão hipótese de trabalho, — eis porque afirma Herskovits com justiça que a descoberta dos *éré* constitui régio presente oferecido pelos afro-americanos aos africanistas⁷³. Começemos examinando o que diz Herskovits: “O termo *éré* é yoruba, significa um elemento do complexo de “pequenos sêres” conhecidos como *ijimeré*, *éré*, *egberé*, etc. Em tôdas as sociedades da África Ocidental e talvez também noutras regiões, os “pequenos sêres” que vivem habitualmente nas flo-

(73) Entre as etimologias possíveis, deixamos de lado: 1) a indicação fornecida por FERNANDO ORTIZ, que não parece aplicável ao nosso caso. Este autor, falando do instrumento de música chamado *achere*, destinado a chamar o santo para a cabeça dos fiéis, deriva a denominação das duas palavras *aché* que significa “poder” e *ere*, que também significa “poder, impreciação, estatueta, ídolo”; 2) a indicação dada por P. VERGER, em nota à pág. 171 de *Dieux d'Afrique*: “Este mesmo estado (trata-se do estado de *éré*), é qualificado pelos nagôs da África como *Tinuèrudé* (que veio na bagagem), mostrando bem sua posição de adjunto, daquele que vem depois”. É certo que P. Verger não pretende derivar o termo *éré* de *tinuèrudé*, mas apenas comparar dois estados que lhe parecem semelhantes.

restas ocupam lugar importante no sistema religioso”⁷⁴. Dá como exemplo os Ashanti e os Ibo, cujas divindades são acompanhadas de uma quantidade dêsses “pequenos sêres”; note-se, porém, que os *Orixá* dos yoruba, ao que se saiba, não foram até agora ligados por nenhum etnógrafo a espíritos como *ijimeré, éré, egberé*, aos quais alude o autor. Em todo o caso, temos aí uma primeira origem possível do têrmo: a sobrevivência, no Brasil, desta concepção de gênios das florestas, representados por homenzinhos no gênero dos Pigmeus.

Vimos que a possessão pelos *éré* é tão rápida no caso dos transe cerimoniais que passa em geral despercebida e que, para poder observá-la, é preciso penetrar no aposento em que tem lugar a iniciação. Pierre Verger consagrou um estudo importante aos estados psíquicos pelos quais passa a futura *yaô*, — um dos raros que se possui sôbre a tão negligenciada psicologia do transe místico na África, ao contrário da do negro americano que suscitou tantas obras diversas. Eis o que escreve: “Durante o período que separa o dia da ressurreição daquele em que o noviço recebe nome novo, êste parece ter perdido a razão, fica mergulhado num estado de imbecilidade e de atonia mental, tudo esqueceu, não sabe mais falar e só se exprime por meio de sons inarticulados. O noviço, neste estado, é chamado *Omotun*, criança nova”⁷⁵. Estas linhas, porém, ainda não são suficientemente precisas; o estado de “criança nova” se confunde com o de imbecilidade, ou devemos distinguir entre ambos? A descrição de *Dieux d’Afrique* é muito mais clara; neste trabalho, com efeito, os estados de imbecilidade parecem se separar dos estados infantis, embora a linha de divisão seja difícil de estabelecer.

(74) HERSKOVITS, “The contribution of Afroamerican studies”, *o. c.*, pág. 9.

(75) P. VERGER, “Rôle joué par l’état d’hébétude au cours de l’initiation des novices aux cultes des orishá et vodun”, *Bull. IFAN*, XVI, pág. 337.

Em todo o caso, para designar êsses dois fenômenos há dois termos parecidos sem dúvida, mas ao mesmo tempo diferentes: *oboutun* e *omantoun*: “Durante a iniciação, o noviço fica mergulhado num estado de imbecilidade, de atonia mental; seu espírito parece vazio, apagadas tôdas as lembranças, tudo esquecido. Os nagôs o qualificam então de *oboutun*”. E mais adiante: “No decorrer das cerimônias, quando transe e divindade abandonam o corpo da *iyawo*, esta se comporta como uma criança, rindo a propósito de tudo, exprimindo-se por meio de palavras infantis, passando de um estado de alegria infantil a períodos de resignação emburrada... Depois do *Soundidé* (isto é, do banho de sangue), os noviços estão nesse estado e os nagôs da África dizem que êles são *omantoun* (crianças novas)”⁷⁶. P. Verger vai comparar, naturalmente, o estado de *omantoun* ao estado de *éré* da Bahia; e acrescenta em nota o que constitui nossa segunda etimologia: “No Brasil, certos Pais de Santo dizem que *éré* é contração do termo *Ashiwere*, que em Yoruba significa: louco”.

Sinto-me muito inclinado em aceitar as idéias mestras aqui formuladas por Pierre Verger. Não entrei senão uma vez no aposento de iniciação quando os noviços estavam em estado de *éré*, mas esta visita levou-me a comparar, num livro de impressões da viagem ao Nordeste, os ritos de iniciação religiosa aos ritos de iniciação tribal⁷⁷. Lembremo-nos que um dos caracteres dêstes ritos é a mudança de personalidade, indicada pela “conduta infantil” daqueles que regressam à aldeia depois dos meses passados no fundo da mata; agem e falam como recém-nascidos⁷⁸. Não conhecia então a existência do termo *omantoun*, mas parecia-me que o compor-

(76) P. VERGER, *Dieux d'Afrique*, pág. 171

(77) R. BASTIDE, *Imagens do Nordeste...*, págs. 48-50.

(78) WEBSTER, *Primitive Secret Societies* (Londres, 1908).

tamento infantil era uma sobrevivência, em pleno Brasil, do comportamento infantil da iniciação tribal. Assinalava-se assim a metamorfose da personalidade: morria-se para a vida profana, renascia-se agora como personalidade religiosa. Mas se concordo quanto aos fatos, não deixa de ser verdade que êste estado não é designado na África sob o nome de *éré*, e sim de *omantoun*. De onde a pergunta: por que esta mudança de têrmos, uma vez que se conhece a fidelidade dos negros baianos à pátria dos antepassados? A nota de rodapé de P. Verger talvez nos esclareça; certos *babalorixá* derivam o têrmo de *éré* de *ashiwere*, que significa “louco”. Mas acrescentemos imediatamente a observação crítica formulada pelo *babalorixá* Cosme, com quem conversei a respeito do *éré*: é preciso não confundir o *éré* com o estado de “loucura infantil” que, as mais das vêzes, tem lugar durante as cerimônias de iniciação. Trata-se de coisas inteiramente diferentes. Mas então todo o edifício não se desfaz?

Não temos a pretensão de esclarecer completamente o problema. Todavia, comparando as etimologias de Herskovits e de P. Verger, podemos chegar à seguinte interpretação:

Distinguem os Yoruba e os Fon, em seus grupos divinos, os deuses jovens e velhos, ou, em todo o caso, os deuses “moderados” e os “violentos”. Destaco a seguinte frase de uma carta que Theodore Monod teve a gentileza de me enviar a êsse respeito: “Existe em vários grupos divinos um elemento moderado, ponderador, cujos caracteres poderiam fàcilmente ser ligados à idade, e um elemento violento, vigoroso, encarregado por exemplo da execução das ordens do chefe do grupo divino, e que é muitas vêzes representado pelo filho mais môço dêsse chefe... Quando o grupo divino pode ser considerado como transposição de um grupo de perso-

nalidades históricas, de uma dinastia por exemplo, uma hierarquia de idades seria perceptível em seu interior” (28 de novembro de 1947). Os africanos conhecem, pois, a distinção entre deuses moderados e deuses violentos sendo que os moderados são mais idosos. Este fenômeno, que só pode ter manifestação extática, existe também na Bahia. Mas surge aí um terceiro elemento, dando-nos o conjunto: deuses idosos, moderados — deuses adultos, violentos — espíritos infantis, moderados. Os espíritos infantis nasceriam do encontro de dois fenômenos em interferência. Devido à similitude fonética dos termos que designam a possessão pelos “pequenos seres”, *éré* ou outros gênios da floresta, que provocam os meios transe, e a “loucura infantil” ou *ashiwere* que se segue ao estado de imbecilidade e que é um meio repouso para a filha de santo que acaba de sair do “banho de sangue”, ter-se-ia produzido confusão no pensamento de muitos dos fiéis, que ganharia mesmo pouco a pouco os sacerdotes. Entre êsses dois fenômenos, talvez existisse na origem distinção marcada, análoga à que encontramos em S. Luís do Maranhão, separando de um lado a possessão pelos *tokhueni* ou “deuses jovens”, e de outro lado a possessão pelas *tobosa*. Talvez também, embora esta hipótese seja ainda mais aventurosa, fôssem no início principalmente filhos de Xangô que apresentassem possessões pelos *éré* das florestas.

Seja como fôr, tais pontos só poderão ser resolvidos por pesquisas mais profundas efetuadas na África; encontramos atualmente na Bahia, no entanto, a idéia de que todo *Orixá* tem o seu *éré*. Ora, já vimos na Casa Grande das Minas, todo *vodun* apresentar sua *tobosa*, forma sem dúvida diferente devido à diversidade das origens étnicas. Estamos, pois, diante de fenômenos senão da mesma natureza, pelo menos muito vizinhos. Todo deus africano está acompanhado por seu Exú e

por seu espírito infantil, no Brasil. O papel de Exú é abrir o caminho ao *Orixá*, pondo-o em relações com o devoto e levando-lhe também orações e desejos dêste; é um mensageiro fiel.

O papel do *éré* é o de “tornar mais suaves”, como diz a gente da Bahia, as relações da *yauô* com seu *Orixá*, defendendo-a da brutalidade dos abraços divinos, súbitos ou intensos demais, “moderando” os ardores do transe. Segundo Raymundo de P. A. B., — único informante que nos deu êste esclarecimento, — o *éré* teria também o seu Exú. Poder-se-ia perguntar se, por falta de conhecimentos tradicionais seguros, êste informante não estendeu aos *éré* o que sabia a respeito dos *Orixá*; pois, como vimos, o *éré* não é uma divindade, é um espírito inferior. Para que o *éré* tivesse também um Exú, seria necessário que A. Ramos tivesse razão, que o *éré* fôsse um filho de Xangô; mas, como expliquei, todos os membros de candomblés consultados por nós se opuseram a tal sugestão. Até prova em contrário, deixamos, assim, de lado a afirmação de Raymundo, considerando-a antes expressão de um pensamento pessoal do que coletivo.

O estudo do êxtase místico, na medida em que êste não passa de uma interiorização dos mitos, força-nos, pois, a complicar o conceito que tínhamos formulado a respeito do *Orixá* em capítulos precedentes. De fato, não se pode falar em *Orixá* apenas, e sim num complexo *Orixá-Exú-éré*. Trata-se de uma trindade mítica. Veremos agora as conseqüências desta maneira de pensar na elaboração de uma antropologia africana.

CAPÍTULO VI

O HOMEM, REFLEXO DOS DEUSES

Não é apenas a dança extática das filhas de santo que vai refletir o mundo dos mitos, nas noites musicais da Bahia. Na sua vida, nas suas estruturas psíquicas, o homem todo inteiro simboliza o divino. Já vimos que, do nascimento à morte, sua existência está prêsa numa trama de acontecimentos que são as “palavras” dos *Orixá* se revelando por intermédio de Ifa ou de Exú, de tal modo que é possível traçar a biografia de cada um através das linhas paralelas dos *odu*. Vimos também a sociedade se formar pela comunhão entre indivíduos e divindades, por intermédio dos banhos de ervas e de sangue. Para terminar nossa descrição do mundo dos *candomblés*, falta estudar um pouco mais de perto como se refletem uns nos outros êstes mundos. Ao ser transportado da África para a América, o pensamento africano sofreu, infelizmente, tanto perdas quanto metamorfoses. E hoje restam somente fragmentos desta concepção do homem como um símbolo do divino, fragmentos ligados muitas vêzes entre si, canhestramente, por eles tomados de empréstimo à filosofia católica do meio brasileiro.

— I —

A criação do mundo podia, em última análise, ser resumida pelo enlace sexual entre céu e terra, não se podendo dizer qual o princípio masculino e qual o femi-

nino nesta união, pois Obatalá e Odudua mudam de sexo conforme as regiões¹.

Na realidade, estas ambigüidades a respeito do sexo das duas divindades primordiais deixam transparecer uma idéia mais arcaica, a de Oxalá como divindade andrógina². E o mito que explica como e porque o céu se separou da terra para se elevar cada vez mais alto e que toma formas diversas, é menos uma gênese do que um apocalipse, é um drama de ruptura³.

O homem também perdeu sua dualidade e desde aí precisa refazer a união dos dois princípios masculino e feminino, buscando seu par sexual, isto é, procurando o casamento. O casamento só se realiza, portanto, quando há ruptura; cortado o "caminho" que unia os cônjuges, é preciso restabelecê-lo por meio da cópula. Isto é, por intermédio de Exú. Pois Exú vai continuar a desempenhar aqui o papel que já o vimos representar no cosmos, o de "ligar" o que está separado. Daí a idéia de que êle é uma divindade fálica; e o europeu, ao tocar no assunto, conserva subjacente tudo o que o cristianismo colocou de turvo e de pecaminoso na idéia de sexualidade. O membro viril ereto de Exú, todavia, nada mais significa do que a redescoberta do caminho rompido pela separação entre o céu e a terra. Trata-se de um princípio de ordem humana, reflexo da ordem cósmica, e não de um princípio de desordem moral, reflexo de degradação humana.

Eis porque antes do casamento, na Bahia, não basta sacrificar aos antepassados ou pedir-lhes o apoio benévolo; é preciso ainda sacrificar a Exú para suplicar-lhe,

(1) DENNET, *o. c.*, págs. 77 e 79. Cf. FROBENIUS, *Mythologie de l'Atlantide*, págs. 170-1 (no litoral, Obatalá é homem, Odudua é mulher; em Ifé, ela torna-se homem e então Obatalá é divindade feminina).

(2) O caráter andrógino de Oxalá é ainda encontrado na Bahia, em certos cânticos como o citado por ARTUR RAMOS em *O Negro Brasileiro*, pág. 43: "O rei Oxalá, mãe de Deus".

(3) FROBENIUS, *o. c.*, pág. 170 (nota de rodapé).

segundo a própria expressão dos negros baianos, que “abra o caminho”⁴. O povo emprega outra expressão muito significativa tôdas as vêzes que uma jovem é deflorada: “S. Pedro ficou contente”. Nesta frase cara aos negros da Bahia, vislumbramos as mesmas idéias subjacentes, pois S. Pedro guarda a porta do céu e por isso é muitas vêzes considerado como correspondente de Exú.

Exú preside, pois, ao ato sexual, mas não à fecundação; não faz mais do que abrir os caminhos. Mas não executa sòzinho esta tarefa. Lembremo-nos de que está ligado a Ogun, que corta as lianas, limpa as estradas, cuida das vias do mundo. No casamento, encontramos em ação o mesmo par divino. Depois de sacrificar a Exú e dois meses exatadamente antes da celebração das núpcias, faz-se segundo sacrifício, desta vez a Ogun que “cuida dos caminhos”⁵.

Não seria demais insistir neste ponto pois os etnógrafos, partindo do caráter fálico de Exú ou ainda mais de Legba, tendem a transformá-lo em divindade lúbrica. É verdade que o falismo persiste no Brasil: enquanto as pedras das diversas divindades jazem deitadas nos pratos do *pegé*, a pedra de Exú Bara está sempre levantada; quando Exú é representado por uma estatueta de barro umedecido de azeite de dendê e de sangue, o que é mais freqüente, a estatueta também está de pé no vaso que a contém. Disse-me uma ialorixá que sômente por ocasião da morte de uma filha de Exú sua pedra, — si o Exú dela era de pedra, — ficava deitada no prato. Mas, repetimos ainda uma vez, êste elemento fálico nada tem de lúbrico; pelo contrário, “abrindo o caminho” entre os sexos, o deus nada mais faz do que restabelecer a ordem destruída no comêço do mundo.

(4) HERSKOVITS, “The Negro in Bahia”, *Amer. Sociol. Rev.*, VIII, pág. 398.

(5) *Idem*, *ibidem*.

Sua missão não é gerar, é permitir que se processe a geração. A prova é que no momento do parto, Exú foge espavorido e inteiramente enojado, retornando somente 16 dias depois. Isto talvez signifique para os negros da Bahia que o homem não pode retomar as relações sexuais com a mulher senão 16 dias depois do parto. A fecundação, o desenvolvimento do feto no ventre materno desde o momento da concepção até o parto, pertencem a Oxalá. Segundo os etnógrafos, encontramos na África duas idéias diferentes: alguns colocam a fecundação sob o signo de Ifa, outros sob o signo de Oxalá⁶.

Talvez seja necessário distinguir o momento da fecundação e o desenvolvimento do feto. Na Bahia, todavia, não há discussão a respeito; todos os negros estão de acôrdo em que Oxalá é o deus da criação. Por meio da cópula, Exú tornou a formar o primitivo casal Obatalá-Odudua, soldando de novo as duas metades da cabeça, o que permite a formação da criança. A criação do homem é, pois, uma repetição da criação do cosmos e obedece à mesma lei. Todavia, Oxalá manifesta o mesmo nojo que Exú diante do trabalho do parto, partindo então por 16 dias antes de poder voltar e retomar seu lugar no corpo da mulher⁷.

Foi, assim, com a maior pureza que se conservaram na Bahia as concepções religiosas africanas. O que não quer dizer que o casamento e em seguida o nascimento

(6) Com relação a Obatalá formador da criança, ver WILSON D. WALLIS, *Religions in Primitive Society*, pág. 294. FROBENIUS, *o. c.*, pág. 171, diz igualmente que Oxalá torna as mulheres fecundas. MAUPORT, no entanto, liga a fecundidade a Exú-Legba (*o. c.*, pág. 5). No Brasil, ou mais exatamente nos antigos cultos nagô do Rio de Janeiro, JACQUES RAIMUNDO declara que *Edífa* (do yoruba *édi-ifa*) é o "fetiche de Ifa", o "deus que preside aos mistérios do amor" (*O Negro Brasileiro*, pág. 152). Há aqui deturpação evidente da idéia africana de que Ifa preside à fecundação (mas não ao ato sexual).

(7) É Dada, irmão de Xangô, que preside ao parto na África (DENNET, *o. c.*, pág. 165). Essa idéia não foi encontrada por nós na Bahia, mas isto não significa que não exista nalgumas seitas.

da criança não obedeçam às prescrições do meio brasileiro. Há antes justaposição do que luta entre as duas civilizações. De acôrdo com o hábito das classes pobres brasileiras, o marido vive com a mulher, sua “companheira”, sem comparecer diante do padre, sem inscrever a união nos registros civis; se é mais abastado um pouco, vai à igreja abençoar seu casamento⁸. Batizará também o filho, tendo o cuidado de escolher um bom “padrinho” que lhe seja útil durante a vida, exatamente como os brancos ou os caboclos. Mas praticará ao mesmo tempo outros atos rituais impostos pelo *candomblé* de que é membro. Ora, — e é o que nos interessa, — tais atos rituais são ainda símbolos da vida dos *Orixá*. Já vimos que o casamento requer sacrifícios preliminares a Exú e Ogun, assim como a visita ao túmulo dos antepassados. Não é tudo. Há casamentos proibidos e preferenciais; em ambos os casos, no Brasil, não são regras de parentesco que funcionam, são normas místicas.

Na África, os *Orixá* são considerados como antepassados dos clãs e as normas místicas podem identificar-se com as regras de parentesco. No Brasil, a escravidão destruiu os clãs e substituiu-lhes as famílias espirituais que são os *candomblé*. A *exogamia* poderia, é certo, ter tomado aqui a forma de proibição de casamento entre fiéis de um mesmo terreiro, uma vez que o terreiro substituiu o clã. É o que parece acreditar Frazier, em seu estudo sôbre a família afro-baiana⁹. Mas se tal sentido existisse realmente, a exogamia, embora se modificando, conservaria caráter puramente sociológico. Tal não sucede, Frazier enganou-se. Não é entre membros do mesmo *candomblé* que se observa a exogamia, e sim entre filhos

(8) Deixamos de lado a questão de saber se êstes costumes afro-americanos não “reinterpretariam” em têrmos ocidentais velhas tradições africanas, o que é objeto de nossa tese principal. (O trabalho ora apresentado é a “pequena tese” do A. — Nota da tradutora.)

(9) FRAZIER, “The Negro Family in Bahia”, *Amer. Sociol. Rev.*, VII, págs. 475-6.

do mesmo *Orixá*; isto é, não pode haver casamento entre dois indivíduos que tenham o mesmo *Orixá*¹⁰.

Daí a necessidade para todos os negros de consultar o *babalaô* antes do casamento, a fim de saber qual o *Orixá* da futura consorte¹¹.

Um de meus informantes explicava a multiplicidade de separações de casais, a abundância de casamentos infelizes, de disputas nos lares, pela diminuição da fé africana, pela negligência daqueles que hoje desejam formar nova família sem consultar primeiramente os búzios; em consequência, grande número de indivíduos comete inconscientemente o pecado de incesto. Com efeito, todos os que têm o mesmo *Orixá* protetor se consideram irmãos e assim se chamam uns aos outros; não podem, pois, entrar em relações sexuais sem risco de chamar sobre si a cólera dos deuses. Mas mesmo respeitada a regra de exogamia, não é considerado bom casamento aquêlê em que noiva e noivo têm ambos um *Orixá* masculino ou feminino. Explicou-me um *babalorixá* do Recife que tais enlaces desenvolvem nos consortes, ou pelo menos num dêles, o gôsto pela homossexualidade e, de um modo geral, tendências viciosas¹².

Pode-se dizer que o casamento será tanto mais feliz quanto mais refletir a harmonia mítica das divindades, sendo tanto mais infeliz quanto fizer renascer na terra as cóleras, os ódios, as lutas dos *Orixá*.

(10) Na África, FROBENIUS, *o. c.*, pág. 81; DENNET, *o. c.*, págs. 176 e 180. No Brasil, R. BASTIDE, *Imagens...*, pág. 49. No Recife, esta lei da exogamia não é seguida com o mesmo rigor que na Bahia (R. BASTIDE, *o. c.*, pág. 165). Cf. a lista de alguns casamentos entre membros de Xangôs do Recife, em RENÉ RIBEIRO, *o. c.*, pág. 127.

(11) E não apenas para saber se alguém está atrapalhando o caminho, como diz HERSKOVITS (*o. c.*, pág. 398).

(12) Cf. em Recife o caso citado por R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 126: "Certa fiel, "filha" de Oshun, casou com um *apreciador* de outro grupo — que também "parecia filho da santa porque tinha cara de môça" — sem realizar o requerido ritual da "troca de santo" e sem ao menos consultar o oráculo. O resultado... foi que "não deu certo", separando-se o casal em pouco tempo.

Considera-se, na Bahia, que Oxalá tem duas espô-sas, Nanan Buruku que lhe deu os filhos Omolú, Lôko e Oxunmarê, e Yemanjá, que gerou os outros *Orixá* também importantes. Nem sempre concordam os sacerdotes quanto ao estado civil dêstes *Orixá*; alguns consideram Oxossi e Ogun celibatários, a pretexto de que caçadores e ferreiros formam castas, dependendo sucesso da caça e fusão dos minerais, em última análise, da continência daqueles que se entregam a tais trabalhos. Outros casam Ogun com Yansan, Oxossi com Oxun, Omolú, por sua vez, teria sido espôso de Obá. Xangô, que é o super-homem desta mitologia, teria tomado aos outros as três mulheres, sendo representado como marido polígamo de Yansan, Ogun e Obá, ao mesmo tempo. Daí, naturalmente, as lutas que teve de sustentar contra Ogun, Oxossi e Omolú¹³.

Não existem disputas somente entre *Orixá* de um mesmo sexo, como por exemplo entre Xangô e Ogun, ou entre Yansan e Oxun, tendo por escopo o amor de seu marido comum. Também pode haver disputas entre uma divindade masculina e uma divindade feminina, entre mãe e filho por exemplo, — Yemanjá e Xangô, — ou entre o marido infiel e a mulher ciumenta, — Xangô e Obá.

Ao se casar, o homem reedita na terra a antiga história destas lutas ou destas harmonias; quer queira, quer não, representará uma vez ainda o drama do passado legendário. Não são infelizes apenas os casamentos proibidos; casamentos permitidos, isto é, que respeitam a lei da exogamia, são também infelizes, "não podem dar certo", como o de um filho de Xangô e uma filha de Yemanjá, — havendo ao lado dêsses os que chamarei

(13) A respeito das ligações míticas entre os diversos *Orixá*, ver RUTH LANDES, "Fetish Worship in Brazil", *The Journal of Americ. Folklore*, 53, págs. 261-70.

de preferenciais, ideais, como o de um filho de Xangô e uma filha de Oxun.

Todavia, o amor pouco se importa com os mitos, ao surgir entre dois seres, e na Bahia, como noutros lugares, acontece muitas vêzes que um casal deseje se unir embora não o deva. Neste caso, quando a paixão não quer mais ceder à voz do bom senso, há apesar de tudo uma medida de segurança que pode ser tomada, a de mudar o Orixá da cabeça. É a noiva, em geral, que substitui o "dono" de seu *ori*, escolhendo para tal um dos deuses que "acompanham" o primeiro, como se diz no Recife, ou que "pertencem à mesma família", como se diz em Pôrto Alegre. Não dispomos, infelizmente, de nenhuma informação a respeito desta mudança de Orixá (*troca de santo*) e temos a impressão de que só se realiza raramente¹⁴.

Quando o casal engendrou uma criança, o batismo católico não é suficiente pois só faz com que o recém-nascido se integre no mundo brasileiro. Mas é preciso também incorporá-lo ao mundo africano. Silva Campos descreve-nos como se praticava a cerimônia do batismo africano ainda há alguns anos atrás. Tratava-se de cerimônia simples, praticada pelo *pai* ou pela *mãe de santo*; serviã de pia batismal uma bacia contendo certa infusão de fôlhas aromáticas e a cabeça do recém-nascido era lavada com o líquido. Recebia êste então o nome de seu santo protetor, assim como o colar consagrado a êste, símbolo de seu "anjo da guarda"¹⁵.

Como se vê, esta descrição supõe um rito anterior, que Silva Campos deixa de lado mas que persiste sempre: a visita ao *babalaô* para justamente conhecer o nome do Orixá protetor. A visita só tem lugar certo número de dias depois do nascimento, pois o Orixá

(14) R. RIBEIRO, *o. c.*, págs. 126-7.-

(15) JUVENAL SILVA CAMPOS, "Costumes e crenças dos Afro-Bahianos", *Sociologia*, XI, pág. 440.

não aparece logo em seguida após o parto (na África, só aparece três dias depois; não parece que, a demora na Bahia possa ser representada por um algarismo qualquer, ao que sabemos). O modo pelo qual a criança vem ao mundo é de grande importância para a designação de seu futuro “anjo da guarda”; se nasce com o cordão umbilical em tórno do pescoço, por exemplo, ela é de Oxaguiã; pertence a Oxalá se nasce estropiada, etc.¹⁶. Mas isto não é bastante, necessário se torna uma verificação ulterior por meio do colar de Ifa ou, na falta dêste, por meio dos búzios de Exú.

Este *Orixá*, todavia, não passa de divindade latente, não existe verdadeiramente ainda na “cabeça”. Para que isto se dê é preciso passar pelo ritual da iniciação que estudamos em nosso primeiro capítulo, o que, todavia, só se processa quando o indivíduo atinge a adolescência ou mesmo a maturidade. Disseram-me que somente os filhos de Inle devem ser iniciados quando ainda se alimentam do leite materno. E neste caso, a mãe assiste a todo o ritual e talvez mesmo substitui a criança em parte da cerimônia (ponto que não cheguei a esclarecer). Seja como fôr, a iniciação deve ser considerada como uma segunda criação e portanto repete-se aqui o que há pouco dissemos a respeito da fecundação e do parto.

Como para o casamento (e o tórno *yauô* que nomeia a nova serva dos *Orixá* não significa justamente “espôsa” ?), é preciso começar pelo sacrifício a Exú que abre os caminhos, e pela homenagem aos antepassados. Mostramos também que o longo ritual iniciatório se processa sob o signo de Oxalá, deus da criação. Sòmente depois de ter nascido duas vèzes, o que é indicado pela aquisição de duplo nome, — nome profano e nome sagrado,

(16) As mesmas idéias são encontradas no Recife: R. RIBEIRO, o. c., pág. 124 (em nota de rodapé, referências a fatos análogos na África).

— o indivíduo se torna verdadeiramente um membro da confraria, um filho do *candomblé*. Mas nesta segunda criação a família não desempenha papel nenhum. De fato, um *babalorixá* não pode “fazer” nem seus próprios filhos, nem mesmo seu irmão. Como dizia um sacerdote da Bahia: “Não se pode ser ao mesmo tempo pai carnal e pai espiritual de seus filhos”. Estas duas criações pertencem a planos diferentes, que talvez correspondam à oposição entre a alma, obra do pai segundo o sangue, e o *Orixá*, “fixado” pelo pai espiritual. Por ocasião de minha última viagem à Bahia, tratei longamente da questão com um *babalorixá* que ia promover a iniciação de sua filha no *candomblé* do Gantois e não em seu próprio terreiro. O exemplo mais conhecido é, porém, o de Pai Adão, no Recife. Recusou-se a “fazer” seu filho, pois êste era seu filho pelo sangue e como, por outro lado, se considerava o único africano verdadeiro de sua cidade natal, não permitiu também que o filho fôsse “feito” noutra seita, pois desprezava-as tôdas. Assim, quando morreu, foi uma de suas filhas espirituais, Joana Batista, que lhe sucedeu, não tendo seu próprio filho alcançado senão posição secundária no *candomblé*, o que acarretou todo um drama no destino dêstes dois sêres.

O que afirmamos para a família consanguínea vale também para a família conjugal, talvez porque as relações sexuais são consideradas como mistura de sangues. Um *babalorixá* não pode também “fazer” sua espôsa, como não pode “fazer” seu filho.

O próprio *candomblé* como grupo humano é uma imagem da sociedade divina. As relações que nêle se tecem entre os membros refletem as relações existentes entre os *Orixá*. No Recife, por exemplo, as *ekedy* ou *yaba* encarregadas de servir uma filha de santo no decorrer das cerimônias, enxugando-lhe o suor, auxiliando-a

nas crises convulsivas, não são escolhidas ao acaso, mas de acôrdo com as regras de parentesco ou as regras matrimoniais dos Orixá¹⁷.

A uma filha de Xangô será dada como *ekedy* uma filha de Yansan ou reciprocamente, de modo que as relações entre uma e outra possam se desenrolar sempre num clima de afeição mútua. Também se pode escolher uma *ekedy* de Yemanjá para um Xangô, pois a mãe está sempre pronta para prestar serviço, para auxiliar seu filho querido. Mas evitar-se-á ligar *Orixás* que não se entendem, como Ogun e Xangô, para que tal união desencontrada não introduza a disputa no santuário.

O que acabamos de dizer para as *ekedy* vale para os *ogan* e os *oba*, com pouca diferença, — são filhos de seu mesmo *Orixá* que se ligam aqui entre si. Mas reina a mesma concepção da sociedade divina, embora sob outro aspecto, o da fragmentação da divindade numa multiplicidade de manifestações de diversas idades, tendo à frente um chefe de coorte.

É claro que, como tôda sociedade, o *candomblé* conhece rivalidades, ciumeiras, disputas internas. *Babalorixá* e *ialorixá* necessitam de tôda a autoridade para manter a coesão do grupo, a harmonia entre os diversos membros da confraria. Todavia, as relações inter-humanas foram suficientemente modeladas de acôrdo com as relações interdivinas para que a ordem nunca seja profundamente abalada.

No interior do santuário podem também existir outros grupos. Já assinalamos um dêles, o grupo célebre dos 12 ministros de Xangô, do *candomblé* de Opo Afonjá. Mas esta não constitui a única associação existente. Álvaro Mac-Dowell, filho de uma das filhas de santo do Gantois, na crítica que fêz, protesta indignado contra a afirmação de Pierson, existente no livro *Branços*

(17) R. RIBEIRO, *o. c.*, pág. 42.

e *Negros na Bahia*, de que foi Opo Afonjá o primeiro *candomblé* a formar uma associação em seu interior: pois quando o terreiro de S. Gonçalo (nome profano de Opo Afonjá) não possuía ainda nenhuma sociedade, existia já no Gantois a sociedade *Ebé Ochossi*¹⁸. E tem perfeitamente razão.

Os 12 ministros de Xangô foram criados por Martiniano do Bonfim depois de sua viagem à África, e datam de alguns anos apenas. O Engenho Velho, que é o *candomblé* mais velho da Bahia, foi fundado por duas africanas ligadas a Oxossi e a Xangô. Trouxeram para sua nova pátria a associação que em Abeokuta é conhecida com o mesmo nome de Egbé (*Egbé Oluri Odé*), composta de cinco grandes chefes, seis caçadores e seis assistentes (isto é, seis dignitários da direita e seis dignitários da esquerda)¹⁹; quando o Engenho Velho se desdobrou, a associação deve ter passado para o Gantois.

Interessa-nos sobretudo, nestas sociedades, o fato de parecerem obedecer a certo simbolismo dos números, do mesmo modo que a genealogia dos *Orixá*. Infelizmente, não temos nenhum dado sobre as razões de escolha dêste ou daquele algarismo para esta ou aquela divindade adorada nesses grupos: 12 para Xangô, 17 para Oxossi.

Observando o que se passa na África, vemos que a côrte de Oni se compõe de 17 prelados ou patriarcas, que as sociedades infantis contam 13 dignitários, que o núcleo que administra o Balé é composto de 11 membros e que as jalodé das mulheres têm 6 assistentes. É-nos impossível encontrár a razão dêstes algarismos diversos, salvo para o dos *obá*, pois 12 é realmente o algarismo tradicional de Xangô²⁰.

(18) ALVARO MAC DOWELL, "O candomblé da Bahia", *A Máscara*, XI (sem indicação de página).

(19) DENNET, *o. c.* pág. 122.

(20) Cf. FROBENIUS, *o. c.*, pág. 75 (sociedades infantis), pág. 107 (centro de Balé), págs. 97-8 (assistentes das Jalodé), pág. 159 (côrte do Ori).

João do Rio diz ter encontrado no Rio de Janeiro certo número de negros tatuados com o símbolo de suas divindades: o machado de Xangô, o arco de Oxossi, o coração amoroso de Oxun²¹. Não é, todavia, necessário que os membros do *candomblé* desenhem em seu corpo os *axé* simbólicos, pois eles mesmos são símbolos vivos de seus *Orixá*. Suas existências e suas aventuras cotidianas são, em larga medida, o reflexo da vida e das aventuras míticas dos deuses africanos.

— II —

Mas o reflexo de que falamos não é simples jôgo de espelhos, pressupõe realidade mais profunda, participação. O homem só repete os deuses porque participa do caráter deles, porque um pouco do que eles são penetrou-lhe na cabeça. O que terá conseqüências no que pode-

Habitua-mo-nos, desde Kant, a separar radicalmente julgamentos de valor e julgamentos de realidade. O que existe não é uma hierarquia de seres, é uma hierarquia de valores. Ser ou não ser. Entre o ser e o nada não há gradações intermediárias possíveis. No entanto, a filosofia medieval introduzia graus no ser, desde o ser divino que se confunde com a perfeição absoluta, até o ser das coisas materiais. É-se mais ou menos. Encontramos filosofia análoga subjacente à concepção que o negro formula a respeito da personalidade humana. A existência se confunde com o poder. E todo o poder vem das divindades.

Os diversos rituais de que falamos, lavagem das costas, “dar de comer à cabeça”, iniciação, fazem o ser humano participar de maneira cada vez mais profunda da natureza e da fôrça dos *Orixá*, permitindo-lhe alargar

(21) João do Rio “A tatuagem no Rio”, *Kosmos*, novembro de 1904.

cada vez mais o ser. Este desenvolvimento do ser se manifesta no exterior pela saúde, pela sorte, pela prosperidade nos negócios, pelo triunfo amoroso. Traço cultural que é africano.

Bascom, analisando o conceito que os Yoruba formulam a respeito das diferenças individuais, reconhece que a sorte não é qualidade impessoal, efeito do acaso ou de circunstâncias fortuitas, mas que está ligada à multiplicidade das almas ou dos deuses pessoais, à *eleda* ou anjo da guarda, ao *olori* ou “dono da cabeça”; os termos empregados para designar as pessoas que têm sorte e as que não têm, *olori* ou *eleda rere*, *olori* ou *eleda buruku*, mostram claramente que para eles a sorte não é em absoluto aquilo que nós chamamos sorte; para eles, sorte é bênção divina, é efeito da participação do ser à divindade²².

Lembro-me ainda da alegria com que me abraçou uma vendedora ambulante da Bahia, que encontrei na rua oferecendo seus acarajés, quando soube que eu era filho de Xangô e portanto seu irmão: “Xangô é macho e forte! Nada poderá acontecer ao senhor daqui por diante!” Apesar de sua pobreza e de sua vida trabalhosa, apesar de sua condição social, considerava-se certamente superior a muitas pessoas, mais ricas ou mais prestigiosas, que passavam a seu lado na rua. Pois através de Xangô se sentia existir de maneira mais plena que eles. Talvez se pudesse retomar aqui a distinção célebre entre ser e ter. Aquêles indivíduos tinham acumulado bens e honrarias, ocupavam *status* sociais elevados, mas tinham acumulado apenas bens materiais; sob o peso destes, estavam na realidade vazios de fôrça verdadeira.

Em tal concepção, o mal constitui diminuição do ser; morde neste para arrancar-lhe gulosamente pedaços

(22) WILLIAM R. BASCOM, “Social Status, Wealth and Individual Differences among the Yoruba”, *Amer. Anthropol.*, 53, págs. 480-505.

de existência. E ao mesmo tempo constitui também sinal exterior dêste enfraquecimento. A doença deprime, desgosta da vida, deixa o corpo sem fôrças e a alma sem desejos. A desgraça infelicita ou endoidece, abate física e moralmente, prostra o indivíduo. O pesadelo noturno oprime, a desgraça destrói.

Tudo isto provém do fato de o ser ir perdendo a fôrça adquirida na participação íntima com o *Orixá*, ou porque a participação foi cortada pela violação de um tabu, ou por negligência desta ou daquela obrigação religiosa, ou porque veio se exercendo a ação destrutiva do tempo. É preciso lavar todos os anos as pedras dos santos com banhos de ervas ou de sangue; assim também é preciso de tempos em tempos lavar a cabeça (ou na falta desta o colar usado ao pescoço), para renovar o *mana* que se desgasta. Urge fazê-lo principalmente tôdas as vêzes que a desgraça bate à porta ou que a doença ameaça. Não podia haver melhor índice de que a essência do homem não é simples imitação ou repetição da essência dos *Orixá*, e sim que é verdadeira divinização, inserção do homem no tronco divino.

O *status social*, no interior do *candomblé*, não traduz apenas ou principalmente uma hierarquia de direitos; não se define também por “papéis”, como os sociólogos têm o costume de considerar hoje, ou pela simples posse de encargos, de poderes estabelecidos e admitidos pelos subordinados. É a imagem do lugar ocupado pelo indivíduo na escala do ser. O *status* mais ou menos elevado sem dúvida alguma se manifesta exteriormente pelo poder, pelo mando, pela autoridade sôbre os indivíduos de *status* mais baixo; mas esta autoridade não passa de irradiação do ser, ou melhor ainda, da quantidade de ser que o *Orixá* possui no indivíduo.

A lavagem das contas, o *obori*, fortifica a fôrça da divindade mas deixa-a agir apenas no inconsciente,

— eis porque o *status* de uma *ekedy* ou de um *ogan* permanece inferior. Deve-se-lhe respeito, apesar de tudo, mas êsse respeito não se dirige propriamente à pessoa dêles, e sim, através dêles, ao “dono da cabeça”. No outro extremo da hierarquia, o *babalorixá* ou a *ialorixá* comandam a confraria porque estão em participação constante e íntima com o mundo divino. Desfrutam por isso de um grau mais elevado de existência, — como o nome indica, são pai e mãe em santidade (pai e mãe de santo).

Eis a razão de se oporem violentamente os chefes dos *candomblés* tradicionais contra êstes *babalorixá* “feitos do pé para a mão”, isto é, sem terem passado pelos rituais de iniciação, nem pelo lento amadurecimento do *Orixá* em seu interior. Tais “clandestinos”, como ainda são chamados, podem sem dúvida apresentar qualidades de liderança, e conhecemos pelo menos um que incontestavelmente as possui. Mas nêles o que é sociológico não se apóia no ontológico, seu poder não dispõe de base alguma.

- Em geral a hierarquia é considerada pelo povo do ponto de vista das possibilidades abertas às pessoas. O *status* social está marcado sobretudo pelo número de permissões concedidas. Estamos tão habituados a pensar que a liberdade é o mais precioso dos bens que, para nós, os indivíduos mais altamente colocados podem desfrutar de tudo que nos é proibido, encerrados que estamos numa situação social feita de liames e de interdições. Subir na escala social é adquirir progressivamente novos direitos reais, direito ao ócio, direito a novos prazeres, direito de não fazer nada quando não se tem vontade de trabalhar... Esta maneira de ver está em completa oposição com a maneira de ver africana.

As diferentes posições na hierarquia do *candomblé* ou da sociedade africana em geral estão marcadas menos pelas licenças do que pelas limitações; quanto mais

o indivíduo se eleva, mais se vê obrigado a se submeter a normas obrigatórias, as quais aumentam sem cessar em número, restringindo a esfera dos comportamentos possíveis. O indivíduo que detiver a posição mais elevada será também aquêle mais carregado de tabus, submetido a uma quantidade maior de obrigações, suportando maior pêso de cadeias rituais. Os títulos são antes de mais nada "encargos", no sentido etimológico do termo, algo pesado de carregar, algo que oprime...

É por isso que o *candomblé* está hoje em crise, como vimos no caso do *babalaô*. As novas gerações conhecem o preço ou a embriaguez da liberdade; os jovens sabem quanto é bom só fazer o que se quer, o que é agradável sob a condição única de não lesar o próximo; tomam consciência de que terão de se submeter a proibições cada vez mais rigorosas, se entrarem num terreiro. Hesitam então ou buscam um compromisso que concilie sonhos de prazer e fidelidade aos antepassados: procuram não melhorar muito o *status* social, não desenvolver demasiadamente o ser. A hierarquia do candomblé é mais uma hierarquia de obrigações do que uma hierarquia de direitos.

É claro que não negamos a existência de privilégios crescentes, que se manifestam no cerimonial de polidez: no beija-mão, na dobale, no pedido de bênção que se faz de joelhos diante da *ialorixá*, no direito de sacudir o xeré de Xangô, de sentar em certas cadeiras no decorrer das festas, etc...

É este cerimonial muito complicado segue erata-
mente as linhas da hierarquia: os oba da esquerda não podem fazer certos gestos autorizados, ao contrário, aos oba da direita. O ogan preside às grandes cerimônias públicas numa "cadeira" que continua em pleno Brasil o complexo cultural do trono; mas trata-se de cadeira que ele mesmo mandou fabricar e que, portanto, é da

mesma idade que sua tomada de posição como *ogan*. O *babalorixá*, ao contrário, preside sentado numa poltrona que vem dos fundadores do santuário, que não é apenas mais bonita e mais confortável como também muito mais consagrada.

Quando uma filha de santo de outro santuário visita um *candomblé* em festa, será beijada sucessivamente do lado direito e esquerdo do rosto pelas filhas do terreiro, depois que estas entraram em transe e também no decorrer das danças extáticas; mas quando se trata de um sacerdote, então os tambores tocarão em homenagem um cântico de sua "nação", e irão até o ponto de modificar seus hábitos, tocando com os dedos em lugar de tocar com as varetas, se a "nação" do hóspede o exigir. Mas estes privilégios têm sua contrapartida em deveres ainda mais numerosos, que são adquiridos ao mesmo tempo que êles, e que se relacionam com os "irmãos" do mesmo terreiro e com os *Orixá*.

Os privilégios se manifestam principalmente nos momentos de reunião, no decorrer das cerimônias religiosas, como expressão de uma convivência mais íntima com os santos²³; na vida cotidiana, porém, são as responsabilidades que predominam.

Encontramos aqui a lei da compensação ou — se preferirmos — o dom que exige um contradom. Aos visitantes estranhos, os *babalorixá* podem parecer uns fidalgos e as *ialorixá* umas "senhoras donas"; nada está tão afastado dêles quanto a idéia de arrogância. O aumento do ser tem como contrapartida a necessidade de fazer reverter sua ampliação em benefício da coletividade que dirigem. O poder obtido se comunica, através dêles, àqueles que se encontram em posição subalterna.

(23) O mesmo se dá com os Yoruba da África (W. R. BASCOM, *ibid.*).

Certos brancos identificaram o candomblé com a *orgia*; êle é antes de tudo um sistema de ética. A elevação social não se realiza por meio de ruptura da solidariedade; constitui, ao contrário, a base mais sólida desta solidariedade. A comunhão não pode existir senão porque a participação é manipulada, dirigida, controlada pelo sacerdócio; apóia-se na irradiação daqueles que atingiram os graus superiores da existência devido ao contacto mais íntimo e freqüente com a força dos *Orixá*. O privilégio jamais constitui, pois, fenômeno estritamente sociológico ou símbolo coletivo; trata-se, isso sim, de uma definição do ser. Para possuí-lo sem perigo, cumpre possuir o poder místico necessário; de outro modo, a punição será imediata — doença, desgraça ou morte. O gesto de sentar em tal ou tal cadeira, de sacudir o *xeré*, de carregar o *axé* de Xangô, não são gestos sem perigo, a não ser que se tenha previamente adquirido certa participação com o *Orixá*, o que torna o gesto permitido. E, por outro lado, esta participação não é bem particular: a cadeira introduz certa ordem na festa, o movimento do *xeré* ou do *axé* se expande em bênção para todos os presentes. O dom (direito a esta ou aquela honraria), exige o contradom (utilizar a honraria em benefício da coletividade), e isto de maneira tão necessária e automática que não se sabe qual considerar primeiro, se o privilégio ou a obrigação. Na realidade, trata-se do verso e reverso da mesma realidade.

Até agora, não falamos senão das responsabilidades que existem no interior das confrarias. Há outras, e mais imperiosas ainda, as que se ligam aos *Orixá*. Os *Orixá* só subsistem na medida em que são adorados, em que recebem alimentos que os fortifiquem, em que as pedras são lavadas no sangue dos animais sacrificados, em que se encarnam em seus cavalos. O santo que já não cavalga é um santo que está desaparecendo: diz-se que voltou

para a África. Continuam, pois, a funcionar aqui o dom e o contradom. É o *Orixá* que dá ou que aumenta o ser, mas por sua vez o *Orixá* necessita dêsse ser. Em certa medida, poder-se-ia definir o fenômeno religioso como um fenômeno de troca. Pois não há solidariedade possível sem intercomunicação, sem prestações recíprocas, e a solidariedade religiosa, — entre o homem e o sagrado, — não faz exceção à regra.

— III —

Mas o princípio de ruptura aparece juntamente com o reflexo simbólico e a participação. O indivíduo não tem apenas um *Orixá*, possui também, e ao mesmo tempo, um espírito individual que o coloca em mundo distinto do mundo divino.

Chegamos à parte mais delicada dêste capítulo, devido às falhas que surgiram na memória coletiva dos africanos da Bahia, falhas que foram cobertas por idéias não-tradicionais, tomadas ao catolicismo ambiente ou mesmo ao espiritismo: trata-se do estudo estrutural do indivíduo. Dispomos de duas publicações a respeito: a do P.^e Frikel para a Bahia, a de René Ribeiro para o Recife²⁴. A primeira, embora mais completa, é discutível nalguns de seus elementos; a segunda, menor, é mais válida mesmo para fora do Recife. Há também dados avulsos, tirados de livros diversos, mas que não tratam do problema senão de maneira incidental. Finalmente, dispomos de informações pessoais. Infelizmente, em lugar de convergirem, informações e dados múltiplos são as mais das vezes contraditórios, pois os negros esqueceram tudo o que não estava estreitamente ligado ao

(24) R. RIBEIRO, o. c., págs. 129-137, e PROTASIUŠ FRIKEL, "Die Seelenlehre der Gêge und Nagô", Santo Antônio, 18-19, págs. 192-212.

ritual e se deixaram influenciar por idéias exteriores à mentalidade africana.

Do artigo do P.^o Frikel, o que devemos reter é a distinção entre o santo da cabeça e o espírito ou, noutros têrmos, entre o Orixá e o emi.

O Orixá é um “santo”, um “encantado”, um ser exterior em suma, transcendente ao homem, embora êste possa possuí-lo.

O *emi*, não; faz parte da natureza, é “uma espécie de vento”, diríamos mesmo “um sôpro”.

Ao nascer, a criança traz uma alma; a divindade por sua vez, como já vimos, só penetra no corpo alguns dias depois do nascimento, permanecendo latente enquanto o Orixá não se manifestar por uma crise de “posseção”. O *emi* é do mesmo sexo que o corpo, os meninos têm alma masculina, as meninas alma feminina; mas esta regra pode sofrer exceções e sem dúvida é assim que são explicados os casos de pederastia passiva assaz numerosos em certos terreiros bantos; mas constituem casos patológicos.

No entanto, um homem pode muito bem receber um santo feminino, Yemanjá por exemplo; e uma mulher um santo masculino como Xangô; o número de iniciados do sexo feminino ultrapassa muito os do sexo masculino, e a maioria das *yauô* são possuídas por divindades masculinas. A alma se forma no ventre materno ou, uma vez que os negros crêem na reencarnação, penetra no feto depois da fecundação; possui, pois, um caráter que é o do antepassado reencarnado. O santo também pode ser herdado, mas isto, no Brasil, não é regra fundamental como na África. No entanto, o *babalô*, ao lançar o colar de Ifa ou os búzios de Exú para saber o nome do Orixá dono da cabeça, se diverte porque dois Orixá perseguem o consulente, disputam-no, até o momento em que um acaba por triunfar; interrogado sôbre a razão da disputa,

responde o *babalaô*: um era o *Orixá* do pai, e outro o da mãe, e cada qual queria guardar para si a criança gerada pelo casal.

Mas, como se vê, ao contrário do que se passa entre os Yoruba, quando se herda o santo, a herança não é sempre pela linhagem masculina. E também se pode pertencer a êste ou àquele santo (como já mostramos no decorrer dêste trabalho), pela descoberta de uma pedra bizarra, pela maneira do nascituro aparecer no momento do parto, ou quando, num entêrro, o *Orixá* da morta resolveu se apoderar de outro cavalo.

Há, pois, diferença muito nítida entre o *Orixá* e o *emi*. Ao possuímos um *Orixá*, estamos refletindo simbolicamente o mundo mítico; ao possuímos um *emi*, somos donos de uma existência que nos é própria, somos um indivíduo. É o que chamamos de princípio de ruptura, que distingue na realidade ambiente certo número de compartimentos separados. Temos, pois, com o conceito de *emi*, a razão da ruptura entre o mundo dos deuses e dos homens, o que determina um duplo sacerdócio, o do *babalorixá* (ou *ialorixá*) e o do *babalaô*.

Mas esta alma será dupla ou simples? Sabe-se que entre os Fon o espírito ou *sê* se divide em dois, o *sêmedo* que morre com o corpo, e o *sêledo* que é imortal. Entre os Yoruba existirá distinção análoga? Os africanistas são assaz reticentes quanto a êste ponto. Notam, todavia, a existência do conceito de *ori*, ao lado do conceito de *emi*²⁵.

Os negros do Brasil são muito mais precisos a respeito, e René Ribeiro dá informações mais ricas do que Frikel. A crença na dualidade da alma seria mais forte no Recife do que na Bahia? Não; o frade franciscano, porém, só se interessava pelo princípio espiritual, conservando latente uma idéia que malgrado seu guiava as

questões que formulava, e que era a seguinte: em que medida as concepções negras se aproximam ou não do cristianismo? De fato, o *ori* é menos a alma do que o princípio vital.

Todavia, *grosso modo*, a distinção dos dois conceitos se aproxima bastante da dos Fon, entre o *sêledo* e o *sêmedo*. Parece mesmo que o *ori* precede o *emi*, no desenvolvimento do corpo humano quando ainda não interior do ventre materno, pois o *ori* é a “cabeça”, isto é, o espírito diretor que preside ao desenvolvimento e ao desabrochar do organismo.

Embora implantados na cabeça como o *Orixá*, o *ori* e também o *emi* são dêle inteiramente distintos: o *Orixá*, com efeito, pode abandonar o indivíduo, voltar, tornar a partir, sendo que abandona o corpo muitos dias antes da morte, tanto se amedronta com os arrancos da agonia. O *ori* não: “o *orixá* baixa (na cabeça), o *anjo* da guarda pode se afastar, mas o *ori* é fixo”.

No entanto, o *ori* não se confunde com o *emi*. Como veremos, há entre êles tóda a diferença que separa uma alma material e outra, senão espiritual no sentido cristão do termo, pelo menos mais sutil, — em todo o caso, uma alma inferior e uma alma superior. Em primeiro lugar, o *ori* pode enfraquecer no decorrer da vida, como o provam as doenças, as crises de loucura, etc.; daí a necessidade de praticar o *obori*, isto é, o ritual de “dar de comer à cabeça”, para dar novas fôrças ao espírito fatigado, exaurido. O *emi* está fora de qualquer tratamento. Durante o *song*, o *emi* pode deixar o corpo (embora tais viagens pelo espaço sejam perigosas, pois um feiticeiro pode se apoderar então dêle); o *ori* não, caso contrário dar-se-ia a morte.

Finalmente, o *ori* desaparece ao mesmo tempo que o corpo, enquanto o *emi* é imortal; ainda erra um momento em tórno do cadáver e é preciso celebrar a certi-

mônia do *axéxé* para expulsá-lo da terra, incorporá-lo depois num vaso da *ilé-saim* para que permaneça tranqüilo e receba as homenagens, as oferendas sangrentas dos vivos. Mas êste *ori* mortal, que precisa ser alimentado, e cujo têrmo que o designa significa em yoruba “cabeça”, não constitui a cabeça corpórea do indivíduo; consiste na inteligência, na sensibilidade, na vida psicofísica; consiste, numa palavra, no espírito por oposição à alma²⁶.

Já que os descendentes de africanos do Brasil as distinguem de maneira tão nítida, trata-se de duas “almas” diferentes? Ou de duas partes da mesma alma? Mas colocada desta maneira, a questão não é tipicamente ocidental? Não estaremos introduzindo no *candomblé* uma lógica que é a nossa lógica?

Há um fato, porém, que parece ligá-las uma à outra muito estreitamente. O feiticeiro pode se apoderar do *emi* de uma pessoa para transformá-la em seu escravo, com o fito de perpetrar maldades; o *vodun* do Haiti tornou familiar aos franceses a noção de *Zumbi* das Antilhas; a mesma idéia é encontrada na Bahia.

O P.^o Frikel fala dos *ara-ourum*, isto é, das almas dos mortos que estão sob o domínio de Exú, princípio do mal; aborda a noção de *ninfa*, dando as duas definições fornecidas por seus informadores: “*Ninfa* é uma magia destinada a fabricar espíritos maus”; e “*Ninfa* não é um *Orixá*, *Ninfa* consiste num grande sacrifício que fabrica os espíritos maus, toma-os consigo durante sete anos e em seguida vão para o *Vudá*”²⁷.

(26) R. RIBEIRO não emprega o têrmo de *emi*, mas sua distinção entre o *ori* e o “princípio espiritual” corresponde, no fundo, à distinção que formulamos aqui.

(27) O têrmo *ara-ourum* existe na África; mas os de *Ninfa* e de *Vudá* me são inteiramente desconhecidos e, que eu saiba, nenhuma pessoa que faça parte de *candomblé* os utiliza. No entanto, deve existir certamente um têrmo para designar a ação de fabricar êstes *Zumbi*.

O autor, porém, dá a estas frases um sentido metafísico que não possuem, pois não se trata da idéia católica das almas penadas que após a morte ficam sob a autoridade do diabo. Trata-se de um ritual mágico para separar o *emi* do corpo, a fim de fazê-lo servir aos maus desígnios do feiticeiro²⁸ (seja no decorrer da vida do indivíduo, seja imediatamente após a morte; os textos de R. Ribeiro se referem ao primeiro caso, os do P.^e Frikel parecem aludir antes ao segundo caso). Ora, se o indivíduo ainda está vivo, mas o feiticeiro lhe comeu a alma, passa a viver como sonâmbulo, não tem mais espírito próprio, fica vazio tanto de inteligência quanto de sensibilidade.

Há como que uma indicação de que *ori* e *emi* se ligam, a perda do *emi* se traduzindo automaticamente por uma doença do *ori*, a loucura; não pretendemos, porém, explicitar mais aquilo que não deve ser explícito.

Existe um anjo da guarda ao lado da alma: ~~*Eleda*~~. A que corresponde este novo termo? Aqui são mais frequentes as confusões e mais contraditórias as informações colhidas.

João do Rio distingue nitidamente *Eleda* dos *Orixá*; diz que aquêles são intermediários entre os *Orixá* e o indivíduo, mas que não são espíritos maus; ao contrário, protegem a pessoa contra o mal²⁹. O P.^e Brazil compreende-os como “anjos”, portanto também como intermediários, mas cita entre êles *Agé* ou *Agué*, cujo trabalho consiste em se introduzir na pele das aves de rapina para sugar-lhes o sangue, o que pareceria indicar que tais intermediários tanto podem praticar o mal como o

(28) Idéias análogas são encontradas entre os descendentes dos Yoruba, em Cuba. A magia, porém, encontra-se aí entre as mãos dos Congo: L. CABRERA, o. c., cap. VII. Para a África dahomeana, ver MAUPOIL, o. c., págs. 397-8.

(29) João do Rio, o. c., pág. 14.

bem, não constituindo forçosamente “anjos da guarda”³⁰. Para René Ribeiro, são entidades que acompanham e protegem o indivíduo, embora relativamente sem força contra o poderio dos *Orixá*, dos Egun e mesmo dos feiticeiros.

Alguns destes informantes pensam que se trata de espíritos de antepassados enviados pelo deus supremo Olorun, e que voltam para perto deste depois da morte da pessoa; esta interpretação seria mais propriamente africana³¹. E René Ribeiro mesmo compara-os com os *djoto* de Dahomey (definidos por Hérskovits como “guardiões ancestrais que protegem seus descendentes”³²).

É possível encontrar-se uma idéa dahomeana entre os yoruba? Em que medida os brasileiros de côr não misturaram aqui esta concepção africana de antepassados protetores com a idéa católica do anjo da guarda? Misturando-a ainda mais com a teoria espírita, a qual afirma que um “espírito de luz” acompanha cada médium para ajudá-lo a se desembaraçar das influências da matéria?

Passando do Brasil para Cuba, onde são encontradas as mesmas etnias que na Bahia, aí tornaremos a ter a noção de *Eleda*, mas com sentido ainda diferente:

Eleda, oni, ori. Eleda é o que pensa, sim; vê, vela, está sempre kuni-kuni. Guia e decide nossa vida. O que está na cabeça é o Espírito, é o santo: a cabeça se chama Ori e também Eri, o que se diz de muitas maneiras. Através de Eleda, temos todos os filhos de Deus na cabeça. Temos todos um anjo, um anjo da guarda, eleda de cada um... Os brancos finos não cuidam, como nós,

(30) P.^o BRAZIL, “Le fetichisme des nègres du Brésil”, *Anthropos*, III (1908) (Angiologia). Não podemos de forma alguma aceitar a confusão do P.^o Brazil tanto mais que em país yoruba *Ajé* significa feiticeira (a feiticeira podendo, também, se transformar em pássaro ou outro animal). A feiticeira está muito longe de ser um anjo da guarda.

(31) RENÉ RIBEIRO, *o. c.*, pág. 130.

(32) HERSKOVITS, *Dahomey*, II, pág. 234.

da cabeça, não lhe dão alimentos ! Não se lembram mais, não sabem que ali está plantado o anjo, que ali vive Eleda... Obatalá governa tôdas as cabeças, dizer Eleda é o mesmo que dizer Obatalá³³.

Como se vê, êste texto conserva tôda a confusão que existe no espírito daqueles que falam em Eleda. Confusão entre *Eleda* e *Ori*, confusão entre *Eleda* e *Orixá*, identificação enfim de *Eleda* e Obatalá. Estas diversas confusões provêm do fato do têrmo *Eleda* significar em nagô: criador.

Encontramo-lo, pois, na África empregado em contextos diferentes: Dennet, por exemplo, o utiliza ora a propósito de Ilerun, ora de Obatalá, os quais criaram o mundo com tudo o que nêle se contém; mas também a propósito do culto de Ifa, *eleda* sendo então o Fa individual, que dirige a vida daquele que se iniciou no culto, e que foi fabricado pelo *babalaô*³⁴.

Por fim, para aumentar ainda a confusão, a maior parte, senão todos os meus informantes identificam *eleda* com o *Orixá* individual. Lembremos que na cerimônia de "dar o nome" que fecha o ritual de iniciação, cada *yauô* recebe de modo sobrenatural o nome do dono de sua cabeça, que é a *manifestação que pertence propriamente a ela* dêste ou daquele santo. Êste *Orixá* está sempre no *ori*, mesmo quando não se revela exteriormente por um transe (podendo mesmo deixar um momento o corpo, por exemplo durante o sono, o que provoca os sonhos). E daí vigia seu cavalo, ajuda a passar os obstáculos encontrados no caminho da vida, guia-o ao longo da existência, protege-o (quando o iniciado se desempenha bem de seus deveres) ou castiga-o (quando não desempenha fielmente tôdas as obrigações). .

(33) L. CABRERA, o. c., pág. 391.

(34) DENNET, o. c., pág. 17, para o primeiro significado do têrmo; pág. 86, para o segundo.

É, pois, difícil precisar o pensamento exato dos negros da Bahia ou dos negros do resto da América sôbre o que entendem por anjo da guarda e sôbre a razão de lhe darem o nome de criador, *eleda*. Pois há numerosos protetores possíveis, desde os espíritos dos antepassados até as divindades familiares. O *emi* mesmo, entre os yoruba, é ao mesmo tempo alma e anjo da guarda³⁵.

É possível que o informante de René Ribeiro pertença a uma nação dahomeana, e daí a identificação do anjo da guarda com o *djoto* que também é considerado como um criador da criança³⁶. Na Bahia, tendo desaparecido o costume de se tirar o Ifa, a passagem do termo *eleda* para os Orixá pessoais pode disso ser conseqüência. Em suma, tôdas as confusões seriam provenientes de desejarem os negros pensar seus dogmas africanos através dos quadros da teologia católica, o que nem sempre constitui coisa fácil.

Seja como fôr, é difícil maiores esclarecimentos a respeito. Sabe-se que todo indivíduo possui, além de seu *ori*, de seu *emi* e de seu anjo da guarda, um último elemento constituinte, o Orixá (êste último podendo ser confundido muitas vêzes com o anjo da guarda). Por meio do *ori* e do *emi*, o indivíduo se separa do resto do cosmos para formar um mundo à parte; por meio do Orixá, ao contrário, torna-se reflexo e símbolo do divino. A estrutura psíquica do homem repete então a estrutura das realidades sobrenaturais.

Gérard de Nerval deu a uma coleção de suas novelas o título significativo de "Les filles de feu". Existem também as filhas da água, do ar ou da terra. Bachelard,

(35) PARRINDER, o. c., pág. 137.

(36) MAUPOIL, o. c., pág. 385 (*djoto* é dado como significando "pai criador")

estudando recentemente as formas da imaginação, reconhece que cada elemento da natureza determina formas diferentes de sonho, de sensibilidade, de volúpia. Hofmann é para êle o homem do fogo, Swinburne o da água, Nietzsche o do ar, enquanto Huysmans reflete a matéria mineral. Cada elemento, porém, pode revestir caracteres diferentes; a água, por exemplo, pode ser viscosa, espessa, turva, como que coagulada, ou ao contrário carícia leve, transparência líquida, pode deslizar musicalmente, — há grande diferença entre a água sombria de Edgar Poe e a água branda de Swinburne. A fonte que canta em sua concha de mármore não atrai o mesmo indivíduo que vai sonhar ao pé dos lagos taciturnos em que se decompõem fôlhas mortas e corpos de afogados³⁷.

Bachelard, contudo, não tem razão quando separa esta imaginação ou sensibilidade “natural” de uma imaginação e sensibilidade culturais³⁸. Pode haver, sem dúvida, oposição entre de um lado alegorias, símbolos, mitos fornecidos pela tradição a um indivíduo, e de outro lado seu “eu” profundo; as imagens dos poetas podem não refletir o caráter verdadeiro dêles, podem ser apenas uma série de artifícios, e assim se dá com Ronsard.

De qualquer modo, pode também existir uma “cultura” das diferenças individuais e é justamente o que se passa no *candomblé*, embora à primeira vista esta afirmação possa causar espanto. O *babalaô* não confere êste ou aquêle *Orixá*, — o do raio, o da água doce feminina, ou o do ferro, — ao consulente de acôrdo com os

(37) BACHELARD, *La Psychanalyse du Feu, L'Eau et les Rêves, L'Air et les Songes, La Terre et les rêveries de la volonté, La Terre et les rêveries du repos.*

(38) R. BASTIDE, “Psicanálise da Matéria”, *Anhemi*, 19, págs. 19-32.

caracteres subjetivos dêste; são as metades de nozes ou os búzios que respondem.

Mas todos os baianos são concordes em reconhecer que a qualidade principal do babalaô é a intuição, e que quer dizer: o pressentimento ou a descoberta, por baixo dos disfarces sociais, da verdadeira personalidade, da personalidade profunda do consulente.

Muitas vêzes, ainda mesmo antes de consultar o colar ou os búzios, o *babalaô* sabe e diz a seus familiares o nome do *Orixá* que parece ser o da pessoa que deseja saber o nome do dono da sua cabeça. Quem nos afirma que êste conhecimento prévio não influi inconscientemente nos gestos da mão, e por meio dêstes no modo pelo qual vão cair as meia-nozes ou os búzios?

Para decifrar o significado dos odu é preciso, como já dissemos, interpretar as legendas próprias a êles: o babalaô, nesta interpretação, não será conduzido pela intuição que possui do verdadeiro caráter de seu consulente? Uma objeção pode ser feita, a de que os *Orixá* são herdados no interior de uma mesma família, que geralmente se possui a divindade que já pertencia ao pai ou à mãe. Mas o caráter também não é herdado? Se a mãe, por exemplo, é uma “filha do fogo”, não há possibilidade de que o filho também o seja?

A civilização africana nos aparece em suma, como uma cultura da sensibilidade natural estudada por Bachelard. O individuo não repete os gestos dos deuses apenas no transe, na dança extática, mas também em sua vida cotidiana, em seu comportamento de todos os dias. Existe, é certo, ação e reação incessantes do natural sôbre o cultural, do cultural sôbre o natural. Um informante de Maupoil lhe dizia: “O objeto do desejo, eis o *vodun* de cada um de nós”, ou ainda: “Teu *vodun* se encontra em teus próprios rins”³⁰; não podia ser me-

(39) MAUPOIL, o. c., pág. 61.

lhora expressa a idéia de que, antes de ser fixado na cabeça, já se encontra o *Orixá* na alma profunda, no inconsciente da pessoa, e que todo indivíduo está realmente predeterminado, como que por uma espécie de desejo que surge de todo o seu ser, à violência do fogo, aos ósculos da chuva, ao abraço amoroso da água. Mas quanto mais desempenhado o papel do *Orixá*, cultivado no “eu” interior, dançados os seus mitos, êste impulso subterrâneo do indivíduo só pode aumentar em força, impor-se muito mais. Permitam-nos citar um texto de René Ribeiro que descreve fenômenos análogos no Recife (com a diferença de que o *babalaô* aqui cede o lugar ao *babalorixá*):

“Pertencer a uma dessas divindades individualizadas, tem significado particular para o indivíduo, como indício de boa sorte, ou de poder mágico... — pressupostos que por certo influenciarão sua conduta... De outro lado, a crença na possibilidade de interação entre a personalidade dos fiéis e a dos *orisha* é que faz considerarem bons trabalhadores aos “filhos” de Ogun; ou turbulentos, imperiosos, aventureiros aos “filhos” de Shangô; ou vaidosas, inconstantes e volúveis as “filhas” de Oshun, ou austeros aos “filhos” de Odé, ou extremamente bondosos e tolerantes aos de Orishala; ou tolerantes mas implacáveis aos de Nanam-burucú — os sacerdotes demonstrando fino julgamento e percepção nos traços mais salientes da personalidade dos possíveis fiéis e atribuindo-lhes, nessa base, divindades cujo caráter mitológico se ajusta a suas personalidades... Certo *babalorisha*, dos mais prestigiosos no Recife, é explícito em atribuir a tais “signos do nascimento” as diferenças individuais entre cada filho de Shango ou de Abaluwaye ou de Odé, Yemanjá, Orishala, etc. Em suas próprias palavras, “pensa-se que a pessoa por ser filho de Shangô ou de Yemanjá

seja assim ou assado; no entanto, dois filhos do mesmo santo podem ter a índole diversa, como dois filhos do mesmo pai nunca são iguais; ~~o que a pessoa é depende do odu saído para êle no nascimento...~~

Este último trecho da frase é significativo; com efeito, o indivíduo está na encruzilhada de dois mundos: o de seu destino pessoal, da sua idiossincrasia pessoal, e o da ligação com a divindade, o de sua psicologia profunda. No momento, é o segundo elemento apenas que nos interessa. A interação entre o natural e o cultural se manifesta aí nitidamente, o homem, pelo seu "desejo" aspira a êste ou aquêle *Orixá*, e o *Orixá*, por seu turno, modela êste "desejo". Um sem-número de exemplos poderiam ser citados.

Tomaremos apenas o caso das "filhas da água", ou mais exatamente da água salgada, pois Bachelard se recusa a encarar o mar como um elemento que tenha correspondência com a sensibilidade humana; não se pode, diz êle, senão fustigar o mar como fêz Xerxes, o mar não fala em nosso íntimo. O oceano não contém a carga lírica da água doce, pode suscitar narrativas de aventuras, mas não mitos de intimidade: "O inconsciente marítimo é um inconsciente falado, um inconsciente que se dispersa em narrativas de aventuras, que não dorme e que, por conseguinte, perde imediatamente suas forças oníricas". Na realidade, existem na Bahia numerosas filhas do mar, em tão estreita intimidade com o oceano que banha a cidade, que algumas vêzes se oferecem em sacrifício a Yemanjá. Em geral, êstes casos de afogamento, voluntários ou não, são racionalizados como castigos; trata-se, na verdade, de um apêlo profundo do "eu". As filhas de Yemanjá devem prestar particular atenção ao se banharem no mar, a água tem redemoinhos,

vira, revira, sobe como uma carícia prolongada, como um abraço salgado, e leva-as embora. E principalmente se a divindade do mar recusou o presente — o que algumas vêzes acontece — atirando-o à margem; pode-se estar certo de que virá pouco depois apoderar-se de um de seus filhos, pois, para apaziguar-lhe a cólera, é necessário um sacrifício humano. Contaram-nos várias vêzes a história de uma filha de Yemanjá que, sentindo elevar-se cada vez mais imperioso o apêlo que vinha das profundas de seu ser, partiu como uma sonâmbula para os rochedos batidos pelas ondas e, depois de ligeira hesitação, atirou-se ao mar; foi salva nesse instante preciso por gente que passava, e trazida sem sentidos para a margem. No Rio de Janeiro, em 1938, um comissário de polícia recebeu a visita de um homem que lhe trazia a seguinte carta, deixada por sua mulher que se matara:

“Meu querido espôso Cezarino. Saudades muitas. Escrevo-te para Niterói, será a última porque vou jogar-me n’água. Eu sempre ouço uma voz me chamar para morrer. Não sei quem seja, mas eu vou. Se Deus quiser o meu corpo não será encontrado nunca, pois eu além de tomar um remédio levarei comigo uma pedra para afundar n’água assim que cair... Sabe que eu sou da água, não sabes? Quando eu chorava, não podia dizer o que sentia — era a voz que eu ouvia”⁴¹.

Nem tôdas as pessoas se comportam de maneira tão dramática. Ms êstes dois casos, pelo seu próprio exagêro, mostram bem a ligação entre o caráter do indivíduo e seu *Orixá*. Na verdade, a divindade pessoal é antes um apêlo do que uma imposição da sociedade. E esta ligação é reconhecida pela coletividade inteira dos fiéis.

(41) *Diário da Noite*, Rio, 12-X-1938, citado por A. RAMOS, *o. c.*, págs. 322-3.

Os sociólogos norte-americanos insistem muito no que designam como "expectativa de comportamento". Pois bem, a expectativa de comportamento, no *candomblé*, está regulada pelo que se conhece do *Orixá* da pessoa, e do "papel místico que o *Orixá* lhe impõe", e não, como entre nós, pelo que sabemos do passado dela ou do "papel social" que ela está chamada a desempenhar.

Mas vimos que o *Orixá*, embora individualizado, se apresenta na mitologia como um "complexo", isto é, a todo *Orixá* está ligado um (ou vários) *Exú*, assim como um *Éré*. Uma vez que a estrutura do homem reflete a dos deuses, devemos encontrar o mesmo "complexo" nêle. "Aquêlê que tem seu Santo, tem também seu *Exú* e seu *Éré*", é o que se ouve muitas vêzes dizer na Bahia. Alude-se, em geral, às pessoas iniciadas. Mas, embora a maioria dos indivíduos nunca tenha consultado o *babalô*, não deixa de ser verdade que teòricamente todo indivíduo tem seu "santo". O *Orixá* pode não estar fixado, isto é, não estar controlado pelo grupo, mas encontrar-se latente apenas na cabeça; assim também muitos ocidentais não se preocupam com seus anjos da guarda. O Santo não deixa, por isso, de estar no interior do indivíduo. A estrutura psíquica: *Orixá-Exú-Éré* é também teòricamente uma estrutura constante, um elemento permanente da definição da personalidade.

Que sentido tem a afirmação de que todos os indivíduos possuem seu *Exú*? É possível, em primeiro lugar, que se trate do *Exú* exterior, "compadre" que guarda a casa e protege seus habitantes, *Exú* de barro e azeite de dendê colocado atrás da porta da entrada ou no seu limiar. Pode também ser o *Exú* da adivinhação, que substitui Ifá prestes a desaparecer, o que explicaria a frase de um de meus informantes: "*Exú* é o nosso anjo da guarda", querendo dizer com isso que, a partir do

nascimento, somos governados pelo *odu* que nos coube, isto é, por uma palavra de Exú.

Finalmente, pode também ser o Exú ligado ao nosso *Orixá*, servidor especial dêste, que vive a seu lado em nossa cabeça e que, além disso, se manifesta por crises do mesmo modo que o santo. O *babalorixá* (ou a *ialorixá*) devem ficar vigilantes para não confundir os dois tipos de manifestações, a do “deus selvagem” e a do Exú que o acompanha.

Um exemplo desta distinção é encontrado na reportagem de Clouzot: “Nestor, que foram buscar na cozinha, chega resmungando... acende incenso sob o nariz da filha de santo e vai-se embora murmurando com veemência: — Não é um santo que está se manifestando, é quando muito o Eshu de um Santo”⁴². E vimos Sofia acusar o *babalorixá* que a tinha “feito”, de, por maldade voluntária ou engano, ter fixado em sua cabeça um Exú do séquito de Ogun, quando êste era o seu santo verdadeiro.

Por outro lado, conhecemos um *babalaô* do terreiro banto (ou que se pretendia tal), que afirmava que os búzios lhe revelavam grande quantidade de filhos de Exú; mas tinha “vergonha” de lhes contar; escondia cuidadosamente a verdade, guardando-a para si, e como todo Exú pertence ao séquito de uma divindade, dava como *Orixá* da cabeça o nome daquele ligado ao Exú em questão. Dois modos de agir diferentes. Mas que, um e outro, repousam na mesma base, no mesmo princípio de associação.

Não temos de escolher entre três sentidos diferentes, pois o negro da Bahia guarda, numa espécie de halo afetivo, êstes diversos significados simultaneamente, empregando mais um ou outro conforme as circunstâncias;

(42) CLOUZOT, o. c., págs. 169-170.

se lhe pedissem para escolher, responderia sem dúvida: Todo *Orixá* tem vários Exú; por que não teríamos também vários P⁴³

O *éré* individual aparece nitidamente nos iniciados, em particular após os transe, para adoçar a violência destes e fazer os “cavalos” voltarem lentamente ao estado normal. Desempenha um papel de amortecedor. É mais difícil saber o que ocorre com as pessoas não iniciadas.

Se a introdução do *éré* no corpo das *yauô* se desse durante os ritos de iniciação, não haveria razão para pensar que existiria em qualquer um, em estado latente, antes dos mesmos ritos; mas não há tal. Existe também virtualmente em cada um de nós. Contudo, a única informação que alcancei — e indireta, — sobre sua função, provém de um membro de *candomblé* banto, e cito-a portanto sob tôdas as reservas. “Temos todos um *Ibeji* dentro de nós”. A reserva provém de que, embora os *ibeji* sejam espíritos infantis como os *éré*, não se confundem com êstes.

Pode-se perguntar todavia, mas sem apoiar muito na questão, se não existiria no pensamento de alguns fiéis certa sobrevivência vaga, meio apagada, da idéia da primitiva dualidade, o “gêmeo” sendo uma duplicata de sexo diferente que permaneceria dentro do homem, como o *dya* dos Bambara⁴⁴. Todavia, meu informante não chegava até essa idéia, não pensava senão na existência latente de um espírito infantil.

(43) No mundo divino, encontramos a ligação Exú-Ogun. No indivíduo, ao contrário, Ogun só aparece como um elemento estrutural do ser (salvo, naturalmente, se fôr êle o dono da cabeça). Aparece no mundo das “dependências” do ser como o protetor da propriedade. Para impedir um feiticeiro de praticar o mal, basta dar a pessoa ou o objeto a Ogun: *Ocurin de Ogun ô* (êste homem é de Ogun), *O ilê de Ogun ô* (esta casa é de Ogun), *A móbirin de Ogun ô* (esta mulher é de Ogun), *O axô de Ogun ô* (estas vestimentas são de Ogun), etc. (ver GONÇALVES FERNANDES, *O sincretismo religioso no Brasil*, págs. 13-15).

(44) Cf. GRIJALE, o. c., pág. 185. DIETERLEN, o. c., págs. 58-9.

A conclusão a que chegamos é, pois, de que em planos diferentes do real são encontradas as mesmas entidades. Os *Orixá*, os *Exú* e os *éré* existem fora de nós, constituindo o mundo divino, e ao mesmo tempo dentro de nós, constituindo parte de nossa estrutura íntima.

O princípio de ruptura⁴⁵ pode à vontade separar o cosmos em departamentos diferentes e estratificados, mas é possível encontrar nalguns dêles as mesmas realidades; tomam, bem entendido, formas um pouco diferentes, de acôrdo com a natureza do compartimento em que funcionam. O sagrado é ao mesmo tempo transcendente e imanente.

(45) O termo usado pelo A. é "principe de coupure", que traduzimos por "princípio de ruptura", embora não muito satisfeitos com tal tradução mas sem no momento encontrar outra melhor (Nota da tradutora).

CONCLUSÕES

Metafísica e Sociologia

É indubitável que a mitologia africana foi repensada muitas vezes em termos cristãos, no novo meio brasileiro em que penetrou.

Xangô Dada não baixa porque está tão ligado ao fogo que se voltasse à terra, esta se incendiaria e seria destruída pelas chamas. Ora, esta é justamente a lenda de S. João Batista que adormece a 24 de junho e não acorda senão depois de passada sua festa, ato de sabedoria divina, pois se não dormisse a terra seria nesse dia destruída por enorme incêndio¹.

Tanto no Brasil quanto na África, Yemanjá faz surgir os rios de seus seios que aperta entre as mãos, mas a seu mito se acrescentaram elementos tomados às lendas medievais².

Expulso da casa paterna, à qual volta com o corpo coberto de chagas, de cicatrizes, de pústulas sangrentas, depois de ter sofrido sôlto pelo mundo, o jovem Omolú repete para os africanos da Bahia a parábola do Filho Pródigo³.

(1) R. BASTIDE, "O batuque de Pôrto Alegre", *o. c.*, pág. 198. A respeito da lenda católica, ver CÂMARA CASCUDO, *Dicionário de Folclore Brasileiro*, pág. 238, assim como a cantiga popular das zonas rurais do Brasil:

Se S. João soubesse	Minha Mãe, quando é meu dia ?
Quando era o seu dia	- Meu Filho, já se passou !
Descia do céu à terra	- Numa festa tão bonita
Com prazer e alegria.	• Minha Mãe não me acordou ?

(2) E. CORREIA LOPES, "Branco e Negro, uma lenda medieval e um mito de Iemanjá", *Revista do Brasil*, agosto de 1940, págs. 43-6.

(3) PIERSON, *Branços e Prêtos na Bahia*, págs. 375-6.

Mesmo multiplicando-se os exemplos, não aprenderíamos grande coisa pois estamos sempre diante de mitos acabados, já constituídos em seu curioso sincretismo, em todos êstes casos, e não diante de mitos em construção, *in statu nascendi*.

Seria possível assistir a esta gênese nem que fôsse uma vez? Seguir a evolução sociológica que nos conduz da narrativa transportada da África até sua forma nova luso-brasileira? Sim, mas muito raramente, confesso. De qualquer modo, há um caso em que, de certo modo, podemos ver se realizar diante de nós esta metamorfose.

Nos *candomblés*, a luta dos indivíduos em tórno do poder se traduz por um combate entre divindades que defendem seus filhos, mas que, ao dar a vitória a êstes, aumentam seu próprio *mana*, — assemelhando-se assim à luta dos gregos e troianos em Homero. Os conflitos que durante um tempo mais ou menos longo podem atirar os diversos sacerdotes uns contra os outros, “mãe pequena” contra *ialorixá*, *ogans* contra *sidagans*, etc., se exprimem pela luta entre marido e mulher, Xangô contra Oxun, ou pela luta entre dois irmãos rivais: Xangô contra Ogun. O que equivale a dizer que os conflitos podem dar nascimento a mitos novos, ou pelo menos transformam os mitos antigos. Por exemplo, o mito que citamos de Xangô, marido farrista que abandona Oxun para correr atrás de tôdas as mulheres, não pode subsistir na Bahia onde Oxun tem fiéis particularmente poderosos. Assim também o mito de Xangô encontrando Oxun no caminho e se precipitando sôbre ela para violentá-la, no que é sustado por Exú que, passando por ali, lhe barra imediatamente o caminho, impedindo a união sexual, não pode existir em santuários em que as mulheres sobrepõem os homens. O mito sofrerá então uma mudança: não foi Exú que impediu Xangô de vio-

lentar Oxun; para mostrar quão profundo era seu amor, Xangô voluntariamente dormiu aos pés dela uma noite inteira, respeitosa, sem tocá-la. Assim também um informante, no esforço de evitar uma associação muito próxima entre o terreiro e a sociedade dos Egun, cujo poder amedronta, me explicava que se a *ilé-saim* está afastada do resto do santuário, não é, como eu pensava — pensamento verdadeiro dos africanos, — porque os Orixá têm medo e fogem dos mortos, mas para dar uma mostra de respeito dos mortos pelas divindades. A distância espacial não traduziria o medo, seria o sinal simbólico do respeito. E no entanto, traduzindo tais representações religiosas em termos sociológicos, teremos *ipso facto* a subordinação dos *oge* à *ialorixá*.

Na medida em que reage sobre a mitologia ortodoxa para modificá-la, a luta dos indivíduos ou dos grupos sociais na Bahia vai nos ajudar, cremos, a melhor compreender o que deve ter ocorrido na África e de que maneira a história desagrega a metafísica.

Com efeito, uma série de fatos mostra a persistência no Brasil de fragmentos da metafísica esboçada por Ogottemeli em suas conversas com Griault: a dualidade da divindade primordial, a desordem se introduzindo no mundo devido à perda desta dualidade e à distinção dos sexos, a importância dos números, do ferreiro, do arceiro, do carneiro, dos gêmeos... Mas existe também toda uma proliferação de mitos que nada têm que ver com esta metafísica, e ligados a ritos da mais alta importância.

Não há dúvida de que a modificação que se processou na Bahia não fez mais do que continuar um movimento já iniciado na África, no território dos povos yoruba. O problema que assim se coloca é o de saber como e porque a metafísica se degradou em mito, — em termos diferentes, problema no gênero daquele colocado por Bergson em *Les Deux Sources de la Morale et de*

la Religion: como e porque, a partir de um mito-resposta a um problema biológico, chegou-se a tal multiplicação e proliferação de imagens.

E é justamente então que o exemplo da Bahia nos parece particularmente esclarecedor. A história dos homens se introduz na metafísica e, com ela, tôda a contingência das lutas políticas, das batalhas de clãs, dos choques de ambições de sacerdotes.

Com efeito, não esqueçamos que os *Orixá*, ao mesmo tempo, simbolizam as fôrças da natureza ou os compartimentos da realidade, e também os antepassados dos clãs ou das linhagens, — clãs e linhagens que foram rivais.

Frobenius distingue dois Xangô: o Xangô-carneiro que cospe fogo, e o Xangô-cavaleiro, distribuidor de justiça. Acredita que se trata de duas divindades muito diferentes sob o mesmo nome, pertencendo a etnias que entraram em contacto, que se fundiram uma na outra ou que estabeleceram um pacto de aliança:

A lenda distingue nitidamente duas dinastias, das quais uma, a mais antiga, e mais tarde expulsa pela segunda, liga-se à divindade de cabeça de carneiro assim como à terapêutica mágica, sendo que a segunda introduziu o deus-cavaleiro e, principalmente, a obrigação de bem fazer e de viver de acôrdo com o bem. A segunda dinastia que, avançando do norte, firmou sua dominação sôbre todo o país yoruba pelo menos durante algum tempo, será encarada de maneira mais completa quando estudarmos a disseminação das civilizações do Saara e do Sudão durante a Idade Média⁴.

A lenda de Sakpata (Omólú, Schankpanna), narrada pelo mesmo autor⁵, denota igualmente o encontro de um culto vindo do exterior, desta vez do país Mahi, com o sacerdócio real dos Nagô. Sabe-se que os reis

(4) FROBENIUS, *Mythologie de l'Atlantide*, págs. 183-4.

(5) *Ibid.*, págs. 193-6.

da Nigéria proibiram em dado momento o culto de Shankpana⁶ e que os sacerdotes desta divindade se vingaram espalhando a varíola pela região. Esta luta pelo poder, pelo prestígio ou pela persistência ao menos, é encontrada nos mitos de Sakpata, de acôrdo com as versões apresentadas pelos etnógrafos. Vê-se nas narrativas como o culto desta divindade tomou, em certas famílias, o lugar do culto de Oroun, o Sol.

A família foi então consultar o sacerdote de Osoko. O sacerdote de Osoko lançou os búzios. E disse: "Daqui por diante, realizai o sacrifício que antes realizastes para Oroun. Deveis realizá-lo como antes. Mas, daqui por diante, não será para Oroun, mas para Shankpanna, porque Shankpanna-aero é o mesmo que Oroun. Trazei daqui por diante o bracelete de búzios de Shankpanna". Todo o mundo assim fêz. Depois disso, tiveram um número satisfatório de filhos que viveram⁷.

Os mitos de Ogun narrados por P. Verger mostram também um caso de aliança entre duas famílias e duas divindades: Ogoun e Odoudouma⁸, depois de uma batalha e da distribuição do saque (ainda hoje os sacerdotes de Ife se pintam ao mesmo tempo de branco, côr de Odoudouma, e de prêto, côr de Ogun), e um caso de substituição de culto: a aldeia de Ishédé é composta em quase sua totalidade de filhos de Ogun, mas êstes são descendentes de um povo invasor e, antes de comemorar seu antepassado divino, ofereciam sacrifício a Onilé que anteriormente dominava a região.

Aquilo que Bergson chama de proliferação mítica aparece, pois, ligado aos acontecimentos e aos acasos da história, no caso que nos ocupa. Mas êste tropicalismo de imagens, esta exuberância de novos símbolos, desen-

(6) PARRINDER, *o. c.*, págs. 65-6.

(7) FROBENIUS, *o. c.*, págs., 196-7.

(8) P. VERGER, *Dieux d'Afrique*, págs. 178 e 180. Cf. também DENNET, *o. c.*, pág. 171, "La lutte d'Ogun et de Xangô".

volve-se nos quadros da antiga metafísica. É possível que cheguem com o tempo a asfixiá-la, — como a hera agarrada à árvore que morre sob êste abraço de fôlhas verdes. No entanto, o lugar dos galhos arrancados pela tempestade, ou o tronco, conservam ainda, sob a invasão da planta parasita, o esbôço do que fôra a árvore no passado.

A mitologia se compõe de estratos superpostos que têm uma idade, uma cronologia. Embora por tôda a parte conservadora, a religião não é coisa morta; evolui com o meio social, com as transformações de lugares ou de dinastias, forma novos rituais para responder a novas necessidades da população, ou a interêsses diversos das famílias dominantes. Tôdas estas transformações, tôdas estas reviravoltas de regime ou revoluções de palácio, como a água das inundações, deixam ao se retirar camadas de mitos novos, muito embora conservando o respeito pela tradição arcaica. É pois a verdadeiro trabalho de arqueólogo, explorando os estratos sociais mais e mais profundos, que o sociólogo deve se entregar em país Yoruba, para tornar a encontrar as grandes linhas de uma metafísica africana⁹.

As excrescências são tão numerosas, tão ricas e também tão variadas, de uma “nação” para outra ou de uma confraria para a vizinha¹⁰, que parece impossível, a não ser que o acaso favoreça, penetrar até o cerne mais profundo: fica-se literalmente submerso pelas histórias contraditórias das divindades. A contradição não está no pensamento inicial; ela reflete apenas o vaivém caótico

(9) A respeito das ligações entre história e mito na África, ver a discussão entre Biobaku e Baier (*Présence Africaine*, VIII, 1956, págs. 120-132).

(10) As divergências míticas segundo as confrarias são muito visíveis na obra de Herskovits sobre o Dahomey; até as genealogias divinas mudam, conforme o pesquisador se dirige aos sacerdotes do céu ou aos da terra. A rivalidade dos sacerdotes leva à elevação de certas divindades em detrimento de outras, elevações e rebaixamentos que mudam naturalmente de um para outro sacerdócio.

das decadências e ascensões que sofrem os diferentes mitos, e assim o ilogismo da mentalidade primitiva não é uma norma da inteligência, é um produto da história.

Em certa medida, a Bahia aqui se mostra privilegiada. Foram apenas fragmentos da complexa mitologia africana que vieram ter ao Brasil; o trabalho de desbravamento é em parte facilitado por uma primeira fragmentação do bloco compacto com o qual se defronta o etnólogo na África. Por exemplo, o poste central existe em certos santuários nagô, vemo-lo figurar em diversos rituais; mas na Bahia chama ainda mais a atenção devido à posição central que ocupa no culto, desembaraçado de qualquer elemento parasitário.

Ellis chamou a atenção para o caráter andrógino da divindade primitiva; mas a importância desta dupla sexualidade não é ainda mais acentuada pelo fato de os africanos da Bahia ainda a manterem, apesar da dupla distância — no tempo e no espaço, — em que estão de suas origens, a ponto de os cânticos de Oxalá misturarem ainda hoje designações masculinas e designações femininas? É verdade que tal vantagem também constitui, por outro lado, grave inconveniente, pois não temos nenhuma possibilidade de tornar a encontrar na América senão fragmentos mais ou menos mutilados desta metafísica.

Contudo se na Bahia o estudo dos *candomblés* nada mais oferece do que fragmentos (e outros pesquisadores irão achando fragmentos novos à medida que o conhecimento das seitas se tornar mais íntimo), talvez nalgum outro ponto nossa colheita se mostre mais rica¹¹.

(11) Na proliferação dos mitos, não examinamos senão aspecto que se liga à história, porque a história dos *candomblés* é uma continuação da história da África e põe-nos em presença da ação dos acontecimentos sôbre a biografia dos deuses. Mas a generalização do que acabamos de afirmar é possível, com relação por exemplo à geografia. P. VERGER (*o. c.*, pág. 186) sugere uma explicação naturalista da disputa de Oxun e de Oba, de que já falamos a propósito da estrutura do êxtase: "Não se deve nunca pronunciar o nome de Oba quando se atravessa o rio Oshoun, senão esta,

Ensaio de uma epistemologia africana (yoruba)

É engano supor que Lévy-Brühl considerou a lei de participação como prova da não-existência do princípio de contradição entre os “primitivos”; o que sucede é que as contradições do pensamento primitivo são místicas e não, como as nossas, objetivas.

Dito isso, é verdade que para êle a lei da participação fechava o espírito às contradições objetivas. Como vimos, existem entre os africanos realmente identificação de conceitos contraditórios, — e todavia o mesmo se dá também entre nós, tôdas as vêzes que se cristalizam mitos de origem ou de idades diversas em tôrno da mesma representação.

furiosa, afoga imediatamente o viajante. Reciprocamente, não se deve falar de Oshun durante a passagem do rio Oba. Ambos os rios jogam-se um no outro e na confluência as águas são extremamente agitadas, entrechocando-se furiosamente como lembrança da passada aventura entre as duas divindades”. Importante é a razão pela qual o entrelhecho dos dois rios toma forma especial: o do arrancamento da orelha de Oba. Admitamos que os redemoinhos evoquem a imagem do pavilhão da orelha; mas para que o africano prestasse atenção a êste detalhe, seria preciso que seu espírito estivesse previamente voltado para tal imagem. Neste ponto ainda, a metafísica fixa os quadros da interpretação naturalista posterior.

É verdade que se poderia apelar para um simbolismo ditado pelo “eu” profundo (segundo as idéias de Freud ou de Jung), representando a orelha os órgãos sexuais femininos. Não é sem razão que o mito do *odu Sa-Mejé* sobre a origem dos órgãos sexuais femininos diz: “Mawu, quando criou as mulheres, pensou onde poderia colocar os órgãos do sexo, que então eram chamados *Koto*. E instalou-os no lugar das orelhas” (MAUPOIL, o. c., pág. 517). Na mesma página, em nota, Maupoil indica mais que *Ko* designa ainda os órgãos da mulher e que um homófono de *to* designa a orelha. Entre os Yoruba, quando uma mulher vê morrerem seus filhinhos pouco após o nascimento, “corta o lóbulo da orelha com uma parte da concha e joga tudo fora. Admite-se que depois disso não apenas o próximo filho viverá, mas ainda que até um par de gêmeos virá ao mundo” (FROBENIUS, o. c., pág. 67).

Entre os Dogon, há o mesmo simbolismo, a palavra penetra na mulher pela orelha e não pelo sexo, mas nos dois casos trata-se da mesma união sexual: “De dia, a palavra penetra no seio das mulheres. Todos os homens falando com tôdas as mulheres, auxiliam a procriação” (GRIAULE, *Dieu d'Eau*, pág. 169); “saindo de um sexo de mulher, a palavra penetra noutra sexo que é a orelha” (*ibid.*, pág. 166). No entanto, a psicanálise também nos faz ver no pavilhão da orelha um elemento masculino e não apenas o feminino. Quando Van Gogh corta sua própria orelha e embrulha-a

Por exemplo, a alma do morto está fixada num vaso no interior da *ilé-saim*, contudo se encontra ao mesmo tempo no corpo de uma criança recém-nascida, devido à reencarnação. Não há quem se preocupe com tal contradição no Dahomey, embora seja pressentida; é proibido apenas à pessoa considerada como reencarnação do antepassado mirar o crânio do morto no santuário da família; deve voltar a cabeça diante dêle¹².

Há ainda outro exemplo: Os *Orixá*, no Brasil, foram identificados aos santos católicos, Xangô a S. Jerônimo, Yansan a Sta. Bárbara, Omolú a S. Sebastião e assim por diante. Tal identificação choca nossa compreensão: como é possível que um deus africano seja ao mesmo tempo divindade negra e santo de outra religião? Desejoso de saber como os negros da Bahia e do Recife podiam pensar ao mesmo tempo êstes dois têrmos con-

ensagüentada no lenço, redescobre simbolicamente o rito da castração. No entanto, êste simbolismo do "eu" profundo só pode existir porque reaviva concepções míticas arcaicas: as imagens do inconsciente levam-nos à metafísica. "Tanto para o homem quanto para a mulher, a orelha é um sexo duplo. O pavilhão é o membro viril que defende o conduto auditivo, imagem do sexo feminino. As partes pendentes vermelhas são os testículos" (GRIAULE, o. c., pág. 98). Agora, para compreender bem os fatos yoruba e nosso mito da luta entre Oxun e Oba, é preciso tomar outro texto de Griaule em que fala da dualidade da criança e dos ritos que expulsam desta seu par ou seu gêmeo do outro sexo: "Enquanto são conservados o prepúcio e o clitóris, apoios do princípio do sexo contrário ao aparente, masculinidade e feminilidade têm a mesma força... O clitóris da menina é o gêmeo simbólico, um sucedâneo imperfeito do membro masculino, por meio do qual ela não pode se reproduzir e que, por outro lado, a impede de se unir a um homem" (*ibid.*, pág. 187). Daí, para toda adolescente, a necessidade de passar pelo ritual da excisão.

Todavia, entre os Yoruba não existe tal ritual, e quando as circuncisões o requerem, é necessário um substituto. As crianças morrem após o nascimento por culpa da alma dupla que possui a mãe; é preciso que esta expulse seu gêmeo masculino, o que faz cortando o lóbulo da orelha. Por outro lado, não há escárnio de Oxun contra Oba, sua magia tem um sentido verdadeiro: se Oba não consegue captar o amor de Xangô é porque não é puramente feminina; seria preciso que arrancasse o membro viril, isto é, o pavilhão da orelha, para alcançar a completa feminilidade. A interpretação do mito acusando-se Oxun de ter perpetrado uma maldade, é racionalização posterior de quem não compreende mais as representações primitivas e tradicionais do gesto. Nestes dois fatos: o ritual das mães diante das crianças que nascem mortas, e o mito da orelha de Oba, encontramos então as duas partes da frase de Graule: "ela não poderia se reproduzir", e "que a impediriam de se unir a um homem".

(12) Segundo uma carta de P. VERGER.

traditórios, fiz um inquérito, obtendo três espécies de respostas.

A maior parte dos fiéis, que se julgam tão bons católicos quanto bons africanos, respondeu-me por uma tautologia: o *Orixá* é o santo, porque são a mesma coisa.

Outros, pertencentes a seitas mais tradicionais, percebiam bem a diferença e rejeitavam indignados a identificação: Como é que um *Orixá* pode ser um *Egun!* (pois os santos viveram e morreram, tornaram-se *Egun*). Confessam então que o nome católico do *Orixá* não passa de u'a máscara branca sob a qual disfarçavam os escravos suas divindades a fim de celebrar impunemente as festas sem interferência dos senhores.

Um tentou por fim curiosa racionalização:

Outrora existiam sòmente os *Orixá*. Mas os *Orixá* morrem como os homens, e seu espírito se reencarna depois da morte; no decorrer destas reencarnações sucessivas, penetraram no corpo de europeus. Todavia, como eram sempre Espíritos dos mesmos *Orixá* poderosos, apesar da diferença de corpo e de côr, o povo sentia bem que se tratava de divindades e canonizaram-nos: são os Santos. Eis porque dizemos que o espírito do *Orixá* e o espírito do santo são um só e mesmo espírito, ou que o nome de santo é a tradução portuguesa do nome africano do *Orixá*.

Tais exemplos nos mostram que o africano compreende as contradições lógicas: a pessoa que reencarna o antepassado deve voltar a cabeça diante de seu antigo "eu", fixado ritualmente num crânio; e o brasileiro racionaliza para repor em ordem os conceitos. Vemos também que a contradição se origina dos acasos da história, concretizados aqui na situação social do escravo e na vontade de prosseguir em seu culto sem que o branco o perceba. "A religião católica foi imposta ao negro; foi por política que ele ligou ~~seu~~ *Orixá* aos santos; e hoje

prossegue nessa conduta para não ser molestado...”¹³ disse-nos um *babalô*.

Mas, uma vez que o pensamento africano é tão lógico quanto o nosso, deve-se então rejeitar a idéia de participação?

É preciso destacar com cuidado duas coisas comumente confundidas: o africano pensa por participação, — o africano não leva em consideração contradições objetivas. A primeira afirmação não determina forçosamente a segunda. Na mesma inteligência, encontramos em jôgo ao mesmo tempo a lei de participação e o princípio de não contradição. Está certa a afirmação de que o espírito humano é por tôda a parte idêntico a si mesmo, as pesquisas etnográficas confirmam tal ponto de vista; mas não há razão, por isso, para se rejeitar aquilo que constitui a grande descoberta de Lévy-Brühl, por êle sempre afirmada inclusive em seus *Cahiers*: a existência das participações.

Por várias vêzes, e desde o primeiro capítulo, encontramos em nosso trabalho esta participação em funcionamento. Procuremos resumir aqui as conclusões que parecem se desprender destas pesquisas, ficando bem entendido que não têm valor senão para o grupo estudado e que outras monografias seriam necessárias antes que pudessem ser generalizadas.

Lendo alguns dos trabalhos de Lévy-Brühl ou de seus discípulos, tem-se a impressão de que basta dois objetos terem entrado em contacto ou apresentarem semelhança para daí por diante ficarem reunidos no mesmo pensamento unificador e englobados na mesma “categoria afetiva”. Parece que a participação pode ligar entre si seja o que fôr.

(13) As principais respostas a êste inquérito de R. BASTIDE podem ser encontradas em *Estudos Afro-Brasileiros*, I, págs. 28-32:

Pelo contrário, o que nos chamou a atenção foi que as participações, independentemente do estado afetivo do indivíduo, não podem se formar senão no interior de categorias preestabelecidas, cessando quando se passa de uma categoria para outra. Para chegar a tal compreensão, foi necessário relacioná-las com o que Durkheim e Mauss chamaram de “classificações primitivas”. No entanto, o pensamento de Durkheim e Lévy-Brühl têm sido geralmente considerados antitéticos, o primeiro insistindo na unidade do espírito humano, o segundo nas diferenças; mas parece-nos que os dois sociólogos antes se completam do que se opõem. As participações místicas se operam dentro dos diferentes compartimentos do real. E sendo êles estanques, a tal sistema de participações corresponde outro complementar, de repulsas e de choque de forças. A participação liga tão-somente os objetos ou os seres que se banham numa mesma corrente metafísica, enquanto as repulsas atiram para longe uma da outra cada uma dessas correntes, dêsses campos de forças. Em suma, a participação pressupõe um enquadramento prévio, uma filosofia do cosmos.

A segunda conclusão que parece se desprender dos fatos que viemos citando, é que a participação deve ser definida menos como uma categoria de pensamento do que como uma categoria de ação.

Para que a participação se estabeleça entre um homem, um objeto, uma planta, uma divindade, etc., é preciso que obedeça a certas condições bem determinadas. A corrente das forças unificadoras não pode passar entre, por exemplo, uma pedra de Xangô, uma planta de Oxossi e um filho de Oxun. A participação não se opera em qualquer direção, é orientada, segue linhas, e o que chamamos de religião é o conjunto das representações coletivas ou dos ritos que designam as linhas de força dentro das quais ela pode se processar. Todavia,

ela por ali não passa *ipso-facto*. Vimos, por exemplo, que para ligar o colar do *Orixá* ao seu proprietário era preciso primeiro que êste *Orixá* se instalasse numa "pedra"; que fôsem colhidas as ervas em certas horas, em certos lugares, de acôrdo com gestos tradicionais; que a lavagem das contas e da cabeça fôsse feita de acôrdo com determinadas normas, senão a ligação não se estabeleceria. Em resumo, a participação pressupõe tôda uma manipulação sagrada.

Eis porque encontramos graus em seu interior; há coisas que participam mais e que participam menos; a participação entre o homem e o *Orixá* será mais ou menos íntima até alcançar finalmente a identificação, segundo se sofreu ou não o *obori*, o "banho de sangue" ou a simples lavagem das contas.

Há uma objeção possível: estas participações manipuladas não interessam senão um setor de nossa pesquisa, o da sociedade humana dos fiéis. De fato, como mostram os mitos, não há diferença de natureza entre as participações fabricadas pelos sacerdotes e a divisão do universo em séries de participações cósmicas.

Tôda a participação parece, pois, resultar de uma ação que ligou duas ou várias coisas entre si, salvo no que concerne à ligação cósmica, a qual foi outrora, nos tempos antigos, obra das divindades em lugar de resultar da ação de simples sacerdotes.

A história dos deuses correndo atrás das "ervas", depois que Yansan dispersou com um sôpro os *axé* de Ossaim, é exemplo destas manipulações arcaicas. Foi porque cada *Orixá* tomou "posse" outrora de uma ou de várias fôlhas, que um pouco da fôrça divina passou para dentro destas, e através delas podemos hoje "manipular" o *Orixá*. A participação só funciona então para as coisas que estão ligadas a um momento da história dos deuses. O pensamento segue menos as leis da asso-

ciação de idéias por similaridade ou contigüidade, do que as “gesta” divinas, tais quais nos são dadas a conhecer pelos mitos. Talvez fôsse melhor substituir a expressão clássica de “categoria afetiva”, que quer explicar o processo de formação das participações pelas leis da psicologia humana, pela de “categoria pragmática”, significando que a participação só existe quando manipulada, seja pela ação atual dos homens, seja pela ação-modêlo dos deuses outrora, o que queria dizer que substituímos a explicação psicológica por uma explicação cultural. O que também permite compreender porque a participação não se confunde com a identificação lógica (a sombra sendo o mesmo que o homem, a unha idêntica à totalidade do corpo humano, e a fotografia do indivíduo, êsse indivíduo), existindo ao contrário tôda uma série de graus de participação, desde as associações simples até às identificações; é que os mitos nos fornecem modelos de manipulações mais ou menos profundas¹⁴.

Nas páginas precedentes deixamos de lado o problema da magia porque nosso interêsse é pelo *candomblé*, o qual constitui religião e não magia. Mas também existem feiticeiros na Bahia. Pois bem! Se examinarmos a concepção que formulam a respeito do real, veremos que para êles a parte é idêntica ao todo, o tufo de cabelos, os pedaços de unha são o corpo humano, — o semelhante é idêntico àquilo que copia, a boneca se identifica com o inimigo que se quer liquidar, o objeto se identifica com algo em que tenha meramente encostado, como no rito da “troca de cabeças”¹⁵. Todavia, ainda aqui as coisas não podem participar senão sob a condi-

(14) R. BASTIDE, “Contribution à l'étude de la participation”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XIV, págs. 130-40.

(15) M. QUERINO, *o. c.*, págs. 83-4. Fricciona-se, por exemplo, a pessoa doente com uma galinha e a doença “muda de cabeça”, isto é, passa para a galinha. Esta é morta e jogada no mato (a doença é, pois, morta com ela), ou é deixada na rua; aquêle que nela tropeçar apanha então a doença.

ção de serem manipuladas pelo feiticeiro segundo um ritual determinado. No Brasil, muitas magias amorosas são feitas com pedaços da camisa do marido, ou com o sangue da menstruação feminina, mas a camisa não se transforma automaticamente no homem amado, nem o sangue da mulher ciumenta age, se não forem utilizados em determinadas horas, com certas palavras e segundo uma maneira especial. A não ser assim, a camisa permanece simples camisa, o sangue apenas sangue. Parece-nos, pois, que a definição que demos de participação, fundada somente no estudo dos ritos religiosos, é válida tanto para as participações mágicas quanto para as outras.

Por outro lado, já mostraram os etnógrafos que as magias africanas não funcionam contra o homem branco, e que mesmo numa mesma tribo, as magias de um clã nada podem contra os homens de outro clã¹⁶. O que quer dizer que as participações mágicas, como as religiosas, se fazem no interior de determinados compartimentos do real e não funcionam mais quando passamos de um para outro desses compartimentos. Ora, a estrutura social reflete a estrutura mítica, a divisão dos homens nada mais faz do que prolongar a multiplicidade dos deuses, dos heróis civilizadores, ou dos antepassados totêmicos¹⁷. Leenhardt tinha proposto substituir o termo de "participação mística" por "participação mítica", e Lévy-Brühl, no fim de sua vida, sentia-se muito tentado a

(16) RADCLIFFE-BROWN e D. FORDE, ed. — *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, pág. 339: "Fato significativo consiste na feitiçaria (*bayé*) não produzir seus efeitos senão no interior da linhagem" (Ashanti); e pág. 449: "O poder de *Kamerge* (feitiçaria)... não é eficaz senão no interior do clã" (Monts Nuba).

(17) GRIAULE, *o. c.*, págs. 63-69. Cf. para os Nuba, RADCLIFFE-BROWN e FORDE, *o. c.*, págs. 456-7. Neste último caso, vê-se mesmo a estrutura mítica se refletir até na estrutura psicológica: "A seção masculina oriental se conduz de maneira arrogante, violenta e muitas vezes rebelde. É sempre esperado que se conduza assim. A seção ocidental fêmea, ao contrário, é mais dócil e nunca espontaneamente agressiva. Os ataques do grupo ocidental pelo grupo oriental, em caso de seca, representam uma ocasião socialmente instituída de se manifestar esta diferença de tempera-

segui-lo. Compreende-se porque. As participações supõem, sempre, ou quase sempre, modelos que não são mais do que as antigas manipulações das coisas pelos deuses.

No entanto, ao lado de um pensamento de ligação (e, por fim de contas, identificador) que faz os conceitos penetrarem uns nos outros, também existe um pensamento de divisão, que separa, delimita, isola os conceitos, uma vez que as participações não funcionam senão no interior de determinado domínio do cosmos, não passando de um para outro setor. O pensamento africano, tal qual se desprende de nossas pesquisas, não pode ser definido nem pela participação de Lévy-Brühl, nem pela classificação de Durkheim. Ambas são complementares, a classificação não sendo uma classificação de seres, como entre os ocidentais, e sim uma classificação de forças e de participações.

É, pois, proibido misturar as coisas no domínio da ação ou da manipulação do sagrado, pois a mistura introduz a confusão e a desordem no mundo; tal proibição, porém, corresponde exatamente ao nosso princípio de ruptura. O bastão dos *Oge* impede os mortos invocados e que voltaram, de se misturar com os vivos; o *efum*, por seus desenhos simbólicos, impede que outro Orixá desça, a não ser aquele que é o "dono da cabeça" da candidata à iniciação. R. Caillois, em *L'Homme et le Sacré*, mostra a importância do tabu de se misturarem as coisas, ao dizer que o *ordo rerum*, como o *ordo hominum* necessita de uma totalidade de partes distintas; mas encarava a festa como justamente o retorno do caos pri-

mento que se presume hereditária" (*ibid.*, pág. 457). Vê-se outrossim quanto às divisões sociais *ntoro* dos Ashanti, que se espera também que a cada *ntoro* corresponda um tipo especial de caráter, que seus membros tendem a reproduzir" (*ibid.*, pág. 350). Mostramos a existência de fatos semelhantes no Brasil; a diferença de comportamento psicológico das duas "metades", em determinadas tribos indígenas, corresponde à diferença de caráter dos dois gêmeos-heróis civilizadores (R. BASTIDE, "Psicologia dos Índios Brasileiros", *Fôlha da Manhã*, S. Paulo, 9 de novembro de 1945).

mitivo, isto é, do sacrilégio, do incesto, do excesso e da confusão. Nalgumas civilizações, os diversos compartimentos da realidade podem se aproximar durante a festa; a festa, no entanto, tem por objetivo justamente impedir que as coisas se misturem e o contróle exercido pelo mito ou pela sociedade em momento nenhum deixa de se efetuar: a exaltação é regulamentada.

Os mitos de Exú, a respeito dos quais insistimos longamente, mostram-nos como a desordem pode se introduzir no universo; a divindade da ordem é também a divindade da desordem. Ou mais exatamente, tais mitos mostram como e porque o castigo — cataclismo natural, punição para os homens, — está ligado à desordem. Mas se natureza e o social estão assim separados, estas divisões não destruirão a própria possibilidade de pensamento? O pensamento não constitui, êle mesmo, uma dialética a unir os conceitos, permitindo-nos ir de um para outro através, por exemplo, dos gêneros e das espécies, ou por meio de sistemas de relações mais complexos? Não é êle formado por uma série de operações lógicas de que a linguagem, por meio das frases que ligam os conceitos uns aos outros, é uma das traduções possíveis?

Recentemente ainda, estudou Piaget o problema das classificações primitivas para compará-las com as nossas, notando então que, embora estejam certos os fatos apresentados por Durkheim, não resolvem todavia o problema colocado por Lévy-Bruhl, que é o da estrutura da mentalidade.

A questão que se coloca é saber se tais esquemas intelectuais primitivos constituiriam ou não verdadeiras classificações, sistematizações lógicas dignas dêste nome. Tal não se dá, na realidade. Não se trata, diz Piaget, de classes disjuntas e *encaixáveis* umas nas outras. Por conseguinte, não constituem verdadeiros agrupamentos

de coisas e não permitem operações formais ou concretas, mecanismos operatórios¹⁸. Esta observação de Piaget é muito importante e os fatos que temos estudado parecem confirmá-la em parte: é porque os compartimentos do real não se encaixam uns nos outros, mostrando-se assim o contrário de nossos conceitos operatórios, que falamos freqüentemente num princípio de ruptura.

Mas isto só em parte é verdadeiro. Pois nem pensamento nem ação seriam possíveis se as divisões fôsem totais. É preciso em seguida ligar o que se distinguiu. Não saindo dos exemplos dados por Mauss e por Durkheim, verificamos que os conceitos se tornam complementares, complementaridade que se traduz pela troca de ritos entre os diversos clãs da tribo. Seria então uma lógica diferente da nossa, uma de complementaridade em lugar de uma lógica de encaixe; mas, apesar de tudo, seria uma lógica. Uma vez que não estudamos nem os australianos, nem os índios da América do Norte, deixemos de lado os exemplos durkheimianos, após esta breve observação, para verificar o que se passa com o pensamento africano, tal qual subsiste no mundo dos *candomblés*. O que nos chamou a atenção foi justamente o desejo de ligar os compartimentos da realidade que estão ritual e misticamente separados, foi justamente o desejo de inventar uma dialética do cósmos.

Encontramo-nos, *grosso modo*, em presença de três métodos ou de três tentativas lógicas para chegar a um encaixe. A primeira é a importância outorgada a Exú como aquêle que abre as barreiras, aquêle que traça os caminhos, desempenhando êle um papel em todos os compartimentos do cosmos sem exceção, e estando também ligado como servidor tanto a cada *Orixá*, quanto a cada homem em particular. Êste mito traduz justamente a comunicabilidade dos conceitos classificatórios; e o

(18) J. PIAGET, *L'Epistémologie Génétique*, III, pág. 261.

encaminhamento do pensamento lógico de um para outro conceito se torna teoricamente possível devido ao encaminhamento anterior de Exú de um *Orixá* para outro, assim como do *Orixá* para o seu cavalo, dos Egun para os vivos. Havia, pois, razão para se afirmar que esta divindade constituía o princípio da ordem no universo. A ordem do universo, porém, abre caminho para outra ordenação, a dos pensamentos entre si.

Ao lado desta primeira tentativa, encontramos um ensaio pe genealogia matemática das divindades. Neste ponto, por falta de dados numerosos e bem fundamentados, não pudemos senão indicar o sentido da tentativa empreendida, em lugar de descrevê-la minuciosamente. A partir da constituição gêmea primitiva, vimos aparecer sucessivamente os algarismos da masculinidade e da feminilidade, irem as divindades surgindo desses dois algarismos por meio de adições ou multiplicações... e finalmente, vimos os mitos inscreverem a numeração nos fatos, ao indicar a multiplicidade de cada divindade.

Talvez possa Piaget levantar a objeção de que se trata sempre de uma numeração mística, e não de uma numeração lógica. Parece-nos, todavia, que o que é místico não contradiz o que é lógico; nosso sistema de numeração também tem seus fundamentos arcaicos numa escolha, que foi uma escolha religiosa. Deixamos ao cuidado dos historiadores das civilizações o problema de esclarecer se dois sistemas opostos não se teriam encontrado entre os Yoruba, o sistema numeral fundado no algarismo 16 que domina o culto de Ifa e a adivinhação; e o sistema numeral fundado no algarismo 12, que é o algarismo das Plêiades. O que nos importa, é observar que a mística nada mais faz do que sublinhar a marcha do pensamento lógico, desejoso de encaixar entre si os compartimentos do real e de fornecer ao pensamento um mecanismo operatório. No Brasil mes-

mo temos a prova. O tráfico negreiro trouxe para cá numerosas tribos ou etnias que, apesar dos deslocamentos de população na África, não tinham o hábito de estar normalmente em contacto. Mesmo quando a miscigenação as misturou por meio da união sexual, ainda assim estas etnias não se fundiram umas nas outras, conservando cada qual, apesar de tudo, certo número de traços culturais irredutíveis e agrupando-se em “nações”. Na Bahia não existem mais hoje indivíduos Ewe, Yoruba, Angola ou Congo, mas estas “nações” todavia sobreviveram sob a forma de *candomblés*, ritualmente ou musicalmente diferentes. Assim como tinham os indivíduos pensado sobre a coexistência e as relações das coisas, foi preciso, no Brasil, pensar sobre a coexistência e as relações dos povos. Pois bem! Adotaram os negros para tal esta genealogia matemática de que falamos, podendo-se dizer que ela constitui uma primeira tentativa de sociologia africana. Apolinário Gomes da Mota, falando da “vassoura de Nanan-Buruku”, formada de raminhos reunidos por uma tira de pano em que estão costurados búzios, conta que o número dos búzios indica a “nação”: “O nagô deve ter 12 búzios, o gêge deve ter 8, o Congo deve ter 16, o xamba deve ter 12”¹⁹. Não se pode mostrar de maneira mais clara que a numeração é um processo operatório que age e não simples mística cristalizada, uma vez que é aplicada aos fatos novos de maneira a permitir que se possa pensar a respeito destes.

Um último método utilizado é o do pensamento simbólico. Os compartimentos em que se divide a realidade podem ter sido separados, manifestando-se a divisão pela diferença dos sacerdócios; tais compartimentos estão também estratificados e se refletem uns nos outros. Uma série de correspondências liga instrumentos de música, composição do santuário, ervas do campo, etc., e

(19) O. ALVARENGA, *Catálogo...*, pág. 45.

gestos das divindades. O presente nada mais faz do que repetir o passado, e até os acontecimentos da vida humana, à primeira vista imprevisíveis, se desenrolam em quadros fixados pelos *Orixá* e traduzíveis em *odu*. Até mesmo a psicologia, o caráter dos indivíduos, reproduz aqui na terra a diversa psicologia das divindades.

Este sistema de correspondências em parte se desagregou no Brasil, tanto no domínio das técnicas, pois foi preciso adaptar-se aos métodos ocidentais de trabalho, — quanto no domínio da organização social, — a escravidão tendo fragmentado as estruturas africanas, colocando lado a lado as mais diversas etnias. Foi principalmente no capítulo do êxtase que vimos a importância do simbolismo. E mesmo se os negros da Bahia não oferecem, no que tange à sistematização, um modelo tão rigoroso ou tão completo quanto o dos Dogon, seu exemplo tem pelo menos o mérito de provar que o simbolismo é operação lógica viva. Arrancado à sua terra e transportado para um mundo desconhecido, o africano conseguiu trazer consigo ou fazer vir de seu país certa quantidade de plantas sagradas; pôde também encontrar de um e de outro lado do Atlântico certo número de plantas idênticas; não deixou, todavia, de ter de se adaptar ecológicamente a uma flora particular. Tanto mais que o Brasil engloba em sua imensidão regiões botânicas diferentes: ao ser vendido de uma província do norte para uma província do sul, encontrava-se o negro em presença de “ervas” diferentes (e esta venda constitui uma regra depois da extinção do tráfico negreiro, que se deu justamente no momento em que o sul tinha necessidade de mão-de-obra para suas plantações em pleno desenvolvimento). Para agir, isto é, para tratar de seus doentes ou para preparar os banhos das candidatas à iniciação, era preciso primeiro “refletir” sobre um mundo vegetal novo. E foi aplicando o esquema

operatório do simbolismo que o fêz. Conseguiu inserir nos quadros de sua classificação as “ervas” brasileiras, da mesma forma que o botânico ocidental, ao explorar um país novo, consegue situar espécies vegetais desconhecidas dentro dos quadros da classificação de Linné.

Com o simbolismo, não teremos o direito de dizer que estamos em presença de um esquema operatório, de uma classificação por encaixe? Neste caso, o princípio de ruptura é como uma dobradiça unindo o princípio de participação e o princípio de simbolismo.

Funcionando sòzinha, a participação impediria o desenvolvimento do pensamento lógico; mas o princípio de ruptura, classificando os sêres e as coisas, abre caminho para o pensamento lógico. É verdade que apenas abre; é preciso, além disso, que a classificação se torne manejável permitindo operações, e é essa a função do pensamento simbólico, ainda mais talvez do que a dialética de Exú, ou da gênese matemática da compartimentação da realidade. Os dois exemplos citados, o das “nações” e o das “ervas”, provam que a lógica funciona bem. Pôde o africano, graças a ela, refletir sôbre os novos fatos com que se defrontava.

Concluindo, vem-nos a tentação de afirmar que se nossa lógica tende para o pensamento indutivo, que consiste em subordinar a leis ou conceitos cada vez mais gerais os fatos e as espécies de fatos, a lógica dos membros do *candomblé* tende para os raciocínios por analogia, que estabelece correspondências entre estratos diversos da realidade. Assim é possível passar de um estrato para outro, embora todos mantenham suas diferenças irredutíveis. O que não impede também a existência do “raciocínio por complementaridade”, a que fizemos alusão no início dêste capítulo, e que, por meio de dons e contradons, por meio da divisão do trabalho (sexual, clânica, das diversas categorias de sacerdotes),

corrige o que a proibição de misturar apresentava de absoluto. A estrutura mítica essencialmente simbólica, — a estrutura social, da complementaridade dos encargos sacerdotais, — a estrutura mental, enfim, tudo constitui uma mesma realidade em jôgo.

Epistemologia africana e sociologia do conhecimento

É verdade que tais operações são operações concretas, tendo por objeto elementos cósmicos ou sociais, e que nossos conceitos lógicos têm por objeto somente elementos abstratos, relacionados por meio de operações imaginárias. Bachelard colocou devidamente em relêvo a oposição de nosso racionalismo com tudo o que a ciência arrastava consigo, no início, de imagens astrológicas ou de alquimia²⁰.

O que não impede que o pensamento yoruba, tal qual se desprende dos ritos do *candomblé* e das representações coletivas dos membros do culto, forneça modelos de operações mentais, os quais são utilizados para — se nos permitem a expressão — “domesticar” os fatos novos decorrentes da mudança de meio, e não ainda inseridos na rêde das construções míticas.

Há, pois, ao mesmo tempo identidade e diferenciação entre nosso pensamento e o dos africanos da Bahia. A epistemologia nos remete, pois, para a sociologia do conhecimento, onde encontramos novamente Piaget. Para êste, o engano de Comte e de Durkheim foi não terem visto na Razão senão um conjunto de comunicações, de discursos, de conceitos, quando ela é em primeiro lugar um sistema de operações.

(20) G. BACHELARD, *Le Rationalisme appliqué* (Paris, 1949) e *Matérialisme Rationnel* (Paris, 1953).

Durkheim mostrou com efeito que há representações coletivas, mas é preciso desembaraçarmo-nos delas para atingir o plano do pensamento lógico; as classificações primitivas são “sociomórficas”, assim como o mundo mental da criança é egocêntrico. Sociomorfismo primitivo que estaria na origem não da Razão, mas das ideologias (e em nossos dias as classes sociais substituíram as divisões tribais). Pretenderá dizer Piaget que a sociologia do conhecimento se situa simplesmente ao nível dêste sociomorfismo primitivo ou moderno, mítico ou ideológico? Não, pois a passagem da ideologia à operação lógica obedece também a causas sociais, segue a evolução que vai das formas de coerção coletivas à cooperação intermental.

Seria possível retomar aqui a distinção de Tarde entre a lógica social e a lógica individual. A lógica social se caracteriza pela acumulação do capital de crenças, sejam elas religiosas, políticas ou ideológicas, promovendo-se o equilíbrio por meio da supressão dos conflitos, e esta supressão se dá através da eliminação das opiniões individuais ou das heresias. A lógica individual, ao contrário, coordenaria as crenças por meio da supressão das contradições internas. Todavia, e contrariamente à afirmação de Tarde, a sociologia do conhecimento não se detém diante da lógica individual como se esta fôsse um setor proibido. Pois os mecanismos intra-individuais não são mais do que a expressão, ou a interiorização, dos mecanismos interindividuais. O sociomorfismo está ligado à coerção do grupo sobre seus membros, a lógica operatória está ligada ao intercâmbio entre os indivíduos dentro do grupo²¹.

Não criticaremos esta oposição fundamental, a epistemologia que estudamos não é uma epistemologia de primitivos. No entanto, qual o sistema operatório não

(21) J. PIAGET, *o. c.*, págs. 187-272.

ligado a uma ideologia? E qual a sociedade que não constitui sistema de intercâmbios?

Pelo estudo dos *candomblés*, fomos em todo caso levados a ver na religião africana, tal qual se manteve na Bahia e no Brasil em geral, não apenas simples comunicações mas um conjunto de trocas, de cooperações. O *babalorixá* necessita do *babalaô*, do *Olosaim*, dos *Oge*. A iniciação de uma filha de santo exige, além do *babalorixá*, o adivinho que lerá nos búzios o nome da divindade, o coletor das ervas que irá buscá-las no mato, a “mãe pequena” que lhe dará os banhos. Todo ritual é manipulação de forças sagradas, mas não é qualquer um que pode se meter a manipular. Assim como a personalidade humana se forma gradualmente por meio da divinização, também as divindades não podem existir senão sob condição de receber alimentos, sangue, infusões de ervas, oferecidas pelos fiéis. Como os compartimentos da realidade, os diversos sacerdócios estão separados, mas são ao mesmo tempo complementares e interdependentes.

Não negamos, no entanto, a força constrangedora da tradição; porém em nossa sociedade a razão não age também no interior de uma tradição? E se a tradição não parece constrangedora é muito simplesmente porque estamos dentro dela. O africano da Bahia também não sente as coerções (só começa a senti-las na medida em que se separa de seu meio, em que aceita outros valores, quando se torna “marginal” em suma); mesmo o transe, aparecendo brutal, é tanto um apêlo quanto uma imposição, antes homenagem do que coerção.

Os mitos são representações coletivas, sem dúvida, e que possuem tôda a força constrangedora das tradições; mas constituem também mecanismos de operação lógica para apreender o real. Assim também os ritos, que além

disso estão ligados aos mitos, constituem métodos de manipulação da mesma realidade.

Nestas condições, a sociologia do conhecimento, ou pelo menos do conhecimento lógico, parece antes de mais nada consistir simplesmente no estudo dos diversos mecanismos operatórios do pensamento, desde os estudados por Pierre Janet: o ato de ajuntar, de pôr no cêsto, como o ato da distribuição e do pedaço de bôlo, ou o ato do barbante e da coordenação...²², — até os mecanismos operatórios que fornecem os modelos da ciência contemporânea: a balança ou a alavanca, as bolas de bilhar, a ordenação e a superposição dos objetos, mecanismos êstes encarados em suas relações com as variações do mundo dos valores, isto é, das tradições coletivas.

Há razão, pois, de se distinguir formas de conhecimento, místico ou racional, empírico ou conceptual, etc.²³, e é possível que, neste ou naquele tipo de sociedade, uma forma predomine sôbre a outra. O que não impede que cada qual tenha a sua história, e que cada qual dependa, portanto, da sociologia do conhecimento.

Raciocinando de acôrdo com Piaget, temos ainda que há necessidade de estudar a passagem do sociomorfismo para as ideologias, ou dos mecanismos operatórios míticos para os mecanismos operatórios ligados a uma economia de mercado, além de estudar a passagem do sociomorfismo para as ideologias. Como a consideração dêstes aspectos nos afasta demasiado do assunto que nos interessa, limitamo-nos a indicar a direção para onde se poderia orientar a pesquisa.

Para terminar, diremos sòmente que, no caso do *candomblé*, é a tradição mítica que fornece ao mesmo

(22) Dr. PIERRE JANET, *L'intelligence avant le langage* (Paris, 1936).

(23) Para a distinção entre espécies, formas e sistemas de conhecimento, ver G. GURVITCH, "Sociologie de la connaissance", in *L'Année Sociologique*, 3e série, I, (1940-48), págs. 482-3.

tempo os quadros dos mecanismos de pensamento, das operações do comportamento humano e, finalmente, das trocas sociais, enquanto em nossa sociedade é preciso inverter a ordem dos elementos, passar das trocas sociais para o comportamento, dêste para os mecanismos das operações lógicas, e finalmente para as ideologias.

Não é o nascimento do pensamento lógico que constitui a revolução contemporânea, e sim a morte da metafísica, ou pelo menos sua redução ao papel de simples serva dos interesses humanos.

GLOSSÁRIO

- Abébé** — leque de forma circular, atributo das deusas Oxun ou Yemanjá, segundo seja de latão ou branco, ou de acôrdo com os desenhos simbólicos que apresente.
- Adarrum** — toque especial de tambor, destinado a provocar — a forçar quase — a descida dos deuses.
- Adjikoni** — pedrinha usada na adivinhação.
- Adosu** — iniciados dos *Orixá*.
- Afoché** — procissão ritual de um *candomblé*, que durante o Carnaval vai se misturar com a festa popular.
- Agidavi** — vareta dos tambores.
- Ago** — vara ou bastão de Exú, que tem a virtude de transportá-lo de um lugar para outro muito afastado, em alguns segundos.
- Agôgô** — instrumento de música religiosa, composto de dois sininhos metálicos desiguais, que se bate com uma varinha igualmente de metal.
- Aiê** — festa do ano novo.
- Aja** — sininho de ferro, instrumento de música religiosa.
- Akoueo** — búzio simples ou duplo utilizado na adivinhação, conjuntamente com o *adjikoni*.
- Ala** — pano branco.
- Alabe** — chefe da música dos *candomblés*.
- Aliaché** — aposento em que se pratica o ritual da iniciação.
- Amalá** — oferenda alimentar (de Xangô).
- Amasi (n)** — banho de purificação (com ervas).
- Apetebi** — mulher do *babalô* que, em certas condições, tem direito a consultar a sorte.
- Ara-ourum** — alma das pessoas que morreram de morte violenta, ou dos assassinos.
- Ariaxe** — banho dos candidatos à iniciação (com ervas).
- Axé** — êste termo corresponde mais ou menos ao que os sociólogos chamam “mana” e é sempre empregado, não para designar uma força impessoal, mas para certas espécies de encarnação de forças (ervas, alicerces do *candomblé*, etc.).

- Axêxê** (ou candomblé funerário) — ritual celebrado depois da morte dos membros de uma seita para expulsar suas almas da terra.
- Axôgun** — sacerdote encarregado dos sacrifícios animais.
- Babalaô** — antigamente era o sacerdote encarregado do culto de Ifa; é hoje o adivinho.
- Babalorixá** (em português, “pai de santo”) — sacerdote encarregado da direção de um *candomblé*.
- Babalosaim** — sacerdote encarregado da colheita de ervas ou de fôlhas rituais.
- Babalotim** — boneca que é carregada na procissão do *afoché*.
- Babaogé** — sacerdote encarregado do culto dos mortos.
- Baiani** — 1) espécie de capacete enfeitado de búzios e com correias pendentes; 2) ídolo de Xangô; 3) um dos diversos Xangô.
- Bale** (câmara de) — parte do santuário destinado ao culto dos mortos (na região de Pernambuco).
- Bata** — tambor de uso religioso, binembrafone, de origem yoruba (ver a descrição em F. Ortiz, *Los instrumentos de la música afrocubana*, IV, cap. XVI).
- Bori** ou **obori** — cerimônia que consiste em “dar de comer à cabeça” e que comporta obrigatoriamente um sacrifício animal.
- Calunga** — 1) deusa do mar e também dos cemitérios (Angola); 2) boneca levada na procissão dos *Maracatu*.
- Camarinha** — pequeno aposento, nome português do *Altaché*.
- Candomblé** — 1) lugar em que se celebram as festas religiosas africanas; 2) conjunto de cerimônias religiosas africanas; 3) no sul do Brasil, designa qualquer dança ou festa de negros.
- Candomblé de caboclo** — seitas religiosas nas quais os fiéis, em lugar de receberem os deuses africanos, recebem espíritos de ameríndios (caboclos, na linguagem corrente).
- Caruru** — prato feito com quiabos, camarões secos e azeite de dendê.
- Casa da Mina** — seita religiosa de origem dahomeana, situada em S. Luís do Maranhão.
- Come** — sala que constitui o santuário da *Casa da Mina* e corresponde ao *pegí* dos *candomblés* da Bahia.
- Dagã** — a mais velha das duas filhas encarregadas do *padê de Exú* (não segundo a idade, mas de acôrdo com a data da iniciação).
- Despacho** — ver *padê* de Exú.

- Dobale** — saudação das filhas possuídas por *Orixá* femininos e que consiste em se deitar ao comprido no chão, apoiando-se nos quadris e nos antebraços, uma vez do lado direito, outra vez do lado esquerdo.
- Ebó** — 1) sacrifício oferecido aos deuses; 2) sortilégio.
- Ebômin** — filha de santo que completou sete anos de iniciação; segunda etapa, portanto, da hierarquia, depois da etapa de *yauô*.
- Edilogun** — consulta dos deuses por meio dos búzios.
- Efum** — desenhos feitos a giz na cabeça ou no corpo dos iniciados.
- Egun** ou **Egungun** — os mortos.
- Eho** — tabus; o termo utilizado nos *candomblés* bantos é *quizila*.
- Ekedy** — mulheres encarregadas de tratar das filhas de santo quando entram em transe.
- Emi** — alma.
- Eré** — 1) espírito inferior que acompanha as divindades e os homens; 2) tipo de transe infantil.
- Exú** — intermediário entre os homens e os deuses.
- Filha de santo** — as iniciadas, os membros das confrarias religiosas africanas.
- Gume** — nome dado ao terceiro, isto é, ao pátio interno da Casa da Mina.
- Ialorixá** (em português, “mãe de santo”) — sacerdotisa encarregada da direção de um *candomblé*.
- Idô** ou **yauô** — iniciada.
- Ifa** — deus do destino.
- Igba** — cabaça sagrada, representando o mundo.
- Ika** — saudação das pessoas que possuem *Orixá* masculino e que consiste em se atirar de barriga no chão.
- Ilé** — casa.
- Ilé-Orixá** — casa dos deuses.
- Ilé-Saim** — casa dos mortos.
- Ilu** — tamborzinhos.
- Irôko** — árvore sagrada (gameleira branca).
- Ita** — pedra dos deuses.
- Itú Aigé** — Terra da vida, isto é, África.
- Iya** — mãe.
- Iya-Bassê** — cozinha dos deuses.
- Iya Kêkêrê** — substituta de *ialorixá* (em português, “mãe pequena”, isto é, mãe que vem em segundo lugar).
- Iyalaxé** — encarregada dos *axé* do santuário.
- Iyanasso** — sacerdotisa encarregada do culto especial de Xangô.
- Iya Têbêbê** — encarregada de escolher os cânticos e de cantar os solos.
- Jibonam** — o mesmo que *Iya Kêkêrê*.
- Jurema** — bebida feita com a casca, as raízes ou os frutos

de uma mimosácea e que provoca perturbações no sistema nervoso (utilizada nas seitas de origem ameríndia).

Kélé (em português, “gravata de Orixá”) — colar que os iniciados usam pendente do pescoço, como sinal de sua submissão ao *babalorixá* ou à *ialorixá*.

Le — o menor dos três tambores rituais.

Legba — correspondente dahomeano de Exú.

Lôko — mesmo sentido que *Irôko* (seita dahomeana).

Lorogun — ritual de expulsão dos *Orixá* no início da Semana Santa. Em yoruba, *lorogun* significa disputa, batalha.

Mabaça — os gêmeos.

Maconha — narcótico do gênero do cânhamo, trazido pelos negros da África Ocidental (*Cannabis indica*).

Macumba — nome dado às seitas religiosas africanas ou cerimônias efetuadas por elas, nos Estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo e São Paulo.

Mangbá — sacerdotes de Xangô.

Maracatu — procissão ritual das seitas negras do Recife, que vem se misturar com o Carnaval nas ruas.

Ninfa — magia que consiste em se apoderar do espírito

de um vivo ou de um morto para torná-lo escravo e fazê-lo executar os piores malfícios.

Oba — rei; termo empregado para designar os ministros de Xangô.

Obe — faca.

Odu — sinal traçado pelo modo de cair o colar de Ifa ou os búzios com os quais se faz a adivinhação.

Ogan — protetores do *candomblé*.

Ogé — mesmo significado que *babaogê*.

Ojuoba — literalmente, ôlho de rei — título sacerdotal.

Olosaim — mesmo significado que *babalosaim*.

Oluwo (literalmente, “o vidente”) — sinônimo de *babalaô*.

Opelê (“colar de Ifa”) — instrumento usado na adivinhação.

Ori — cabeça, espírito. Ver *Bori*.

Oriki — cânticos de louvor.

Orixá — nome genérico das divindades, que são intermediárias entre *Olorun*, o deus supremo, e os mortais.

Oro — sociedade secreta dedicada ao culto da terra, à evocação dos mortos, por intermédio do berra-boi ou berrador, e que também desempenha funções políticas.

Osa — véu branco para revestir tambores, pedras divi-

- nas, e que as filhas de santo usam às vezes como écharpes.
- Ossaim** — divindade da vegetação.
- Ossé** — oferenda alimentar das filhas de santo a seus respectivos Orixá.
- Otum** — ministros supletivos dos *oba* (embora o termo *oba* seja mais frequentemente empregado para designar tanto uns quanto outros).
- Oxé** — machado duplo, insígnia de Xangô.
- Padê de Exú** — rito propiciatório que inaugura o ritual do *candomblé*.
- Panam** — cerimônia de venda das iniciadas.
- Paxorô** — bastão de cobre, insígnia de Oxalá.
- Pegí** — santuário do *candomblé*.
- Pegí-Gã** — *ogan* encarregado do *pegí* do *candomblé*.
- Pendoni ou podone** — *pegí* da Casa das Minas.
- Poteau-mitan** — nome dado ao poste central no culto dos *Vodu* do Haiti.
- Rum** — o tambor maior.
- Rumpi** — o tambor médio.
- Rungébé** — colar feito de contas negras.
- Santo bruto** — êxtase de caráter violento, anterior à iniciação.
- Sidagã** — a mais jovem das duas encarregadas do *padê* de Exú.
- Sundidé** — banho de sangue; parte do ritual de iniciação.
- Telebe** (ou cântico do couro) — cântico de castigo, que tem por finalidade criar êxtases violentos nos culpados de alguma violação de tabu ou de qualquer falta de respeito.
- Terreiro** — lugar do *candomblé*.
- Tobosa** — espíritos infantis (*Casa das Minas*).
- Tokhueni** — divindades que servem de intermediários entre os *Vodu* e os seres humanos.
- Umbanda** — 1) sacerdotes das seitas bantos; 2) religião banto; 3) forma africana de espiritismo.
- Unló** (cânticos de) — cânticos que terminam o *candomblé* e fazem partir as divindades.
- Vêvê** — desenhos feitos com farinha e destinados a chamar os deuses (Haiti).
- Vodu** (n) — 1) divindades fans e dahomeanas; 2) nome dado às filhas de santo nas seitas dahomeanas da Bahia, juntamente com o de *vodunsi*.
- Vuã** — o seio de Olorun, a divindade suprema.
- Wessa** — sacerdote de seitas africanas, que desempenharam outrora papel importante, mas cujos postos parece

que hoje não têm sido regularmente ocupados.

Xangô — 1) nome do deus da tempestade; 2) termo usado para designar os *candomblés* de Pernambuco e de Alagoas.

Xaôró — bracelete ornamentado de guizos que se usa no tornozelo.

Xaxara — vassoura de palha, atributo do deus da varíola (Omolu).

Xerê — guizo de Xangô.

Xinxin (de galinha) — preparação da galinha com mólho de azeite de dendê e outros condimentos, alimento da deusa do amor, Oxun.

Xiré — ordem em que são cantados os cânticos nas grandes festas dos *candomblé*.

Yaba — jovens que lavaram seus colares mas ainda não foram iniciadas.

Yaô ou **yauô** (*yawo*) — espôsa dos deuses, isto é, iniciadas.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Júlio Filho, "A influência negra na religião brasileira", *Problemas*, I, N.º 5 (São Paulo, 1938), págs. 28-35.
- ALVARENGA, Oneyda, *Arquivo Folclórico da Discoteca Municipal, I; Melodias registradas por meios não mecânicos* (São Paulo, 1946), 480 págs.
- *Arquivo Folclórico da Discoteca Municipal, II: Catálogo ilustrado do Museu Folclórico* (São Paulo, 1950), XVIII + 295 págs.
 - *Registros sonoros de Folclore Musical Brasileiro, I: Xangô* (São Paulo, Discoteca Pública Municipal, 1948), 149 págs.
 - *II: Tambor de Mina e de Crioulo* (São Paulo, Discoteca Pública Municipal, 1948), 93 págs.
 - *IV: Babassuê* (São Paulo, Discoteca Pública Municipal, 1950), 136 págs.
 - *Música Popular Brasileira* (Rio, 1950), 350 págs., 18 páginas de pranchas fotográficas.
- AMADO, Jorge, *Mar Morto*, romance (São Paulo, s. d.).
- ANDRADE, Mário de, "A Calunga dos Maracatús", *Estudos Afro-Brasileiros*, Prefácio de Roquette-Pinto (Rio, 1935), págs. 39-47.
- "Geografia religiosa do Brasil", *Publicações Médicas*, agosto de 1941, págs. 76-84.
- D'ASSIER, A., *Le Brésil contemporain* (Paris, 1867).
- BACHELARD, Gaston H., *La Psychanalyse du Feu* (Paris, 1938), 223 págs.
- *L'Eau et les Rêves* (Paris, 1942) 268 págs.
 - *L'Air et les Songes* (Paris, 1943), 307 págs.
 - *La Terre et les rêveries de la Volonté* (Paris, 1948), 414 págs.
 - *La Terre et les rêveries du repos* (Paris, 1948), 340 págs.
 - *Le Rationalisme appliqué* (Paris, 1949), 216 págs.
 - *Le Matérialisme rationnel* (Paris, 1953), 225 págs.
- BASCOM, William R., "The sociological Role of the Yoruba Cult Group", *American Anthropological Association, Memoir Series*, 46 (1944), 75 págs.

- “Social Status, Weak and Individual Differences among the Yoruba”, *American Anthropologist*, 53 (oct.-dec. 1951), págs. 480-505.
- “Two Forms of Afro-Cuban Divination”, *Selected Papers of the XXIXth Congress of Americanists* (Chicago, 1952), págs. 169-179.

BASTIDE, Roger, *Les Problèmes de la vie mystique* (Paris, 2e ed. 1948), 214 págs.

- *Eléments de Sociologie religieuse* (Paris, 2e ed. 1947), 204 págs.
- “Etat actuel des études afro-brésiliennes”, *Revue Internationale de Sociologie*, janvier-février 1939, págs. 77-89.
- “Ensaio de Metodologia afro-brasileira, O Método lingüístico”, *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, LIX (São Paulo, 1939), págs. 17-32.
- “Estudos afro-brasileiros”, *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, XCVIII (set.-out. 1944), págs. 81-103.
- *Estudos Afro-brasileiros, 1.ª Série, Boletim LIX da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de S. Paulo* (S. Paulo, 1946), 128 págs.
- “Introduction à l'étude de quelques complexes afro-brésiliens”, prefácio de Louis Mars, *Bulletin du Bureau d'Ethnologie*, II (Port-au-Prince, Haïti, 1948), 41 págs.
- “Structures sociales et religions afro-brésiliennes”, *Renaissance, revue de l'Ecole libre des Hautes Etudes de New-York*, II e III (1945), págs. 13-29.
- *Imagens do Nordeste místico em branco e preto* (Rio, 1945), 247 págs.
- “Etudes afro-brésiliennes, étude bibliographique: 1939-1944”, *Bulletin des Etudes Portugaises et de L'Institut français au Portugal*, Nlle Série, X (1945), págs. 213-232.
- “Dans les Amériques Noires: Afrique ou Europe?”, *Annales, Economies-Sociétés-Civilisations*, 1948, págs. 17-34 (reproduzido no *Cahier des Annales*).
- “Ensaio duma Estética Afro-Brasileira”, *Estado de São Paulo*, 1948, 27 novembro, 4 dezembro, 10 dezembro, 22 dezembro 1949, 4 janeiro 1950.
- *Introduction à l'étude des interpénétrations des civilisations* (Paris, mimeografado, 1949), 79 págs.
- “Medicina e Magia nos candomblés”, *Boletim Bibliográfico*, XVI (S. Paulo, 1950), págs. 7-34.
- “A Cozinha dos Deuses”, *Cultura e Alimentação*, I (março 1950), págs. 30-31.

- “O segrêdo das hervas”, *Cadernos da Bahia*, abril, 1950, pág. 1.
 - “Le batuque de Pôrto-Alegre”, *Selected Papers of the XXIXth Congress of Americanists* (Chicago, 1952), págs. 195-206.
 - “Psicanálise da Matéria”, *Anhembí*, II, 19 (vol. VII), (S. Paulo, 1952), págs. 19-32.
 - “Le Château Intérieur de l’Homme noir”, *Eventail de l’Histoire Vivante, Hommage à M. Lucien Febvre*, I (1953), págs. 255-260.
 - *Estudos Afro-Brasileiros*, 3.^a Série, *Boletim 154 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de S. Paulo* (S. Paulo, 1953), 104 págs.
 - “Contribution à l’étude de la participation”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XIV (1953), págs. 130-40.
 - (Em colaboração com P. Verger), “Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador, Bahia”, *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, VII (S. Paulo, 1953), págs. 357-380.
- BAUMANN, H. e WESTERMANN, D., *Les Peuples et les Civilisations de l’Afrique*, seguido de: *Les langues et l’éducation*, trad. fr. de L. Homburger, prefácio de Th. Monod (Paris, 1948), 605 págs.
- BEIER, H. U., “Le sens historique et le sens psychologique du mythe Yoruba”, *Présence Africaine*, VIII (1956), págs. 125-132.
- BEZERRA, Felte, “Um Xangô de Aracaju”, *Sociologia*, X (S. Paulo, s. d.), págs. 266-271.
- BIOLAKU, S. O., “Les mythes et la tradition orale”, *Présence Africaine*, VIII (1956), págs. 120-125.
- BRANDÃO, Darwin, *A Cozinha Bahiana* (Bahia, 1948), 71 págs.
- BRAZIL, Etienne Ignace, “Le fétichisme des Nègres du Brésil”, *Anthropos*, III (Vienne, 1908), págs. 881-904 (trad. port., *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, LXXIV, 1911).
- CABRERA, Lydia, “Eggüe o vichici Finda”, *Revista Bimestre Cubana*, LX, n.º 1, 2 e 3 (1947), págs. 47-120.
- *El Monte, Igbo Finda, Ewe Orisha, Vititinfinda* (La Habana, Cuba, 1954), 573 págs.
- CAILLOIS, Roger, *L’homme et le sacré* (Paris, 1939), XI + 148 págs.
- CALAME-GRIAULE, G., “Esotérisme et fabulation au Soudan”, *Bulletin de l’Institut français d’Afrique Noire*, Série B: Sciences Humaines, XVI, 3-4 (1954), págs. 307-32.

- CÂMARA CASCUDO, Luís da, *Meleagro, Biblioteca de Etnografia e de Folclore* (Rio de Janeiro, 1951), 196 págs.
- *Dicionário de Folclore Brasileiro* (Rio, 1954), XIII + 660 págs.
- CAMPOS, Juvenal Silva, “Costumes e crenças dos Afro-Bahianos”, *Sociologia*, XI (S. Paulo, 1949), págs. 433-449.
- CARNEIRO, Édison, *Religiões Negras, notas de etnografia religiosa, Biblioteca de Divulgação Científica*, VII, *Civilização Brasileira* (Rio, 1936), 506 págs.
- “Xangô”, in: G. Freyre e outros, *Novos Estudos Afro-Brasileiros, Biblioteca de Divulgação Científica*, IX, *Civilização Brasileira* (Rio, 1937), págs. 141-145.
- *Negros Bantus, Biblioteca de Divulgação Científica*, XIV, *Civilização Brasileira* (Rio, 1937), 190 págs.
- “Omolu”, *Boletim d’Ariel*, 7 (1937), pág. 210.
- “Condição social e econômica das filhas de santo”, *Problemas*, II (S. Paulo, 1938), págs. 19-21.
- “Candomblés da Bahia”, *Boletim do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio*, IX, págs. 269-282.
- “Mães de Santo”, *Provincia de São Pedro*, II (Rio, 1939), págs. 51-3.
- “Uma revisão na ethnographia religiosa afro-brasileira”, in: Vários Autores, *O Negro no Brasil, Biblioteca de Divulgação Científica*, XX, *Civilização Brasileira* (Rio, 1940), págs. 61-8.
- “O médico dos pobres”, *ibid.*, págs. 203-7.
- “Linhas gerais da Casa de Candomblé”, *Revista do Arquivo Municipal*, LXXI (S. Paulo, 1940), págs. 129-140.
- “Candomblés da Bahia”, *ibid.*, LXXXIV (S. Paulo, 1942), págs. 127-37.
- “Vocabulários negros da Bahia”, *ibid.*, XCIX (S. Paulo, 1944), págs. 45-62.
- *Candomblés da Bahia, Publicações do Museu do Estado*, 8 (Bahia, 1948), 141 págs.
- *Antologia do Negro Brasileiro* (Rio, 1950), XIX + 432 págs.
- CARNEIRO, Souza, *Mitos Africanos no Brasil* (S. Paulo, 1937), 506 págs. (livro que não pode ser utilizado devido às tendências mitomaníacas do autor).
- CASTELNAU, Francis de, *Renseignements sur l’Afrique Centrale et sur une nation d’hommes à queue qui s’y trouverait, d’après le rapport des nègres du Soudan, esclaves à Bahia* (Paris, 1856), 64 págs.
- CAVALCANTI, Bortes, e Lima, DENICE C., “Investigações sobre as religiões no Recife”, *Arquivos da Assistência a Psicopatas de Pernambuco*, abril 1932.

- CAVALCANTI, Pedro, "As seitas africanas do Recife", *Estudos Afro-Brasileiros* (Rio, 1935), págs. 243-257.
- CLOUZOT, Henri-Georges, *Le Cheval des Dieux* (Paris, 1951), 239 págs.
- CORRÊA, Magalhães, *O Sertão Carioca* (Rio, 1936), 478 págs.
- COSTA EDUARDO, Octavio da, "Three-Way Religious Acculturation in a North Brazilian City", *Afroamerica, Journal de l'Institut International d'Etudes Afroaméricaines, Fondo de Cultura Economica*, II (México, 1946), págs. 81-90.
- *The Negro in Northern Brazil, a study in acculturation, Monographs of the American Ethnological Society*, XV (New-York, s. d.), VIII + 131 págs.
- COUTO-FERRAZ, Aydano de, Compte-rendu du livre de Arthur Ramos, "As culturas Negras no Novo Mundo", *Boletim d'Ariel*, 8 (1938) (algumas informações suplementares sôbre os candomblés da Bahia).
- "Volta à África", *Revista do Arquivo Municipal*, LIV (São Paulo, 1939), págs. 175-8.
- "Vestígios de um culto dahomeano no Brasil", *ibid.*, LXXVI (1941), págs. 271-4.
- CUNHA, Ovídio da, *Directrizes da Anthropogeographia Brasileira* (Rio, 1935), 247 págs.
- CUNHA, Narciso Soares da, *De Von Martius aos ervanários da Bahia*, prefácio de A. L. Costa (Bahia, 1941), 53 págs.
- DENNET, R. E., *Nigerian Studies, or the Religious and Political System of the Yoruba* (London, 1910), XVIII + 235 págs.
- DIETERLEN, Germaine, *Essai sur la religion Bambara*, Prefácio de M. Griaule, *Bibliothèque de Sociologie Contemporaine* (Paris, 1951), XX + 240 págs.
- DUARTE, Albelardo, "Sobrevivências do culto da Serpente (Danh-Gbi) nas Alagoas", e "Sôbre o panteão afro-brasileiro", *Revista do Instituto Histórico de Alagoas*, XXVI, 1948-49-50 (Maceió, Alagoas, 1952), págs. 60-67 e 68-79.
- DORSAINVIL, J. C., *Vodou et Névrose* (Port-au-Prince, Haïti, 1931), 177 págs.
- DURKHEIM e MAUSS, "Formes primitives de classifications", *Année Sociologique*, VI (Paris, 1901-1902), págs. 1-72.
- ELLIS, A. B., *The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa* (London, 1894), VII + 402 págs. e mapa.
- Estatutos da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia* (Bahia, 1938), 23 págs.

Estatutos da Federação Bahiana do Culto Afro-brasileiro (Bahia, 1948), 16 págs.

- FARROW, Stephen S., *Faith, Fancies and Fetich, or Yoruba Paganism* (London, 1926).
- FERNANDES, Gonçalves, "Investigações sôbre cultos negros fetichistas do Recife", *Arquivos da Assistência a Psicopatas de Pernambuco*, V, 1 e 2 (1935), págs. 87-132.
- *Xangôs do Nordeste*, *Biblioteca de Divulgação Científica*, IX, *Civilização Brasileira* (Rio, 1937), 352 págs.
- *O Folclore mágico do Nordeste*, *Biblioteca de Divulgação Científica*, XVIII, *Civilização Brasileira* (Rio, 1938), 179 págs.
- *O sincretismo religioso no Brasil*, *Estudos Nacionais*, I (Guaira, Curitiba, 1941), 155 págs.
- FERRERA, Ascenso, "O Maracatu", *Arquivos*, I, 2 (nov. 1942), págs. 151-163.
- FRAZIER, E. Fr., "The Negro Family in Bahia", *American Sociological Review*, VII, 4 (1942), págs. 465-478.
- FROBENIUS, Leo, *Histoire de la Civilisation Africaine*, trad. fr. (Paris, 1936), 369 págs. CLXX pranchas.
- *Mythologie de l'Atlantide*, trad. fr. do Dr. F. Gidon, prefácio de D. P. de Pedrals (Paris, 1949), 260 págs.
- FRIKEL, Protasius, "Die Seelenlehre des Gêge und Nagô", *Santo Antonio, Provinzzetschrift der Franziskaner in Nordbrasilien*, 18-19 (Bahia, 1940-1941), págs. 192-212.
- GRIAULE, Marcel, *Dieu d'Eau, Entretiens avec Ogtenmell* (Paris, 1948), 270 págs.
- "Esotérisme et fabulation au Soudan", *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, XVI B, 3-4, págs. 307-321.
- GUIMARÃES, Reginaldo, "Notas sôbre o culto de Oxalá", *Revista Acadêmica*, 17 (Rio, 1936), págs. 14-15.
- "A divinização da Música negro-brasileira", *Seiva*, I, 4 (Bahia, 1939), págs. 10-11.
- "Contribuições bantus para o sincretismo fetichista" in: Vários Autores, *O Negro no Brasil*, págs. 129, 137.
- GUIMARÃES, Ruth, *Os filhos do Mêdo* (Rio, 1950), 231 págs.
- GURVITCH, Georges, *La vocation actuelle de la sociologie* (Paris, 1950), VIII + 607 págs.
- HERSKOVITS, Melville J., *Dahomey, an ancien West African Kingdom*, 2 vols. (New-York, 1938), XXI + 402 págs. e XIV + 407 págs. (101 pl.).

- “Deuses africanos e santos católicos nas crenças do Negro do Novo Mundo”, in: Vários Autores, *O Negro no Brasil*, págs. 19-29.
 - *The Myth of the Negro Past* (New York, 1941), XIV + 374 págs.
 - (Em colaboração com Herskovits, Frances), “The Negroes in Brazil”, *The Yale Review*, XXXII, 2 (New Haven, Conn., 1942), págs. 262-279.
 - “The Negro in Bahia, Brazil, a problem in Method”, *American Sociological Review*, VIII, 4 (1943), págs. 394-404.
 - *Pesquisas Etnológicas na Bahia, Publicações do Museu da Bahia* (Bahia, 1943), IV + 30 págs.
 - “The Southernmost Outpost of New World Africanism”, *American Anthropologist*, 45, 4 (1943), págs. 495-510 (trad. port. sob o título de: “Os pontos mais meridionais dos Africanismos do Novo Mundo”, *Revista do Arquivo Municipal*, IX (S. Paulo, 1944), págs. 81-99).
 - “Drums and Drummers in Afro-Brasílian Cult Life”, *The Musical Quarterly*, XXX, 4 (1944), págs. 477-492 (trad. port. sob o título de: “Tambores e tamborileiros no culto afro-brasileiro”, *Boletim Latino Americano de Música*, VI, Rio, 1946, págs. 92-112).
 - “Problem, Method and Theory in Afroamerican Studies”, *Afroamerica, Fondo da Cultura Economica*, I, 1 e 2 (México, 1945), págs. 5-24.
 - “The Contribution of Afroamerican Studies to Africanist Research”, *American Anthropologist*, 50, N.º 1 (1948), págs. 1-10.
 - (Em colaboração com Herskovits, Frances), *Trinidad Village* (New-York, 1947), VIII + 351 págs.
 - (Em colaboração com Waterman, R. A.), “Musica de culto afrobahiana”, *Revista de Estudios Musicales*, I, 2 (Mendoza, 1949), págs. 65-127.
 - “Some psychological implications of Afroamerican Studies”, *Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists*, págs. 152-60.
- HUBERT, HENRI, MAUSS e MARCEL, *Mélange d'Histoire des Religions* (Paris, 1909), XLII + 236 págs.
- JOHNSON, Rev. S., *The History of the Yoruba* (London, 1921), IV + 684 págs. e mapa.
- KOCKMEYER, Fr. Thomas, “Candomblé” *Santo Antonio*, 14, 1 (1936), págs. 25-36; 14, 2 (1936), págs. 123-139.

- LAMARTINIÈRE Honorat, Michel, *Les danses folkloriques haïtiennes, Publications du Bureau d'Ethnologie de la République de Haïti*, Série II, N.º 11 (Port-au-Prince, Haïti, 1955), 155 págs.
- LANDES, Ruth, "Fetish Worship in Brazil", *The Journal of American Folklore*, 53 (1940), págs. 261-270.
— *The City of Women* (New-York, 1947), 290 págs.
- LIMA, José, *Folklore Baiano, três ensaios* (Bahia, s. d.), 136 págs. (2.ª ed. com o título de: *A festa de Egun*, Bahia, 1952, 66 págs.
- LIMA, Theogenes de, "Xangôs da Amazônia", *Fôlha da Noite* (21 janeiro 1938).
- LIMA, Vicente, *Xangô* (Recife, 1937), 77 págs.
- LOPES, Edmundo Correia, "Vestígios de África no Brasil", *O Mundo Português*, 63 (1939), págs. 109-129.
— "O "Kpoli" da Mãe Andresa", *ibid.*, 99 (1942), págs. 139-144.
— "Exéquias no "Bôgum" do Salvador", *ibid.*, 109 (1943), págs. 559-567.
— "A propósito de "A casa das Minas"", *Atlântico, revista luso-brasileira*, nova série, 5 (Lisboa, s. d.), págs. 78-82.
— "O pessoal gêge", *Revista do Brasil*, N. S. (Rio, 1940), págs. 44-47.
— "Branco e Negro, uma lenda medieval e um mytho de Iemanjá", *ibid.*, (Rio, 1940), págs. 43-46.
— "Algo de novo sôbre a introdução dos Nagôs no Brasil", *ibid.*, 44 (1942), págs. 35-39.
— "Candomblé", *Santo Antonio*, 15, 1 (Bahia, 1937), págs. 15-29.
- MAC DOWELL, Álvaro, "O Candomblé da Bahia", *A Máscara*, XI, 5 (1957), págs. 15-29.
- MACHADO FILHO, Aires de, "O Negro e o Garimpo em Minas Gerais", *Revista do Arquivo Municipal*, LX (S. Paulo, 1939), págs. 97-122; LXI (S. Paulo, 1939), págs. 259-284; LXII (S. Paulo, 1939), págs. 317-356; LXIII (S. Paulo, 1940), págs. 271-298.
- MARCELIN, Milo, *Mythologie Vodou, rite arada*, I, prefácio de F. Morisseau-Leroy, (Port-au-Price, Haïti, 1949), 137 págs.; II (Port-au-Price, Haïti, 1950), 201 págs.
- MARQUES, Xavier, "Tradições religiosas da Bahia", *A Tarde* (Bahia, 19 janeiro 1929).
- MARS, Jean Price, "Culte des Marassas", *Afroamerica*, I, 1 e 2 (México, 1945), págs. 41-49.

- MARS, Louis, *La crise de possession dans le Vaudou, essai de psychiatrie comparée*, com um prefácio de G. Devereux (Port-au-Prince, Haïti, 1946), XV + 105 págs.
- “Nouvelle contribution à l'étude de la crise de possession”, *Psyche*, 60 (1951), págs. 640-669.
- MARTINIANO DO BONFIM, “Os Ministros de Xangô”, in: Vários Autores, *O Negro no Brasil*, págs. 233-6.
- MAUPOIL, Bernard, *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves, Institut d'Ethnologie, Travaux et Mémoires*, XLII (Paris, 1943), XXVII + 690 págs.
- MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie* (Paris, 1950), prefácio de C. Levi-Strauss, LII + 389 págs.
- MAXIMILIEN, Louis, *Le Vodou Haïtien, Rites Rada-Canzo*, prefácio do Dr. P. Mabille (Port-au-Prince, Haïti, s. d.), XXVIII + 225 págs.
- MEDEIROS, José, “A purificação pelo sangue”, *O Cruzeiro* (Rio, 15-12-1951), págs. 26-77 e 104.
- MENDONÇA, Renato, *A influência africana no Português do Brasil* (S. Paulo, 1935), 285 págs.
- METRAUX, Alfred, “The concept of soul in Haitian Vodou”, *Southern Journal of Anthropology*, 2 (1946), págs. 84-92.
- “Divinités et cultes vodou dans la vallée de Marbial, Haïti”, *Zaire*, 7 (1954), págs. 675-707.
- NABEJI, Ogosse, *Xangô*, prefácio de João da Goméia (Rio, 1949), 29 págs.
- ORTIZ, Fernando, *Hampa Afro-Cubana, Los Negros Brujos*, Prólogo de Lombroso, 2.^a ed. (Madrid, 1917), 432 págs.
- *La Africana de la Música Folklorica de Cuba, Publicaciones del Ministerio de Educacion* (Habana, Cuba, 1950), XVI + 437 págs.
- *Los Bailes y el Teatro de los Negros en el Folklore de Cuba, ibid.*, (1951), XVI + 466 págs.
- *Los Instrumentos de la Musica Afro-cubana*, I, *ibid.* (1952), 306 págs.; II, *ibid.* (1952), 344 págs.; III, *ibid.* (1952), 472 págs.; IV, *ibid.* (1954), 452 págs.; V, *ibid.* (1955), 295 págs.
- OSÓRIO, Ubaldo, *A ilha de Itaparica*, 2.^a ed. (Bahia, 1942), X + 161 págs.
- PARRINDER, Geoffroy, *La Religion en Afrique Occidentale*, trad. fr. de J. Marty, prefácio do Rev. E. Smith (Paris, 1950), 229 págs.

- PEIXOTO, Afrânio, *Breviário da Bahia* (Rio, 1945), 358 págs.
- PEREIRA, Nunes, *A Casa das Minas, contribuição ao estudo das sobrevivências daomeianas no Brasil*, introdução de A. Ramos, *Publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia*, I (Rio de Janeiro, 1947), 67 págs.
- PIERSON, Donald, *O Candomblé da Bahia* (Guaira, Curitiba, 1942), 65 págs.
 — *Negroes in Brazil, a study of Race Contact at Bahia* (Chicago, 1944), XXI + 392 págs (trad. port. com o título de: *Branços e Pretos na Bahia*, S. Paulo, 1945, 486 págs.
- QUERINO, Manuel, *Costumes Africanos no Brasil*, *Biblioteca de Divulgação Científica*, XV, *Civilização Brasileira* (Rio, 1938), 351 págs., (trata-se de uma coleção dos principais estudos de M. Querino, publicada muito tempo após sua morte).
- RADCLIFFE-BROWN e FORDE, *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, trad. franc. (Paris, 1953), VIII + 528 págs.
- RAFFAUF, P. Ildefonso, "Candomblé", *Santo Antônio*, 15, 2 (1937), págs. 62-70; 16, 1 (1938), págs. 10-19 (o segundo artigo, com o nome abreviado, P. Ildefonso).
- RAMOS, Arthur, "Os horizontes mythicos do Negro da Bahia", *Archivos do Instituto Nina Rodrigues*, I, 1 (1932).
 — "Os mythos de Xangô e sua degradação no Brasil", *Estudos Afro-Brasileiros* (Rio, 1935), págs. 49-54.
 — *O Negro Brasileiro, Ethnografia religiosa*, 2.^a ed. (S. Paulo, 1940), 434 págs.
 — *O Folklore Negro do Brasil, Biblioteca de Divulgação Científica*, IV. *Civilização Brasileira* (Rio, 1935), 279 págs.
 — *As Culturas Negras no Novo Mundo*, 2.^a ed. (S. Paulo, 1946), 373 págs.
 — *A Aculturação negra no Brasil* (S. Paulo, 1942), 380 págs.
 — *Introdução a Antropologia Brasileira*, I: *As Culturas não-européias* (Rio, 1943), 540 págs.
 — "Arte Negra no Brasil", *Cultura*, I, 2 (Rio, 1949), págs. 189-212.
- RAYMUNDO, Jacques, "Ohum êniadúdu", in: G. Freyre e outros, *Novos Estudos Afro-Brasileiros*, págs. 249-56.
 — *O Negro Brasileiro e outros escritos*, *Record* (Rio, 1936), 189 págs.
- RIBEIRO, René, "O indivíduo e os cultos afro-brasileiros do Recife", *Sociologia*, XIII, 3 (S. Paulo, 1951), págs. 195-208; XIII, 4 (1951), págs. 325-340.

- “Pai Rosende faz uma Ialorixá”, *O Cruzeiro* (Rio, 19 nov. 1949), págs. 51-4.
- *Cultos Afrobrasileiros do Recife, Um estudo de ajustamento social*, N.º especial do *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco* (Recife, 1952), 150 págs.
- “Significado dos Estudos Afro-Brasileiros”, *Revista do Instituto Histórico de Alagoas*, XXVI, 1948 a 1950 (1952), págs. 7-16.
- RIO, João do (Paulo Barreto), *As Religiões no Rio*, nova ed. (Rio, 1951), 214 págs.
- “O tatuagem no Rio”, *Kosmos* (Rio, 1904).
- “O Natal dos Africanos”, *Kosmos* (Rio, 1904).
- RODRIGUES, Nina, *L'Animisme fétichiste des Nègres de Bahia* (Bahia, 1900), (trad. port. com o título de: *O Animismo Fetichista dos Nêgros Bahianos*, prefácio de A. Ramos, *Biblioteca de Divulgação Científica*, II, *Civilização Brasileira*, (Rio, 1935, 201 págs.).
- *Os Africanos no Brasil*, 2.ª ed. (S. Paulo, 1935), 409 págs. Tendo a morte interrompido N. Rodrigues no preparo desta obra, Homero Pires a reconstituiu com os artigos publicados pelo autor antes de seu passamento).
- ROSENFELD, Anatol H., “Macumba”, *Staden-Jahrbuch*, III (S. Paulo, 1955), págs. 125-140 (não se trata, apesar do título, de Macumba, mas do *candomblé* da Bahia).
- SENNA, Nelson de, *Africanos no Brasil* (Belo-Horizonte, 1938), 305 págs.
- SOLANKE, Ladipô, “A concepção de Deus entre os negros yôrubas”, in: Vários Autores, *O Negro no Brasil*, págs. 239-243.
- SOMMER, Cecílio, “Música e dança no Candomblé”, *Santo Antônio, Revista dos Franciscanos do Nordeste*, XX (Bahia, 1942), págs. 24-30.
- TAVARES, Odorico, *Bahia, Imagens da terra e do povo* (Rio, 1951), 291 págs.
- TAVARES, Cláudio T., “20 horas de Candomblé”, *A Garota*, I, 2 (Cidade do Salvador, 1947), págs. 1-23.
- TOURINHO, Eduardo, *Alma e Corpo da Bahia*, 2.ª ed. (Rio, 1953), 362 págs.
- VALLE, Flausino Rodrigues, *Elementos de Folklore musical brasileiro* (S. Paulo, 1936), 165 págs.
- VAN DER LEEUW, G., *L'homme primitif et la religion* (Paris, 1940), 321 págs.

- VERGER, Pierre, *Orixás, Coleção Recôncavo*, n.º 10 (Cidade do Salvador, 1951), 30 págs.
- *Dieux d'Afrique*, prefácios de Th. Monod, R. Bastide e P. Hartmann (Paris, 1955), 192 págs.
 - “Rôle joué par l'état d'hébétude au cours de l'initiation des novices aux cultes des Orisha et Vodun”, *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, XVI, 3-4 (1954), págs. 322-340.
 - “Première cérémonie d'initiation au culte des Orishas Nago à Bahia au Brésil”, *Revista de Museu Paulista*, Nova Série, IX (S. Paulo, 1955), págs. 269-291.
 - *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, la baie de tous les saints, au Brésil, et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, Mémoire 51 de l'Institut Français de l'Afrique Noire, Dakar, 1957, 609 págs. 1 carta e 159 pranchas fora do texto.
- VIANNA FILHO, Luís, *O Negro na Bahia*, prefácio de G. Freyre, *Col. Documentos Brasileiros*, 55 (Rio, 1946), 167 págs.
- VIANNA, Sodrê, *Caderno de Xangô (50 receitas da cosinha baiana)* (Bahia, s. d.), 92 págs.
- VIDAL, Ademar, “Costumes e práticas do Negro”, in: Vários Autores, *O Negro no Brasil*, págs. 33-58.
- WALLIS, W. D., *Religion in Primitive Society* (New York, 1939), IX + 338 págs. e pranchas.