UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MUSEU NACIONAL

CONTRIBUIÇÃO AO ESTUDO DA COSMOLOGIA E DO RITUAL ENTRE OS JÊJE NO BRASIL: BAHIA E MARANHÃO.

Tese submetida ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do Grau de Doutor em Antropologia.

HIPPOLYTE BRICE SOGBOSSI

RIO DE JANEIRO

2004

CONTRIBUIÇÃO AO ESTUDO DA COSMOLOGIA E DO RITUAL ENTRE OS JÊJE NO BRASIL: BAHIA E MARANHÃO.

HIPPOLYTE BRICE SOGBOSSI

Tese submetida ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do Grau de Doutor em Antropologia

Aprovada por:

Profa. Dra. Giralda Seyferth – Orientadora

Prof. Dr. Gilberto C. Alves Velho

Prof. Dr. Antônio Carlos de Souza Lima

Profa. Dra. Yvonne Maggie

Profa. Dra. Claude Lépine

Rio de Janeiro

Fevereiro de 2004

SOGBOSSI, Hippolyte Brice

Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os Jêje no Brasil: Bahia e Maranhão / Hippolyte Brice Sogbossi. Rio de Janeiro: PPGAS / MN / UFRJ, 2004.

322 p .il.

Tese - Museu Nacional, PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1-Antropologia das Populações Afro-americanas. 2.Antropologia da Religião. 3. Cultos Afro-Brasileiros. 4. Antropologia Lingüística. 5. Etnicidade. 6. Oralidade.

DEDICATÓRIA

A Sogbossi Coovi Joseph (*in memoriam*) que, com muito orgulho dizia de seus filhos: “Não construí edificio nenhum, meus edifícios são vocês meus filhos”, e que faleceu repentinamente nos ensinando ainda muitas coisas. Lindön na nyö nu we!

Ao Roberto (*in memoriam*) meu outro pai em terra Aguda, precisamente Ogã Hunsö do Hunkpamè Ayonu Huntölöji, cuja confiança a amizade me levaram ao Bairro paulistano de Ipiranga. Lindön na nyö nu we!

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES) do Ministério de Relações Exteriores do Brasil, que me concedeu bolsas de mestrado e de doutorado através do Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação (PEC?PG), e sem o qual meus sonhos de estudar Antropologia Social não se tivessem realizado.

Em segundo lugar, à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sem o apoio do qual a bolsa não teria sido outorgada, assim como a todos os professores e outros funcionários do Museu Nacional que, de uma maneira ou outra, contribuíram à realização do trabalho. Merecem destaque os professores Antônio Carlos de Souza Lima e Marcio Goldman por ser os eficientes correspondentes nos meus trâmites desde o exterior.

Merece uma menção especial a professora Doutora Giralda Seyferth, que, apesar de suas ocupações sempre esteve disposta a me orientar e informar sobre diversas atividades acadêmicas sob a pressão do tempo ocidental.

Também agradeço a Fundação Ford que me outorgou, através do Centro de Estudos Afro-Asiáticos, uma ajuda financeira para realizar a pesquisa documental e de campo.

Os informantes de todos os cantos do mundo que contribuíram de uma forma ou outra também são agradecidos, tanto do Benin quanto de Cuba e do Brasil. Um agradecimento muito especial a Deni Prata Jardim de São Luís, no Maranhão, e Franquelina da Rocha de Cachoeira, na Bahia. Salanon de Mivèdè, Léon e Hondan não podem faltar nesta lista de informantes sem os quais este trabalho não teria sido realizado.

Manifesto a minha gratidão também a um número considerável de intelectuais e pesquisadores como Sergio e Mundicarmo Ferretti pelo apoio logístico em São Luís durante o período da pesquisa; Vivaldo da Costa Lima em Salvador, por ter colocado a sua biblioteca privada à minha disposição; Reginaldo Prandi e Kabenguele Munanga da Universidade de São Paulo, pelas discussões e sugestões sobre o tema; Luís Nicolau e Luís Dias Nascimento sobre as constantes discussões sobre o tema em Cachoeira e Salvador.

Agradeço também a Universidade Federal de Sergipe, em especial a Pró-Reitora de Graduação, Dra Lílian Monteiro de França, e o Pró- Reitor de Pós-Graduação, o Dr

Patrocínio Hora Alves, pelos apoios materiais na elaboração do trabalho (tanto com o vídeo

quanto com o texto da tese). A Gerente de Recursos Humanos a Profa Edinalva teve um apoio decisivo na conclusão da tese e no cumprimento do prazo. Os colegas do Departamento de Letras da mesma universidade, e meus alunos também merecem minha gratidão pela colaboração e apoio. A professora Martha Suzana, a pesar das suas ocupações, teve a paciência de revisar gratuitamente a metade deste trabalho, muito complicado e dispendioso para um aluno não luso-falante.

Um reconhecimento muito especial a Selma, pela participação constante, e pelo amor e incentivo. Este trabalho não teria sido concluído e entregue no prazo indicado sem a sua ajuda e disponibilidade.

Muito obrigado a Aline quem sempre esteve, com muito amor ao meu lado nos momentos difíceis tanto da pesquisa de campo, quanto da documental. Compreendeu a necessidade de estar ausente a maior parte do tempo.

Finalmente, não posso deixar de expressar o meu reconhecimento a minha família, especialmente à minha mãe e minha avó pelo incentivo e carinho que sempre deram a mim, sabendo muito bem que valeu a pena o meu "exílio" por 18 anos.

A lista não se esgota. Devo reconhecer a participação de várias outras pessoas, algumas anônimas. Se não mencionei todas elas, não é por questão de esquecimento, mas de estilo.

RESUMO

O objetivo principal deste trabalho é proporcionar um quadro de discussão de alguns assuntos decorrentes de pesquisas de campo em três unidades de observação no Brasil: Salvador e Cachoeira, no Estado da Bahia, e São Luís, no Estado do Maranhão, onde são praticadas religiões de srcem africana denominadas "candomblé" e "tambor de mina", respectivamente. Trata-se de uma contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os Jêje, denominação atribuída à "nação" de srcem daomeana, uma das vítimas da escravidão no Brasil. O meu estudo não é uma etnografia das casas, mas um estudo comparativo, onde coloco mais uma vez o problema do desafio existente entre os métodos a serem adotados numa pesquisa baseada na observação participante. O aspecto mais srcinal da pesquisa foi gravar, num primeiro momento, um repertório de cânticos e rezas, e, aproveitando a condição de falante nativo da língua fon, língua conventual dos candomblés Jêje, mergulhar, num segundo momento, nas unidades de observação de Cachoeira e São Luís com a finalidade de fazer um *essai de reconnaissance* do seu legado lingüístico-cultural. Neste sentido, a contribuição dos informantes foi fundamental, e proporcionou um intercâmbio frutífero de experiências. A estratégia de entrevistá-los sozinhos em casa, funcionou; de outra maneira, teria sido impossível, visto as burocracias e os jogos de poderes inerentes aos terreiros em tempos de atividades.

No novo habitat, o parentesco e a organização social, o gênero, o transe e a possessão, o mito, o rito, a cosmologia e o simbolismo foram reinterpretados pelos africanos e seus descendentes no Brasil, ao ponto de conferir às práticas religiosas no país uma autonomia e uma identidade particulares. As incursões em outros países das Américas como Cuba e o Haiti alimentam a discussão com o objetivo de afirmar que as formas comportamentais comuns a esses países lhes conferem unidade dentro da diversidade que é o mundo religioso afro, que é, ao mesmo tempo uma continuação, dentro do conjunto das religiões chamadas de transe e possessão. As entrevistas concedidas no atual Benin são a prova concreta dessa afirmação. As fontes bibliográficas da antropologia clássica e, sobretudo, a produção brasileira e internacional sobre o tema são os instrumentos imprescindíveis para conduzir um trabalho tão substancial.

ABSTRACT

The principal objective of this thesis is to proportionate an ambiance of discussion of some tasks proceeding from the fieldwork in three observation units in Brazil: Salvador and Cachoeira, in the state of Bahia, and São Luís, in the Maranhão State, where are practiced religions of african srcin called "candomblé" and "tambor de mina", respectively. The work is a contribution to the study of cosmology and ritual among the Jêje, denomination attributed to the "nation" of Dahomean srcin, victimized by slavery in Brazil. My study is not an ethnography of the houses, but a comparative study, where I mention once more the challenge existing between the methods to be adopted in a research based on participant observation. The most srcinal aspect of the research has been to record, first, a repertoire of ritual songs and praises, and, as a native of fon language, conventual language of the candomblé Jêje, and then to immerse in other opportunity, in the observation units of Cachoeira and São Luís, with the objective to carry out an *essai de reconnaissance* of the cultural and linguistic legacy. In this sense, the contribution of the informants has been fruitful and proportioned fructuous change of experiences. The strategy of interviewing the informant alone in their house, has been successful; otherwise, It would be impossible, considering the bureaucracy and the power influences inherent to the temples in times of activity.

In the new *habitat,* kinship and social organization, gender, trance and spirit possession, myth, rite, cosmology and symbolism were interpreted by the africans and their descendents in Brazil, at the point that they impose to the religious practices in the country, an autonomy and a particular identity. The incursions in other countries from the Americas as is the case of Cuba and Haiti, enrich the discussion with the objective of stating that the common behavioral forms of these countries give them a singleness in the diversity that the afro religious world is. The interviews conceded in the current Republic of Benin, are the concrete testimony of that statement. The bibliographical sources of classical anthropology and, surely, the brazilian and international studies on the theme, are the useful instruments to carry out such a substantial work.

RESUMEN

El objetivo principal de este trabajo es proporcionar un cuadro de discusión de asuntos procedentes de investigaciones de campo en tres unidades de observación en Brasil: Salvador y Cachoeira, en el Estado de Bahia, y São Luís, en el Maranhão, donde son practicadas religiones de srcen africano denominadas "candomblé" y "tambor de mina", respectivamente. Se trata de una contribución al estudio de la cosmología y del ritual entre los Jêje, denominación atribuida a la "nación de srcen dahomeyano, una de las víctimas de la esclavitud en Brasil. Mi estudio no es una etnografía de las casas, sino un estudio comparativo, donde coloco una vez más el problema del desafío existente entre los métodos a ser adoptados en una investigación basada en la observación participante. El aspecto más srcinal de la investigación fue grabar, primero, un repertorio de cantos e rezos y, aprovechando la condición de hablante nativo de la lengua fon, lengua conventual de los candomblés Jêje, incursionar, después, en las unidades de observación de Cachoeira y São Luís, con el objetivo de hacer un *essai de reconnaissance* de su legado lingüístico-cultural. En este sentido, la contribución de los informantes fue fundamental, lo que proporcionó un intercambio fructífero de experiencias. La estrategia de entrevistarlos solos en su casa, funcionó; de otro modo, hubiera sido imposible, vista la burocracia y el juego de poderes inherentes a los templos en tiempos de actividades.

En el nuevo *habitat*, el parentesco y la organización social, el género, el transe y la posesión, el mito, el rito, la cosmología y el simbolismo fueron reinterpretados por los africanos y sus descendientes en Brasil, al punto de conferirles a las prácticas religiosas en el país, una autonomía y una identidad particulares. Las incursiones en otros países de las Américas, como Cuba y Haití, alimentan la discusión con el objetivo de afirmar que las formas de comportamiento comunes a esos países les confiere unidad dentro de la diversidad que es el mundo religioso afro, que es, al mismo tiempo, una continuación dentro del conjunto de las religiones llamadas de transe y posesión. Las entrevistas concedidas en el actual Benin son la muestra evidente de esta afirmación. Las fuentes bibliográficas de la antropología clásica y, sobre todo, la producción brasileña e internacional sobre el tema, son los instrumentos imprescindibles para conducir un trabajo tan sustancial.

RÉSUMÉ

L´objectif principal de ce travail est de proportionner un cadre de discussion de certains aspects provenant de receherches sur le terrain dans trois unités d´observation au Brésil.: Salvador et Cachoeira, dans l´Etat de Bahia, et São Luís, dans le Maranhão, où sont pratiqués des religions d´srcine africaine dénommées "candomblé" et "tambor de Mina", respectivement. Il s´agit d´une contribution à l´étude de la cosmologie et du rituel entre les Jêje, denomination attribuée à la "nation" d´srcine dahoméenne, l´une des victims de l´esclavage au Brésil. Il ne s´agira pas de faire une ethnographie des maisons, sinon une étude comparative, où je pose une fois encore le problème du défi existant entre les méthodes à adopter dans une recherche basée sur l´observation participante. L´aspect le plus srcinal de la recherche fut d´abord d´enregistrer un répertoire de chansons et de prières, profitant donc de ma condition de natif fon, langue conventuelle des candomblés Jêje, afin de comparaître ensuite dans les unités d´observation de Cachoeira et de São Luís, dans l´objectif d´en faire un essai de reconnaissance de son patrimoine culturel. Dans ce sens, la contribution des informateurs fut fondamental, ce qui proportionnat un échange fécond d´expériences. La stratégie de les interviewer seuls à la maison, a réussi; autrement, ceci ne serait pas posible, vue la bureaucratie et les jeux de pouvoirs inhérents aux temples en temps d´activités.

Dans le nouvel habitat, la parenté et l´organisation sociale, le genre, la transe et la possession, le mythe, le rite, la cosmologie et le symbolisme furent réinterprétés par les africains et leurs descendants au Brésil, au point d´attribuer aux pratiques religieuses dans le pays une autonomie et une identité particulières. Les incursions dans d´autres pays des Amériques comme Cuba et Haití alimentent la discussion avec l´objectif d´affirmer que les formes de comportements comunes à ces pays leur confèrent une singularité dans la diversité qu´est le monde religieux afro qui est en même temps une suite, dans l´ensemble des religions dites de transe et possession. Les interviews acordées dans l´actuel Bénin sont la preuve concrète de cetta affirmation. Les sources bibliographiques de l´anthropologie classique et, surtout, la production académique brésilienne et international sur le thème, sont les instruments fondamentaux pour conduire un travail aussi substantiel.

SUMARIO

INTRODUÇÃO..... 01

CAPÍTULO I – ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE AS CASAS DE CULTOS OBJETOS DA TESE..... 19

1.1 História e estrutura da Casa das Minas..... 19

1.2 Cachoeira e Salvador: focos de resistência cultural Jêje 45

1.2.1 Localização do município de Cachoeira..... 47

1.2.2 Fundação das casas do Bogum, do Ventura e do Hunkpamè... 50

CAPÍTULO II – O PARENTESCO E A ORGANIZAÇÃO SOCIAL: A FAMÍLIA NEGRA..... 99

2.1 Algumas definições do parentesco (família) e da organização social..... 100

2.2 Estudos sobre a família-de-santo..... 108

2.3 As irmandades e grupos de culto como formas de organização social..... 126

2.4 A Casa das Minas e seu sistema organizacional..... 142

CAPÍTULO III – O GÊNERO E A ETICA..... 146

3.1 Identificação, casamento ou filiação entre deidades e adeptos: quais as lógicas subjacentes ?..... 148

3.1.1 Alguns princípios de base..... 148

3.1.2 A feminilização da aliança..... 156

3.1.3 Quem manda e quem se submete? Aliança e relação com o mundo: desafios do xamanismo e dos cultos de possessão..... 158

3.2 Os estudos de gênero no candomblé e na umbanda 161

3.2.1 A possessão como operador das diferenças de gênero nos terreiros de candomblé..... 163

3.2.2 Comportamento humano como herança mítica..... 178

3.3 Mudança de gênero e problema da ética..... 182

CAPÍTULO IV - TRANSE E POSSESSÃO..... 199

4.1 Algumas definições do transe..... 200

4.2 Alguns comentários sobre manifestações do transe decorrentes da pesquisa de campo..... 212

CAPÍTULO V - MITO, RITO, COSMOLOGIA E SIMBOLISMO.. 225

5.1 Rito, mito e culto..... 227

5.2 Cosmologia, simbolismo, espaço e tempo..... 232

5.3 O Bogum e o seu Zenli..... 249
5.3.1 Considerações preliminares..... 249
5.3.2 Primeiro até o sexto dia da primeira fase..... 249
5.3.3 Última noite do ritual..... 249
5.3.4 Alguma observação sobre a obrigação de Azonodo..... 249

5.4 O Axé Opô Afonjá e o seu axexê..... 278

5.5 O Gantois..... 297

5.6 O Hunkpamè Ayonu Huntoloji de Cachoeira..... 299
5.6.1. Dia 2 de fevereiro de 2000: ritual de Aziri no Hunkpamè Ayonu Huntoloji de Cachoeira..... 300
5.6.2 O zandró no Hunkpamè Ayonu Huntoloji..... 301
5.6.3 Tomar o grá ou dar grá: O que é isso?..... 302
5.6.4 Um parêntese: boitá, peji, sarapokan, ita..... 304

5.7 O Zoogodô Bogum Malè Hundo da Roça do Ventura 315

5.7.1 Cachoeira, 06/01/2001 zandró..... 315
5.7.2 17/01/2001: Festa de Aziri na Roça do Ventura..... 316

A comida ritual: base da religião..... 317

5.8 Algumas observações decorrentes de pesquisa de campo em Abomé, Benin 333

5.8.1 Encontro com Nassi Sodokpa e Antoinette Sodokpa..... 334
5.8.2 Depoimentos de Salanon de Mivèdè, Aglo Sèsu Léon e Hondan de Zomadonu..... 341
5.8.3 Comentários..... 344
5.8.3.1 Algumas definições..... 344
5.8.3.2 Os töbosi e o simbolismo do mercado..... 347
5.8.3.3 A identidade ou justificação no santo..... 360

5.9 A Casa das Minas, São Luís do Maranhão..... 362
5.9.1 Rituais para a festa de São Sebastião..... 362
5.9.2 O zandró e o nahunu..... 369

CONCLUSÕES 373

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 377

INTRODUÇÃO

As religiões de srcem africana no Brasil hoje já contam com uma bibliografia considerável. As expressões religiosas não são poucas. O candomblé foi a primeira, e uma das mais importantes do país. Reginaldo Prandi (1991:48) estima que é muito provável que, no Rio de Janeiro dos anos 20, ano de fundação do primeiro centro de umbanda nessa cidade, candomblé e espiritismo fossem praticados conjuntamente por certos grupos de fiéis. Até os anos 1960 havia, segundo palavras de Reginaldo Prandi, um movimento dos praticantes do candomblé baiano na nova religião nascente no sudeste: a umbanda; isto é, havia mais interesse em aderir à umbanda do que ao candomblé, no intuito de "limpar" a religião secreta, sacrificial, ortodoxa, "africana"; de seus elementos mais comprometedores. Em 1930 surge em São Paulo o primeiro centro umbandista (Prandi, *op.cit.,* p. 50). O contrário produziu-se depois da industrialização do Sudeste brasileiro, a partir de 1960 onde São Paulo era visto, e hoje continua sendo visto, como pólo de atração de mão de obra. Pois, houve um fluxo de pessoas do nordeste em direção à capital, o que srcinou um desenvolvimento e uma adesão maior ao candomblé por parte da umbanda em São Paulo nos meados dos anos 1960. A religião do candomblé baiano se refez graças a uma conjuntura de "fundamentais efervescências no plano da cultura e das mentalidades. Profundas são as mudanças em relação aos modos de vida e aos códigos intelectuais... anos da contracultura, da recuperação do exótico, do diferente, do srcinal...o movimento se mostra de forma generalizada através da mídia, que já é eletrônica, e provoca novos gostos, traz novas informações." (Prandi, *op. cit.,* pp.71-72). Uma atitude francamente pós-moderna ! Assim, a cultura negro-baiana foi ressaltada, valorizada.

Neste trabalho me ocuparei só do candomblé baiano e do tambor de mina maranhense, deixando a umbanda e outras expressões religiosas de srcem africana para pesquisas posteriores. Tal propósito justifica-se pelo fato sugerido por Roger Bastide de pesquisar em profundidade um aspecto das religiões de srcem africana, em vez de querer abranger vários ao mesmo tempo. Outra justificativa emana da minha condição de falante nativo da língua ritual de uma das "nações" mais importantes na transmissão do legado lingüístico-cultural africano no Brasil e nas Américas: a nação jêje. O dito legado é reconhecido em uma grande proporção no Haiti, em Cuba, Trinidad Tobago, Estados Unidos, além do Brasil. A experiência de campo de cinco anos adquirida em

Cuba me permite aproveitar a oportunidade para estabelecer um diálogo entre esse país, o Brasil, e o Benin, meu país de srcem. Outras experiências como a minha formação de filólogo e antropólogo também me motivam. Fazer uma etnografia das casas objetos de estudo da presente tese, eis um pensamento recorrente ao longo de todos os anos dedicados a este trabalho. No início, devido à escassez de informações, julguei não pretender fazer uma etnografia. E então por quê? Além da relativamente pouca informação disponível, os chamados informantes[1], na sua maioria, adotaram muitas reservas, tanto em Salvador e Cachoeira, na Bahia, quanto em São Luís, no Maranhão. Assim, o trabalho de campo necessitava de muita paciência para ser levado a cabo. O tempo é limitado. No Bogum, terreiro situado no Engenho Velho da Federação em Salvador, Bahia, por exemplo, tive que esperar outubro de 2001 para poder assistir à primeira cerimônia religiosa da casa. Comecei a pensar em mini-etnografias. Pensei também em trabalhar nos arquivos. Não sabia como vincular o tema aos poucos dados encontrados no Arquivo Público do Estado da Bahia. A tentativa de mergulhar no legado histórico nos Arquivos do Maranhão resultou também infrutífera. O primeiro ano de pesquisa passou sem grandes expectativas. A bibliografia é bastante dispersa, mas um esforço de reconstituição através das características fundamentais das casas de culto será feito aqui. A partir dos estudos de Roger Bastide, podem-se distinguir, no universo religioso de srcem africana no Brasil: o candomblé, a umbanda e o espiritismo kardecista. A geografia dessas manifestações da consciência social nos informa com mais detalhe que o chamado candomblé recebeu diversas denominações, segundo a cidade ou região em que nos situamos. Pois, é assim que no Rio de Janeiro recebeu o nome de macumba; no Rio Grande do Sul, o de batuque; no Recife, Aracaju e Maceió, o de xangô, e no Maranhão, o de tambor de mina. As diferentes entrevistas com as principais informantes como Dona Deni Prata Jardim e Gaiacu Luiza, junto com algumas informações documentais permitirão cumprir um pouco o objetivo proposto. É importante ressaltar que a sua história de vida se encontra intimamente ligada às suas respectivas casas, o que me permitirá entender melhor o funcionamento das ditas casas e a sua gênese.

O objetivo principal da presente tese é estudar a cosmologia e o ritual Jêje em três casas de cultos localizados no estado da Bahia, especificamente nas cidades de Salvador (o terreiro denominado Zôogodô Bogum Malê Hundo, no Engenho Velho da Federação) e Cachoeira (dois terreiros, um denominado Roça do Ventura ou Zôogodô

[1] Palavra que soa a delator, mas que, infelizmente, tenho que usar, pela recorrência do termo. Fernando Ortiz propõe o termo de comunicante. Em algum momento (1999) já usei o termo "testemunhador".

Bogum Malè Seja Hundé; o outro, com o nome de Hunkpamè Ayonu Huntoloji). Mais uma casa completa o universo da pesquisa; é a Casa das Minas de São Luís do Maranhão. Será questão de descrever alguns ritos (ou rituais)[2] aos quais assisti nas quatro unidades de observação. Daí distinguir vários tipos de ritos (ou rituais), a sua natureza, a sua função e os seus significados. O rito ou ritual será contextualizado no seio da unidade de observação. A historiografia correspondente ao tema será usada. Isso quer dizer que as obras de Victor Turner, Mary Douglas e de Van Gennep, entre outras, virão ilustrar em primeira posição o estudo do ritual. Se tratando concretamente do tema, uma atenção será dada aos trabalhos que se ocuparam do estudo da morte e seus ritos, como os de Juana Elbein dos Santos, João José Reis, Louis-Vincent Thomas e René Luneau, e Ziégler, entre outros. Também analisarei formas comportamentais, reconstruções conceituais do universo cósmico e social, e o ritual, das unidades de observação. Tratar-se-á de analisar também representações e funções de tipos de rituais. Liana Salvia Trindade não tem razão de proclamar que "a dinâmica das representações e funções simbólicas do sagrado revela o processo de reinterpretação e manipulação individualizada destes símbolos em diferentes contextos históricos e situacionais, segundo os diversos interesses dos grupos sociais em conflito e oposições coexistentes em um mesmo momento histórico e social".

Os teóricos sociais, na análise das representações sagradas, sempre se preocuparam em definir algumas questões como a universalidade das estruturas simbólicas do sagrado e das particularidades das culturas, as representações coletivas do sagrado e a manipulação individual dessas representações, o significado e a função dessas representações. O meu objetivo será, pois, de revisar diferentes hipóteses sobre o fato religioso afroamericano, em especial o brasileiro, considerando também autores clássicos como Durkheim e Radcliffe-Brown.

As condições atuais da pesquisa não permitem fazer uma etnografia das casas. As fontes orais e documentais são insuficientes, e practicamente inexistentes na maioria delas. Este trabalho deve ser entendido como uma tentativa de fazer um estudo comparativo, a partir da observação dos dados recolhidos. A intenção sendo comparativa, não pretendo também dar conta de todos os aspectos que a pesquisa sugere. Será explorado um pouco de todo a partir de uma variedade de temáticas, como o gênero, a família, a ética, o transe, a cosmologia e o ritual. A análise comparativa propõe-se partir dos elementos brasileiros, comparando-os entre si. Em segundo lugar, o

[2] Bem entendido, o rito como cerimônia, e o ritual, como o conjunto dos ritos de uma religião. Os dois termos serão usados indistintamente, porque podem ser considerados às vezes como sinônimos.

estudo será completado por dados e fontes recolhidas no Benin principalmente. O dita postura justifica-se pelo fato de que ainda são insuficientes os trabalhos que tentaram estabelecer pontes no diálogo intercultural entre o Brasil e a África em geral, e o Benin em particular.

O objetivo do primeiro capítulo é falar das srcens das casas de cultos. Em primeiro lugar, a da Casa das Minas de São Luís do Maranhão.Os principais autores que estudaram a dita casa foram Edmundo Correia Lopes, Nunes Pereira, Otávio da Costa Eduardo, Maria Amália Pereira Barretto e Sergio Ferretti. Na atualidade, Sergio Ferretti e a esposa Mundicarmo continuam estudando a dita casa, cujo funcionamento não pode ser entendido sem as suas relações com os de outras casas de cultos do tambor de mina, como são a Casa de Nagô, a Casa de Fanti-Ashanti e o Terreiro de Fé em Deus. Pois, é dessa relação que fala a tese de Luís Nicolau sobre a fenomenologia da possessão espiritual no tambor de mina, a partir do estudo de sete casas de cultos, algumas delas em extinção, hoje. As fontes orais foram obtidas a partir de entrevistas com a representante principal da casa, Dona Deni Prata Jardim. Uma diversidade de temas foram discutidos, muitos deles polêmicos, e serão assuntos no desenvolvimento de todos os capítulos da tese.

Em segundo lugar, o foco muda do Maranhão para Salvador e Cachoeira. A casa de cultos do Bogum, em Salvador, terreiro considerado matriz das casas de candomblé Jêje, será estudada a partir de dados fornecidos por Luzia, equede da casa. Existem também fontes escritas como o livro de Jehová de Carvalho (1991) sobre os poemas dedicados aos voduns do Bogum.Em menor medida, Renato da Silveira (199-?) fornece algumas informações sobre a srcem de alguns terreiros Kétu de Salvador, terreiros que também encontram-se em estreito vínculo com o Bogum. Luís Nicolau (2003) também fornece dados inéditos e melhor organizados sobre a casa, numa etnografia recente sobre os Jêje da Bahia. Em Cachoeira existem dois terreiros considerados, à prova do contrário, filiais ou derivados do Bogum. São os terreiros da Roça do Ventura (Zôogodô Bogum Malè Seja Hundé), dirigido por a Gaiacu Gamo Lokossi, e o Hunkpamè Ayono Huntoloji de Gaiacu Luiza Franquelina da Rocha. Os dados disponíveis também são orais e escritos. No primeiro caso, há resistência quanto ao fornecimento de informações orais sobre a data de fundação, sobre as srcens imediatas e longínquas da casa. Alguns dados disponíveis serão, pois, consultados. As fontes escritas são pouco consideráveis. Luís Cláudio do Nascimento, Renato da Silveira e Luís Nicolau dispõem de fontes escritas que foram consultadas para as duas casas de culto. No caso do Hunkpamè Ayonu Huntoloji, a principal informante é a mãe-de-santo Gaiacu Luiza Franquelina da

Rocha. Várias entrevistas, realizadas entre 2000 e 2003, permitem conhecer as srcens da casa, os diferentes conflitos engendrados ao redor da sua fundação. Uma boa parte das entrevistas foi sobre o processo ritual, as srcens das divindades do panteão Jêje e algumas cantigas interpretadas e traduzidas pela própria informante, o sincretismo entre divindades fon e católicas, o tempo de reclusão para a iniciação, a hierarquia do poder nos terreiros, que será objeto de estudo em capítulos posteriores.

No capítulo dois, o estudo do parentesco e da organização social será o objetivo. Para melhor conhecimento da família escrava no Brasil não devemos ter como referência principal a família nuclear, monogâmica e legitimada pela igreja católica. É uma família parcial, segundo as palavras de Vivaldo da Costa Lima (1977; 2003) e também Woortmann (1987). Como bem sentencia Isabel Cristina Reis, tentei conhecer e discutir aspectos de uma temática que abrange um universo e uma dinâmica muito mais amplos e complexos. Na historiografia dos estudos sobre a família no Brasil, é importante mencionar a década de 1970 como momento chave. Vários trabalhos foram elaborados no intuito de entender melhor a família negra. Foram, entre outros, os de Thales de Azevedo, Ruth Landes e Vivaldo da Costa Lima. Já na década de 1980, foram mais numerosos os estudos. Vale mencionar autores como Eni de Mesquita (1988), Gilberto Freyre, Mariza Corrêa (1981), Maria Helena Machado (1988), Robert Slenes (1988), Góes (1995), Kátia Queirós Mattoso (1988, 1992), entre outros. O parentesco simbólico ou ritual, à luz das relações de compadrio, das famílias-de-santo, das irmandades religiosas negras, dos grupos étnicos, denominados "nações", é um tipo fundamental de parentesco a ser considerado, já que os laços entre os africanos escravizados e trazidos ao Novo Mundo foram rompidos. O trabalho de Lima será fonte de inspiração para o segundo capítulo, por ser o mais clássico, na atualidade, sobre a família-de-santo. O objetivo aqui é explicar melhor a estrutura das casas de candomblé, os seus princípios vitais e a sua simbologia. O sistema simbólico é o apanágio tanto do sistema religioso ou mágico, quanto do econômico ou de parentesco (Lévi Strauss, 1967). Assim, o objeto de análise sociológica reside no estudo da articulação dos sistemas simbólicos, mas também na verificação da lógica existente em cada um desses sistemas.

No terceiro capítulo, farei uma reflexão sobre a noção de aliança matrimonial como representação religiosa. Roberte Hamayon define a aliança como um dos modos convencionais de relação que os humanos se atribuem, a título genérico, coletivo ou individual, com as instâncias sobrenaturais em aliado. A aliança, no registro religioso, é

de caráter metafísico. Porém o sentido da aliança não é idêntico em todos os casos. Às diferentes modalidades de relação correspondem diferentes modalidades de mediação

A partir do estudo de um livro de Patrícia Birman (1995), poderei analisar um conjunto de critérios sobre a homossexualidade no candomblé. O tema do gênero está intimamente ligado ao tema do transe. Por questão de método, estudarei os dois separadamente. Autores como Lapassade pensam que a homossexualidade e a bissexualidade engendram uma dissociação da identidade. Os cultos de possessão seriam considerados por eles como espécies de refúgios que não encontrariam a mesma tolerância na vida social ordinária (Lapassade, 1997, 87-88).

O quarto capítulo trata do transe e da possessão. O transe se define a partir do latim *transire* 'fato de passar'.Apresenta uma dupla dimensão desde a Idade Média. Possui duas dimensões, segundo Georges Lapassade: uma dimensão psicológica, ligada aos "estados chamados terminais" (Near Death Experience) e uma dimensão coletiva, isto é, social, das crenças religiosa e dos ritos ligados ou vinculados à morte e à sobrevivência da alma após a morte. Além dos estudos clássicos sobre o transe, a êxtase e a possessão (Schott-Billmann, Lapassade, Rouget, Bourguignon) será analisada a bibliografia brasileira sobre o tema (Santos, J., Ferretti, Augras, Lépine, Nicolau Parés).

No capítulo quinto estudarei o rito, o mito, a cosmologia e o simbolismo. Realmente o simbolismo encontra-se vinculado com todo o trabalho. Mas vale a pena insistir nele num capítulo tão importante. A Escola Sociológica Francesa e a Antropologia Britânica inspiram essa parte do trabalho que trata do ritual. Alguns aspectos teóricos serão estudados e aplicados às distintas descrições de ritos em São Luís do Maranhão, Salvador e Cachoeira. Faço algumas considerações gerais sobre o rito, o mito, o culto, a cosmologia e o simbolismo. O ritual, segundo Victor Turner, está composto de símbolos: é uma seqüência estereotipada de atividades envolvendo gestos, palavras e objetos, realizados num lugar seqüestrado, e destinados a influências entidades preternaturais (sobrenaturais) ou forças, segundo os objetivos e interesses do ator. Os ritos distinguem-se dos cultos. Segundo Laburthe Tolra, as cerimônias do culto compõem-se de ritos, mas nem todos os ritos são cultuais. Será aplicada, para a análise, a distinção que faz Tambiah entre o processo ritual e a *performance* ou prestação ritual. Tambiah afirma que o ritual é um conceito operatório, um sistema codificado de práticas, de saberes e de objetos que pertencem a um domínio da vida social que se pode associar seja ao sagrado e ao extraordinário, seja ao religioso, ou a tudo isso ao mesmo tempo, segundo os contextos. As teorias sobre o processo ritual o definem como uma

espécie de cenário que devem seguir os atores quando chega o tempo de "pôr em cena" um rito qualquer (Bourdieu, Kapferer, Skorupski, Tambiah e Werbner), enquanto que a prestação ou *performance* ritual é definida como uma ação situada em um tempo e um lugar particulares que têm como objetivo realizar ou atualizar concretamente as diretivas de um processo ritual. Porém isto não quer dizer que a prestação de um ritual seja uma repetição incansável e em todo aspecto conforme um processo estabelecido (ver o conceito de "núcleos duros" de Arsenault). Gregory Bateson em *Naven* tem razão quando diz que a análise puramente funcionalista e sociológica do ritual deveria ser superada para considerar seus aspectos lógicos, psicológicos e afetivos.Entre a cosmologia e o ritual há uma conexão íntima, porque, segundo observa Tambiah, nos rituais observamos a cosmologia em ação.

O método da observação direta e participante, com tomada de notas, é usado, pois vários rituais são descritos. O ritual funerário merece um lugar de destaque e é descrito levando em consideração principalmente duas casas de cultos: o Axé Opô Afonjá e o terreiro do Bogum. O *axexê,* no primeiro, foi dedicado a Jorge Amado, que falecera em agosto de 2001. No segundo, foi em ocasião da morte da mãe-de-santo Evangelista dos Anjos Costa, doné Gamo Lokossi, *alias* Nicinha. Com a finalidade de estender o campo de comparação e melhor entender o ritual funerário, tive a oportunidade de presenciar uma noite de *axexê* no Gantois, porque, em definitivo, as casas Jêje-Nagô da Bahia dialogam culturalmente, isto é, como muito bem explicou Nina Rodrigues, os dois cultos coexistem em certo grau a tal ponto que pode-se falar mais de uma mitologia Jêje-Nagô do que propriamente Jêje ou Nagô. Os terreiros da Roça do Ventura e do Hunkpamè Ayönu Huntölöji, ambos em Cachoeira, também têm uma série de ritos celebrados como o *zandrö*, espécie de vigília noturna, o ritual de Azili e o "tomar grá", fase da iniciação de um devoto. Há também o *Boitá*, o *itá*, espécies de procissões em volta a árvores sagradas e em saudação a deidades do panteão Jêje.

As categorias do cru e do cozido de Lévi-Strauss serão discutidas e comentadas. O princípio maussiano de que o sacrifício, obedecendo à teoria da reciprocidade, representa um contrato para a troca de serviços, na medida em que os humanos e o divino satisfazem necessidades recíprocas, também é objeto de comentário, a partir dos dados disponíveis do terreno. O espaço também merece atenção. As procissões, a execução dos ritmos dedicados às divindades, a performance da dança das divindades e a sua relação com o espaço (sagrado e profano) são também pertinentes para o estudo das casas de candomblé, objetos deste trabalho. Outro elemento que não pode faltar no estudo do ritual é a

concepção do tempo. Há oposições entre tempo real e tempo virtual, espécie de tempo abreviado, na sua relação com os cultos de srcem. O tempo fictício evidencia-se através da narração de mitos de srcem, genealogias, mitos e lendas de migrações, segundo Bohannan.O sonho tem uma importância capital como forma de oráculo (Ferretti, 1996), é uma introspecção no tempo e é simbólico. O tempo ritual está ligado ao espaço. O tempo e o espaço rituais constituem aspectos incontornáveis da análise de um ritual. A noção de liminar remete à idéia de que nos ritos, o ator penetra num tempo e um espaço que se distinguem do espaço e do tempo da vida social ordinária. A ação ritual é um ato intencional e reflexo. Os atores sociais exercem, de forma reflexa, um controle – *monitoring* – sobre as suas práticas (Giddens, 1987). O mito é o último assunto estudado no capítulo. O mito tem uma estreita relação com o rito; este atualiza e vivifica aquele; o autoriza, explica e justifica (Radcliffe-Brown, 1968; Thomas, 1985; Bastide, 1989). O rito expressa a vitória do simbólico sobre o imaginário: "consagra o triunfo definitivo da vida sobre a morte, do puro sobre o impuro, da ordem sobre a desordem. Que o rito seja cosmológico (estrutura do mundo) ou etiológico (mito de srcem), encontra-se sempre em relação direta com as forças que comandam a arquitetura do mundo e o sentido do universo no ponto de junção por intermédio do rito" (Thomas, 1985). Lévi-Strauss acerca da estrutura do mito observa que a mitologia é o reflexo da estrutura social e das relações sociais, o que é totalmente coerente com o problema já evocado da justificação do comportamento do adepto como herança mítica. Aliás, constata Lévi-Strauss, em um mito. pode acontecer tudo. A sucessão dos acontecimentos, segundo o autor, não é subordinada a nenhuma regra de lógica nem de continuidade, e esses mitos em aparência arbitrários se reproduzem com as mesmas características e, muitas vezes, com os mesmos detalhes em várias regiões do mundo. Existe uma relação entre o mito e a linguagem na medida em que o mito está incluído na linguagem e, ao mesmo tempo, mais além dela. O mito também tem forte ligação com a história. Existe um tempo sagrado, um espaço sagrado, e um mundo sagrado (Eliade, 1965). Existe também uma "estrutura permanente" (Lévi-Strauss) como referência simultânea ao passado, ao presente e ao futuro.

Os capítulos três, quatro e cinco enriquecem-se com uma série de entrevistas realizadas em Abomé, na atual República do Benin, meu país natal, no intuito de adentrar mais ainda a análise de formas comportamentais, de reconstruções conceptuais do universo cósmico e social, e o ritual das unidades de

observação. Dois grupos de informantes foram entrevistados: um, ligado ao palácio de Zomadonu do bairro de Lègo, e o outro, constituído por duas tias maternas, também vinculadas com a religião vodun do Benin. Tudo cuidadosamente transcrito e traduzido por mim.

Procedimento, metodologia, objetivos

Este trabalho é um desafio do ponto de vista da sua metodologia. Baseei-me nos métodos mais tradicionais da pesquisa de campo. Mas sempre há um detalhe novo que poderia conferir srcinalidade a um trabalho científico como este.

Após o ano 1999, me instalei em Salvador para dar seguimento às minhas pesquisas de campo com o intuito de concluir a minha tese de doutorado em Antropologia Social. Num país de dimensões continentais, não havia mais remédio que ficar a meio caminho entre Rio de Janeiro e São Luís do Maranhão, por razões evidentemente econômicas. Pois, era a cidade do Salvador o meu destino, onde eu estava frente a outro desafio. Como eu tinha dito anteriormente, pesquisar sobre uma casa de culto que estava fechada desde 1994, ano do falecimento de Evangelina dos Anjos Costa, Gamo Lokossi, mãe-de-santo do Bogum, e outubro de 2001, era um empreendimento quase impossível. Foram sete anos de fechamento da casa. O que fazer?

O primeiro passo dado foi pesquisar, a partir das recomendações da banca de dissertação de mestrado, nos arquivos dos Estados do Maranhão e da Bahia. Foi uma grande decepção. Fiquei o ano de 2000 tentando achar algum documento relacionado com fundação de terreiros, autorizações a africanos e descendentes para celebrar toques em louvor às suas divindades, testamentos, cartas de alforria, entre outras coisas. Achei um documento muito importante, mas não para o tema tratado. Era o conjunto de correspondências entre o Governo do Brasil e diferentes diretores da Feitoria de Uidá, no Daomé, que escreviam cartas sobre o funcionamento do Forte e transmitiam informações que os reis do Daomé enviavam ao Governo Colonial do fim do século XVIII até início do XIX. Era um material de umas 450 folhas aproximadamente. A pesquisa documental continuou com algumas visitas à Fundação "Pierre Verger" aberta só pela manhã, e cujo horário de atendimento na biblioteca começava às vezes, duas horas antes do encerramento, às vezes apenas uma hora antes. As incursões aos demais terreiros do Estado, ou seja, de Cachoeira, começaram com uma viagem ao Hunkpamè

Ayonu Huntoloji de Gaiacu Luiza. A localização de informantes era o passo decisivo na evolução deste trabalho. Conversei com pesquisadores e antropólogos baianos sobre a possibilidade de contato com informantes, mas fiquei impressionado pelo grau de individualismo e também de comodismo de alguns deles. O CEAO (Centro de Estudos Afro-Orientais) ao meu ver, seria o meio adequado para conseguir tais objetivos. Os contatos mais frutíferos foram com Luís Nicolau e Luís Cláudio Dias Nascimento, este último sendo de Cachoeira. Yeda Pessoa de Castro, uma etnolingüista e antropóloga baiana foi conhecida por mim em Santiago de Cuba em 1996. Aqui, no Brasil, já nos encontramos algumas vezes, mas só foi em 2002 que pude sentar com ela e discutir assuntos relacionados com o tema. Desde essa data até hoje, continuamos o diálogo. Às vezes era imprescindível aproveitar algumas viagens ao Sudeste para ver se alguns professores e pesquisadores me indicavam algum pesquisador de Salvador para conduzir a pesquisa. Foi assim que o professor Reginaldo Prandi, da Universidade de São Paulo, me indicou à Dra. Cléo Martins, mãe pequena do Axé Opô Afonjá. Kabenguele Munanga, também da mesma universidade, me indicou Maria de Lourdes Siqueira. Em São Paulo, mais precisamente no bairro de Ipiranga, conversei com Roberto, Ogan Hunsö do Hunkpamè Huntoloji de Cachoeira. O último encontro entre nós foi em agosto de 2003, no Axé Opó Afonjá, de mãe Stella. Para grande surpresa minha fui informado sobre o seu falecimento recente. Paz para sua alma. Esta tese está dedicada a ele.

No Rio de Janeiro, um professor do Museu Nacional me indicou o pesquisador Jefferson Bacelar; Lívio Sansone me indicou Jocélio Teles dos Santos, Antônio Risério e Ubiratan de Castro Araújo. No caso de Jefferson e de Cléo, as conversas foram rápidas. Uma coisa engraçada aconteceu com essa última: num encontro cultural no Axé Opô Afonjá, em agosto de 2003, ela, apesar de me confessar que adorava o meu país, por ter ido lá, não evitou cair no mesmo preconceito de ver no africano um ser musical, festivo, e não um pesquisador. Me convidou para assistir aos toques de encerramento do evento. Em outras palavras, não fui convidado para apresentar trabalho, mas para dançar e, talvez, tocar.

Em São Luís, não tive maiores dificuldades. Sergio e Mundicarmo Ferretti foram excelentes interlocutores, desde janeiro de 1998 até hoje. Houve uma boa troca de idéias sobre a Casa das Minas e demais casas de tambor de mina do Estado.

Com relação à pesquisa de campo, a primeira impressão é que a acolhida não foi do jeito que eu esperava que fosse. Se em Cuba os informantes em geral sentiam o orgulho de conhecer um indivíduo do país de seus antepassados, da terra Daomé, no Brasil, nem tanto. Na cabeça da maioria dos interlocutores aqui, eu não era mais do que um cidadão africano no sentido mais amplo da palavra, e era difícil entender que eu fosse da terra Jêje. Alguns deles insistiam me perguntando se eu era mesmo Jêje e, em seguida, me faziam a pergunta se na minha terra ainda se celebravam cultos aos voduns e orixás. Isso foi em todos os terreiros pesquisados.

Em Cachoeira, um informante da Roça do Ventura, depois que eu me apresentei em 2000 como daomeano, não deixou de me obrigar a passar pelo processo de identificação do "dono da minha cabeça". Eu tinha que comprar alguns objetos e fazer um *amalá*, após uma consulta paga. Cumpri as exigências. Meses depois, quando apareci de novo, o mesmo informante me revelou que para pesquisar com ele, eu tinha que "dar a minha cabeça" a algum orixá. As exigências foram tão recorrentes que acabei não o entrevistando uma vez sequer. Parecia que ele se esquecia dos ritos feitos anteriormente. Já era o momento de realizar a entrevista, mas o informante não deixava. Onde ele exagerou foi que, uma vez, pediu 150 dólares para me dar uma entrevista. Percebi simplesmente que não valia a pena. Só me limitei a informações dispersas em um e outro lugar, que nem sempre me satisfaziam. Na mesma unidade de observação as informações foram adquiridas esporadicamente; às vezes eram contraditórias, mas sem grande incidência na pesquisa.

Do Hunkpamè Ayonu Huntoloji pude felizmente entrevistar várias vezes Gaiacu Luiza Franquelina da Rocha, a representante religiosa da casa. Na atualidade, conta com 93 anos de idade; é lúcida e de excelente memória. Como sempre de bom humor, me acolheu muito bem e não deixou de se entrevistar cada vez que eu a visitava. O material reproduzido na tese tem uma boa parte atribuída às entrevistas com ela. Desde o ano 2000 até hoje, realizo a pesquisa de campo qualitativa com ela, isto é, uma só informante, de cuja qualidade não se duvidava. Vários foram os assuntos discutidos, desde a sua autobiografia até a descrição de ritos, sem esquecermos da interpretação e tradução, por parte dela, de várias rezas e cantigas das mais diversas nações: Ketu, Jêje e Angola. É impressionante o léxico Jêje memorizado por ela e a lucidez com que distingue vocábulos de determinada língua por oposição a outra. Entrando em mais detalhes, direi que o procedimento

seguido é o da entrevista aberta e participante. Em um primeiro momento, gravo as cantigas e rezas interpretadas em fon durante algum toque. As escuto em casa. Seleciono as que mais me chamam a atenção. Aprendo a cantá-las. Depois, volto ao terreiro e as interpreto de novo para saber se a informante se lembra delas. Ela as canta de novo e as traduz, sempre se fixando nos detalhes, isto é, algumas palavras-chaves. A mesma experiência foi realizada por mim em Cuba e deu excelentes resultados. As reações são das mais distintas entre os informantes. Às vezes com Gaiacu Luiza, elas se repetem. Acontece que o informante afirma que sabe traduzir o texto, isto é, a reza ou cantiga, e o faz bem. Acontece que ele sabe parte, e assim, eu pergunto sobre algumas palavras-chaves. Depois de obter informações sobre as ditas palavras, eu colaboro na tradução plena do texto. Gaiacu Luiza várias vezes perguntou, brincando, se eu a estava testando, quando eu revelava a tradução completa do texto. Também conta a parte intertextual que expressa a relação dos movimentos das divindades com o mundo, a estrutura do mundo, a cosmologia. Por exemplo, como ver-se-á no documentário anexo ao trabalho, um vodun – no caso específico, Bessem ou Dan – levantando o dedo na direção do céu e da terra. Como bem indica a cosmologia ewé-fon, o mundo é um organismo feminino gigante, feito de quatro elementos básicos: a terra, o fogo, o céu e a água. Bastide (1978:64-109) em seu estudo do espaço e do tempo sagrado refere-se à cosmologia nagô, parecido com a ewé-fon. Existem relações entre esses quatro elementos.

Outro exemplo de assimilação, por parte da Gaiacu, da cultura Jêje é o de "Hunyö j´azön", cantiga de solidão:

Cantiga	Tradução livre
hunyö j´ azön	**o adepto do vodun está doente**
hunyö ma mö mè dé } bis	o adepto do vodun não viu ninguém
mö mè dé do xwe e loo	**não viu ninguém na casa**
mö mè dé do xwe e lo o	não viu ninguém na casa.

Essa cantiga é traduzida por Gaiacu Luiza da seguinte forma, muito coerente com o contexto: "Está dizendo, chamando a mãe-de-santo que aquela pessoa que está lá dentro não pode vir ao salão, ao *abassá* [em fon *agbasa*], porque está doente... Zazön [jázön em fon] é doente". Esses exemplos abundam nas entrevistas.

Em Salvador, no Quinto Congresso Afrobrasileiro de 1997,conheci um ogan do Bogum, que demonstrou pouco interesse em colaborar nas minhas pesquisas. No Bogum, só foi em julho de 2001 que eu pude entrevistar a equedi Luzia. Uma parte da pesquisa com ela transformou-se em testes, para evidenciar se eu era verdadeiramente Fon. A informante fez uma série de perguntas sobre grupos temáticos centrais, em fon, de objetos, animais e seres humanos, e a cada resposta por minha parte, ria. Exatamente como foi o caso em Cuba com os ararás do oeste do país do Caribe. Também conheci uma filha-de-santo que hoje é a jovem mãe-de-santo da casa, com 39 anos. Outras adeptas foram conhecidas, como foi o caso de Odêsi e Dofonitinha Kelba, ambas muito acolhedoras. Parece que ainda é cedo para pesquisar no Bogum, apesar do tempo ser reduzido. Dona Dezinha, a mãe pequena da casa me recebeu uma vez na sua residência, no bairro do Garcia em agosto de 2003. As entrevistas foram muito poucas.

Em São Luís do Maranhão me ocupei principalmente da Casa das Minas, desta vez também com uma informante principal: Dona Deni Prata Jardim. As conversas com Dona Celeste foram esporádicas. Dona Roxinha e Dona Maria, as outras duas dançantes da casa, não se mostraram disponíveis a dar entrevista e alegavam muitas vezes que é a representante principal que fala; no caso, só Dona Deni. A outra parte importante das entrevistas transcritas durante todos os anos da pesquisa é fornecida por essa. Entre final de 1999 e janeiro de 2003, pude realizar uma série de entrevistas. Todas são interessantes e denotam um alto grau de preparação da informante, tanto quanto no caso de Gaiacu Luiza. Realmente, fiquei impressionado pela erudição, pela sabedoria delas. Não seria brincadeira dizer que ambas as representantes poderiam dar aulas magistrais sobre candomblé e tambor de mina em universidades do país e no exterior. É tão coerente o discurso delas... A técnica usada com a mãe-de-santo de Cachoeira não funcionou aqui. Em reiteradas ocasiões Dona Deni me deixou saber que em questão de ritual, o observador tem que estar presente, e que não adianta relatar o que aconteceu num determinado ritual: "Só vendo o zenli como ritual é que se sabe dele", afirmou. Não adiantou tampouco querer saber sobre o conteúdo de rezas e cantigas da casa. A resposta era categórica e sensata: "Só os voduns sabem cantar... Só eles nos indicam o que devemos fazer... Somos orientadas por eles". Com relação ao léxico Jêje, pouca coisa foi obtida.

Por outro lado, achando que algumas informações poderiam ser úteis para mim, viajei ao Benin para obter algumas explicações sobre toda a religião vodun. Foi assim que, a partir de duas incursões ao país africano, pude entender alguns aspectos da religião vodun, e os pontos de contato que tem com o candomblé, e mais especificamente os cultos da Casa das Minas de São Luís.

Em todos os casos, procurei transcrever todos os dados em cadernos de anotações e folhas dispersas. O tempo requerido foi muito grande. O objetivo era reproduzir com o maior esmero os depoimentos de cada informante. Espero que esta seja mais uma experiência de campo que possa contribuir com estudos futuros com a estratégia adotada em diversos terreiros ou casas de candomblé e tambor de mina.

Sobre o étimo da voz Jêje

Salvador, Bahia, agosto de 1977. V Congresso Afrobrasileiro. Conheço o antropólogo norteamericano Lorand Matory, da Universidade de Harvard e o pai de santo Amilton Costa, do terreiro Jêje Vodun Zô do bairro da Liberdade, na capital baiana. Randy, como o chamamos, é um pesquisador interessado pela presença africana nas Américas e se orgulha de ser esposo de uma nigeriana. Recebi dois trabalhos intitulados "A nação transatlântica" e "French Colonialism and the Modern Empire of the Snake God", além de um livro seu, intitulado **Sex and the Empire that is no more.** O primeiro artigo remanejado, seria publicado na revista *Mana* do Museu Nacional em 1999 com o título "Jeje: repensando nações e transnacionalismo". Nas conversas que tivemos, a srcem da palavra Jêje foi discutida.

A preocupação sobre a definição do étimo da voz Jêje era cada dia mais instigante. O termo, segundo Luis Nicolau (2003:18) aparece documentado pela primeira vez na Bahia nas primeiras décadas do Setecentos para designar um grupo de povos provenientes da Costa da Mina, no litoral ocidental do continente africano. Edison Carneiro (1985)[1948] já informava que a presença ewe-fon foi revelada a partir da segunda metade do século XVII, quando Henrique Dias, numa carta escrita em 1617[3], menciona "minas e ardras" no batalhão sob o seu comando durante a expulsão dos holandeses em Pernambuco[4]. Henrique Dias afirma que "os Minas são tão corajosos

[3] Na tradução francesa da editora Gallimard, aparece registrado 1647.
[4] Na verdade a declaração de Henrique Dias foi citada por Nina Rodrigues e retomada por Edison Carneiro. Gilberto Freyre (1974:282) também. Os relatos feitos em diversas partes das Américas,

que aonde o braço não vai, vai o nome" e "os Ardras, tão fogosos que querem quebrar tudo de uma vez". Gilberto Freyre (1974:282) informa que os Ardas ou Ardrás eram gege ou daomeanos do antigo reino de Ardia; e que os Minas, eram nagôs. Yêda Pessoa de Castro (2002:50 e 54), acerca da presença ewe-fon, tronco lingüístico ao que pertencem os mina-jêje, conforme levantamento feito por Carlos Ott (1953), assevera que as denominações mina e jêje prevaleceram nos séculos XVIII e XIX, sendo a ocorrência do termo Jêje documentada a partir de 1702 nos inventários do Arquivo Público do Estado da Bahia. O dito termo aparece com mais freqüência na Bahia do que no Maranhão. Esses Estados concentram as mais conhecidas manifestações religiosas afro-brasileiras nascidas na escravidão, o candomblé e o tambor de mina, nas quais o legado cultural e lingüístico ewe-fon é evidente na configuração da sua estrutura conventual, no seu panteão e na sua linguagem litúrgica... Na Bahia, esse legado assentou as bases para a estrutura conventual dos candomblés, particularmente para os que se identificam como de "nação Jêje" e predominam em Cachoeira, cidade da região do Recôncavo, que no século XVIII foi o mais importante mercado produtor de tabaco no Brasil (Pessoa de Castro, *op. cit.,* p.50-51).

As pesquisas sobre o étimo da voz "Jêje" continuam a ser levadas a cabo. O meu propósito é só resumir o estado atual das investigações e sugerir hipóteses. Uma das dificuldades reside na variação de denominações. Convém observar que num trabalho de Nina Rodrigues (1988), em uma amostra de vocabulário Jêje-mai (Jêje Maxi), podem-se apreciar termos mina, aizö, gun, fon e maxi. Além de Debret (1835), pesquisas mais recentes (Soares, 2000; Oliveira, 1997:37-74; Karasch, 2000; Nicolau, 2003) demonstraram que no Rio de Janeiro, por exemplo, referências a escravos da Costa da Mina aparecem desde inícios do século XVII e que os compromissos de irmandades católicas de homens pretos do século XVIII, mina parece corresponder aos povos da atual República do Benin, chamados Jêje na Bahia, sendo que a denominação jêje no Rio era então desconhecida. No Rio de Janeiro e em Minas Gerais foi usado o termo de "mina" para designar no século XVIII os povos chamados "Jêje", na Bahia. A obra de referência fundamental é a de Antônio da Costa Peixoto, escrita em Minas Gerais, em 1741: *Obra Nova da Língua Geral de Mina*, manuscrito da Biblioteca Pública de Évora, apresentado por Luis Silveira em 1943, e publicado pela Agência

sobretudo em Cuba, Haiti e o Brasil são unânimes em que os escravos daomeanos eram bravos. Nas guerras de Independência de Cuba, uma heroína chamada Mariana Grajales, mãe por sua vez de um general negro chamado Antônio Maceo, era também descendente de daomeanos. O caso do Haiti é mais patente ainda. Toussaint Louverture era o neto de Gaou Guinou, o rei dos Aradas, espécie de hino nacional que todo haitiano sabe cantar. Justamente na cidade de Allada figura uma estátua do Herói Nacional do Haiti, chamado com muito orgulho por nós os beninenses, de filho ou descendente de Allada.

Geral das Colônias em 1944, em Lisboa. Trata-se de um manuscrito que "além do interesse puramente Filológico, oferece também elementos históricos curiosos" (Silveira, 1943:7). Como afirma o autor, na continuação, consiste em conhecer as fontes e a concatenação dos elementos que vão constituir a história da atividade dos portugueses, na Filologia. É um vocabulário geral elaborado a partir da fala dos escravos de srcem ewe-fon, no Brasil, e também da língua yoruba, denominado nagô. Nesse livro aparece a voz "Jêje"**.** Não obstante, o que justifica sua escolha é o fato de que, no comentário filológico elaborado pelo português Edmundo Correia Lopes (1944:41-66), se menciona – ao menos em suas três primeiras páginas- a palavra "gunu", grupo etnolingüístico importante na época, o que corrobora a idéia sugerida por autores como Delafosse (1894), Segurola (1988) Serpos Tidjani (1951), de que os guns seriam denominados "Djèdji" pela administração colonial.[5] Em trabalho anterior (Sogbossi, 1999), propus quatro hipóteses para a definição da palavra "jêje". Limito-me a fundamentar as duas principais, que estimo mais prováveis. A primeira é etimológica: a palavra em si significa 'surpresa', isto é, refere-se a alguém pego *in flagranti* numa ação considerada ilícita, ou a partir de uma ação bem planejada, como é o caso por exemplo de um traficante ou um guerreiro pego numa incursão massiva de agentes de polícia ou por militares. A pessoa fica "Jêje", isto é, sem defesa. Poderia esta definição relacionar-se com a história do daomeanos que, de maneira prolongada, atacavam alguns reinos limítrofes com o seu rei Agaja (1708-1732). Parece-me que aconteceu algo semelhante com a denominação de **lucumí** ou **lukumí** atribuída aos Yoruba-Nagô e outras etnias mais, em Cuba. Para Yai (1995), **lucumí** poderia ter derivado de **Olu Kumi** 'meu confidente', expressão ou frase muito freqüente na fala dos yoruba-nagô quando se comunicavam, o que teria levado os traficantes a atribuir-lhes essa denominação. De modo semelhante, **lucumí** é uma expressão usada em Cuba, que não

[5] Pelo menos as formas que começam com o morfema do futuro *máhi...* 'vou' (pp. 23-27); *màtin* (em *gan màtin*, 'não tenho a chave', p. 19), como partícula da negação; *hihaboubi*, evolução diferente de *yavovi, yèvovi* 'o descendente de branco' (p. 18); *flimflim*, 'delgado' (p.19); *uto,* evolução diferente de *Oto* ou *to*: 'a orelha'; *ufum*, de *fun* 'o pêlo ou o cabelo' (p. 15); *ahutû* 'o corpo' (p. 16), *guhi*, de *hwi*, 'a faca, o machado'; *ugam*, de *ohan* 'o porco'; *mahi lehu naso*: 'vou lavar o cavalo', a partícula *–na*, 'para' sendo uma marca do futuro, em gun. Em fon, é *–nu*; *mahinhami* 'vou cagar, vou defecar'; *nhami* em gun; *nhemi* em fon; *mahixwlevodun* em gun; *mayisenvodun* em fon, etc... testemunham a existência de uma base idiomática gun na *Obra Nova deLíngua Garla de Mina*. Yêda Pessoa de Castro fez um glossário comentado e atualizado do Vocabulário de Costa Peixoto, o único feito por um brasileiro desde Costa Peixoto. Pretendo no futuro reconsiderar o dito glossário e comentá-lo mais. Nunes Pereira (1979:55) menciona para o caso da Casa das Minas, *acoê ma tin* e *acoê tin*, respectivamente, 'não há dinheiro' e 'há dinheiro', em gun. Daí a coincidência com o fato de que, enquanto o grupo arbitrariamente recebeu o nome de mina em alguns lugares do Brasil, em outros, recebeu o de Jêje, sendo este o grupo dominante, numericamente, num ponto dado do continente africano, nome provavelmente existente pelo menos na Costa da África ou, talvez, nas regiões interiores do continente, antes da chegada dos traficantes. Isso deixa entrever que a denominação recolhida pela administração colonial francesa não seria mais do que uma herança terminológica.

se emprega no Benin, nem na Nigéria, atualmente, porque sofreu uma evolução diferente, pois como o étimo Jêje, não é usado.

A outra hipótese provável é a que sugere Jêje como evolução diferente de **idjè** ou **djè.** Esta, segundo Mercier (1950:36; Merlo Vidaud, 1984:270, 273, 303) era uma língua "proto-yoruba"[6] falada pelos "caçadores de Akron ou Adjatchè", que tem como ancestral mítico, o píton (*Pytho Regius*). Assim, **idjè > djè > djèidjè > djèdjè**, sendo assim uma reduplicação do termo pelos portugueses. É bastante sintomático o fato de que os **idjè** tenham tido como ancestral mítico a serpente, princípio do movimento, tão destacado entre os **Maxi** e os **Huedá,** dois grupos da área **adja-fon** do Benin. O culto da serpente estendeu-se nas Américas, principalmente no Vodun do Haiti, na Louisiana francesa (EUA), entre os arará em Cuba, e os Jêje no Brasil. Língua proto-yoruba era também o guede. Os Guedevis eram os primeiros habitantes da planície de Abomé cuja língua, hoje, é o fon. O processo de sincretismo lingüístico cultural em todas as áreas proto-yoruba é o mais interessante aqui. Por esse processo nasceu o aizö, por exemplo, em Allada.

Yeda Pessoa de Castro (2002:58) sugere que o termo "Jêje" decorre do lexema fon Gédé. Estima que haja uma relação entre Guedeji e Jêje, consciente de que "a questão relativa às etnogêneses é uma tarefa que compete mais a historiadores e a lingüistas africanos" e que " a discussão fica, portanto, limitada à análise das evidências de natureza etnolingüística de que *dispõe* [grifo meu] até agora". Supor que a passagem de Géji >Jeje, ou seja, da oclusiva velar para uma africada palatal / g > j / encontre uma explicação pelo processo de contaminação regressiva da palatalização do morfema {-ji } é improvável. Certo que o dito morfema é um sufixo indicativo de local, da idéia de estar no alto, mas não cobre o sentido de "nascer". O acento de "jì" em nascer é baixo, descendente, e o de "jí"é ascendente. O improvável é que a oclusiva velar sonora se transforme em africada palatal surda, pois passar de "Ge" (pronunciar Gué) para "Je" é muito difícil, pela incompatibilidade das consoantes. Acredito mais em "Jê " literalmente significando 'cair' e "Jí" 'acima', isto é, literalmente traduzindo, 'cair acima' dando a idéia da soma. "Jêji", pois, derivaria de "Jè ye ji", 'nos juntamos a eles', hipótese que explicaria a instalação dos Agassouvi e os seus descendentes em cidades conquistadas como Abomé, Savalu e Porto Novo, já que sabemos que foram fundados reinos nessas cidades[7]. A expressão pode significar qualquer coisa, e o não

[6] Dialeto yoruba modificado, diz Tidjani (1951:38).
[7] Recentemente, Félix Ayo Omidire da Nigéria definiu a palavra Jêje como se referindo a uma litania em yoruba na Nigéria; hipótese improvável, porque a dita denominação aplica-se a povos e não a expressões literárias.

reconhecimento no Benin de hoje não é indício de que tenha sido inventado em terras de América. É de lembrar que as línguas africanas são tonais e podem enganar a qualquer momento um pesquisador não avisado. Ainda a definição do termo Jêje é um mistério a ser desvendado.

ADVERTÊNCIAS

A grafia de "Jêje" varia segundo os autores. As formas mais freqüentes são: jeje, Jeje, Jêje, gege, Gege e Gêge. Adotarei ao longo do texto a de "Jêje", em qualquer circunstância.

O mesmo acontece com "ketu", quem tem várias grafias: queto, Queto, kétu, ketu, Ketu, Kétu. Adotarei a grafia "Kétu", independentemente de se referir à nação ou ao culto.

Notas sobre fonética e fonologia fon:

/x/ pronuncia-se como **j** em espanhol. No caso de axexê, ritual funerário, pronunciaremos "achechê".

/ö/ será considerado como um **o** aberto como em "rigor".

/ê/ será considerado como um **e** aberto como em "perder".

/g/ velar sonora e /k/, velar surda.

/gb/ es uma labiovelar sonora. Para pronunciá-lo, se começa pronunciando o **g** e simultaneamente, o **b**. Igual ocorre com o grupo consoantal /kp/, que é lábiovelar surda.

/ny/ pronuncia-se como o ñ espanhol, parecido com o nh português.

/đ/ retroflexa. Diferente do d comum. Se logra colocando a língua no limite entre os alvéolos e o paladar duro.

/c/: africada surda e /j/, africada sonora.

As demais letras se pronunciam como em português.

CAPÍTULO I ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE AS CASAS DE CULTOS OBJETOS DA TESE.

Na introdução ao conhecido livro *A Casa das Minas*, de Nunes Pereira, Arthur Ramos, depois de mergulhar um pouco na historiografia das pesquisas sobre a presença daomeana no Brasil, sentencia, na página 13: "Tudo isso é muito interessante e essas pesquisas evidenciam a existência de algumas sobrevivências de entidades e cultos de srcem daomeana, nos terreiros da Bahia. É possível que pesquisas mais demoradas possam aumentar o número desses traços culturais. Um ponto, porém, precisa ser destacado. É que a velha asserção de Nina Rodrigues, de que os cultos e práticas jejes foram absorvidos pelos Nagôs, continua de pé. As sobrevivências religiosas jejes, quando existem, não chegam a constituir, na Bahia, no Nordeste, ou no Rio, um bloco cultural onde se possa nitidamente evidenciar uma franca herança daomeana. Em outras palavras, não há, na Bahia, um culto vodun[8] estabelecido como tal. Os traços daomeanos, quando identificáveis, vêm incorporados ao sincretismo jeje-nagô, como as pesquisas do nosso grupo o têm demonstrado... Não parece ser este o caso do Maranhão, conforme o demonstram as pesquisas de Nunes Pereira. Lá existe, de forma institucionalizada, o culto dos voduns, onde a filiação daomeana pode ser facilmente identificada".

O meu objetivo neste capítulo é apresentar, de maneira bastante resumida, as casas de culto objetos de análise na tese. Apresentarei sucessivamente a Casa das Minas, o terreiro denominado "Hunkpame Huntoloji" de Cachoeira, cuja mãe-de-santo é Gaiacu Luiza. Sem dúvida, a história deste último terreiro está ligada ao Ventura, que, por sua vez, encontra-se ligado ao Bogum de Salvador.

1.1 História e estrutura da Casa das Minas

[8] Vodun **será a grafia adotada em todo o trabalho, apesar de que existam versões aportuguesadas do termo, como** vodu**,** vudu**,** vodum**. No plural, tomará um "s" no final. É o mesmo caso de** vodunsi. **Conforme o dicionário Houaiss – 2001, por exemplo a grafia preferencial para** vodunsi **seria** vodunce**. O Aurélio registra** vodúnsi **na sua página 1787.**

O Estado do Maranhão é um dos principais centros de religiões afro-brasileiras[9] que têm se convertido em objetos de pesquisa desde fins dos anos 1940, graças à publicação de diferentes obras de autores regionais. Primeiro, a obra do etnólogo maranhense Nunes Pereira, *A Casa das Minas*, em 1947, depois, o livro de Oneida Alvarenga, *Tambor de Mina e Tambor de Crioulo*, em 1948, e a monografia de Octávio da Costa Eduardo, *The Negro in Northern Brazil, a Study in Acculturation*, também em 1948. O texto de Nunes Pereira é um depoimento direto sobre o terreiro de São Luís do Maranhão ao qual pertenciam, em qualidade de iniciadas, sua mãe e sua tia; é uma contribuição ao estudo das *retenções* [grifo meu] do culto dos *voduns* do panteão daomeano no Estado do Maranhão. "A obra de Oneida Alvarenga livra os resultados de uma pesquisa etnográfica levada a cabo em 1937, no terreiro de Maximiana, localizada na periferia de São Luís, pela Missão de Pesquisa Folclórica que tinha sido fundada um pouco antes em São Paulo, por Mário de Andrade. Quanto à monografia de Costa Eduardo, esta trata, como o título indica, da "aculturação" dos negros no Maranhão; escrita em inglês por ocasião do seu PhD nos Estados Unidos e não tendo sido traduzida ainda em português, oferece numerosas informações sobre as religiões afro-brasileiras praticadas em São Luís e sobre os usos e costumes de uma pequena cidade de negros situada no município de Codó, no interior desse Estado" (Ferretti M.: 2002:102-103).

A data precisa da fundação da Casa das Minas não é fornecida por nenhum estudioso da instituição religiosa de srcem daomeana no Brasil. Nunes Pereira testemunha que, há séculos, a Casa Grande das Minas já se erguia nesse trecho da rua São Pantaleão, fixando na memória, desde 1900, esses mesmos aspectos coloniais: baixa, com várias janelas de rótulas sobre aquela rua, denominada, na sua época, Senador Costa Rodrigues. A numeração anterior do prédio, informa o autor, era 199, quando a rua tinha o nome do santo. Segundo as filhas atuais, a casa anterior funcionou à Rua de

[9] Ainda hoje em dia continua-se discutindo a conveniência do termo "afro-brasileiro", referente à herança africana no Brasil. Estima-se que tem uma carga ideológica associada a pressupostos evolucionistas e racistas (ver em Maggie ,1975). Góis Dantas (1988:19, nota 1) e muitos outros pesquisadores o assumem, por não ter encontrado entre os termos alternativos propostos um que lhes satisfizesse. Ainda assumindo o termo, proponho que se use como alternativa a expressão "... de srcem africana no Brasil".

Sant´Ana, num terreno baixo entre a Rua da Cruz e a Godofredo Viana. Atualmente, funciona na Rua São Pantaleão, 857, fazendo esquina com o Beco das Minas. É uma casa de arquitetura tipicamente colonial portuguesa, constituída por dois corpos distintos. Do lado da Rua de São Pantaleão, acreditar-se-á, à primeira vista, que existem duas casas com uma porta e uma janela cada uma. Na entrada, aparece atualmente inscrito, na parte inferior de um quadro metálico com fundo branco erguido sobre um tubo também de metal, "Casa das Minas". Na parte superior, um desenho mostra duas mãos com os dedos sustentando uma casinha. Entrando-se nela porém, percebe-se que existe uma única casa, a primeira porta da qual está quase na esquina, dando acesso ao interior através de um pequeno corredor. Dona Amância Evangelista de Jesus Viana, quem dirigiu a Casa das Minas entre 1971 e 1976, informou à pesquisadora Maria Amália P. Barretto que o segundo corpo da casa foi acrescentado por Hosana Maria da Conceição, outra mãe, posterior a Maria Jesuína, uma das fundadoras da Casa. A Casa Grande é conhecida como Quérêbentan[10]. Entre os distintos povos ou distintas etnias introduzidos no Brasil - Minas Gerais, Bahia, Pernambuco e Maranhão - aparecem os Minas. Entre eles, os Minas achantis, os Minas nagôs, os Minas cavalos[11], os Minas santés que são os mesmos

[10] Evolução diferente de Xlegbata, ou Klégbata ou Kelegbata: 'palácio', em fon.
[11] "Cavalos" é a evolução diferente de Savalou, povos oriundos da cidade maxi de Savalou, ao norte de Abomey; esta última sendo a cidade sede do reino do mesmo nome, cujos reis conquistaram vários povos vizinhos.

Minas achantis, e os Minas mahys[12] que, segundo Nina Rodrigues, são os Jejes mahys. Nunes Pereira (1979:24) conta que, com a denominação de Mina-Jeje (ou Ewe ou Eoué), apareceram só os povos denominados Jêje Mahi por Nina Rodrigues, no Maranhão.

Conforme descreve Sergio Ferretti (1996:57), a Casa Grande das Minas é formada por dois casarões de taipa geminados, seguidos por um terreno murado em cada rua, ocupando uma área com aproximadamente 1500 m², situada em bairro antigo e populoso, próximo ao centro da cidade. A casa possui duas portas e seis janelas, que abrem diretamente para a Rua de São Pantaleão. A porta próxima à esquina está geralmente com uma folha aberta e dá para um corredor escuro, ladeado por quatro portas, as duas últimas sempre fechadas. Segue-se uma ampla varanda com piso de terra e peitoril de meio muro abrindo para um grande terreno cheio de várias árvores e plantas. A construção, com um pátio central, possui semelhanças com o *compound* típico da arquitetura tradicional da Nigéria e do Benim. Há um corredor com quartos que se continua

[12] Os Minas mahi (ou Maxi) eram os pertencentes ao grupo étnico Maxi, composto de *Maxinu ma mosô* 'povo de maxi não viu as colinas'. A este grupo pertencem os Agonlin de Covê, Zagnanado, Gbanamè, entre outros. Os *Maxinu mo sô* 'povo maxi viu a colina', denominação alusiva à muralha de colinas que rodeia a cidade de Savalou, são exclusivamente os desta cidade e, em alguma medida, a povoados vizinhos, como Logozohè e Monkpa. Mariza de Carvalho Soares (2000:109), no seu estudo sobre os chamados "maki", no Rio de Janeiro, confessa desconhecer o étimo de makis. É certamente a evolução diferente de "Maxi". "Cabu" é a evolução diferente de "Covè". Os "ianos" são os *adjanu* ou *ajanu*, povos situados no sul e no centro ocidental da atual República do Benin. São falantes das línguas Adja e ewé, componentes do tronco lingüístico adja-ewé-fon. Sobre os chamados de "coura" ou "couranos", não cabe a menor dúvida de que eram os "Xwla" ou "xwlanus", daí a evolução diferente de *Xwla* por *coura* e *Xwlanus* por *couranos*. O termo poderia ser grafado também como "Xula". Refere-se a habitantes da cidade sul-ocidental, na faixa costeira do Benim, chamada Grand Popo. A administração francesa os chamou "Popo". No Brasil e em Cuba também foram conhecidos como Popó. A autodenominação étnica é "Pla", e não será estranho ver identificações do gênero na ampla bibliografia de arquivo disponível no Brasil. Segundo pesquisas de Luiz Mott, o grupo denominado *coura* era uma etnia organizada em Minas Gerais no século XVIII. Soares *(idem.)* aponta: "a mais famosa preta *coura* do século XVIII é Rosa Egipcíaca, a ex-prostituta e beata cuja vida é narrada por Luiz Mott". Cf. *Rosa Egipcíaca. Uma santa Africana no Brasil*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1993; outro trabalho do mesmo autor é Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro *in* Mott, Luiz: *escravidão, homossexualidade e demonologia* São Paulo, Ícone Editora, 1988.

pela esquerda e alguns quartos à direita do quintal. A classificação dos voduns em famílias é determinante na ocupação do espaço a eles atribuído. O primeiro à direita é a sala grande, onde há um altar católico e onde se rezam as ladainhas nas festas. Esta sala é de Zomadonu, e tem portas de comunicação internas para os quartos laterais. Por ela se entra no *comé*[13], pertencente a todos os voduns que lá têm assentamento. Ferretti (1996:259) informa que pessoas de fora do grupo de culto são proibidas de penetrar no *comé* e que aí só podem entrar os *vodunsis* que têm mais de cinco anos de dançante. Sua porta está sempre fechada à chave, guardada por uma das filhas. É onde está assentado o pégi ou pódôme[14](*sic.*) ou santuário dos voduns. Não tem decoração especial nas paredes nem sua arquitetura difere das demais salas do edifício. A porta do *comé* está sempre fechada. Na atualidade, em tempos de rituais, como o ciclo de festa para São Sebastião, é colocada uma cortina para esconder o interior. Às vezes, na entrada, o público participante se ajoelha ou se encosta para cumprir alguns ritos, como os feitos em janeiro de 2003. Este público ali não entra mais, como algumas vezes acontecia, em tempos de Mãe Andresa Maria (testemunho de Nunes Pereira, 1979:29). Nunes Pereira (*idem.*) conta que a figura geométrica desse pégi é a de um triângulo isósceles, nitidamente traçado no chão do c*omé*. As outras coisas que se encontram dentro dele não podem ser descritas neste trabalho, porque são absolutamente inacessíveis.

[13] Evolução diferente de Xómè, literalmente em fon - 'dentro do quarto'.
[14] *pégi*: termo fon que significa 'acima do terraço, da pedra sagrada' e *pódôme* poderia significar 'dentro do buraco da pantera' ou 'no lugar da pantera'. Isto poderia remeter à lenda de Adjahuto (ajautó, na grafia brasileira) ou de Agasu e de Aligbonon, ancestais míticos dos fon.

Nunes Pereira (*Op. Cit.*, pp.29-30) relata, e é bem possível que ainda existam jarras de várias formas e tamanho, contendo água, com o fundo um pouco enterrado no chão do pégi. Antigamente, segundo Andresa Maria, essas jarras eram sempre cheias com a água da fonte do Apicum, no caminho da Boiada, na Ilha de São Luís do Maranhão. Nunes Pereira (*idem*.) relata também que sob o chão do *comé*, no triângulo que constitui propriamente o pégi ou pódôme, foram ocultadas pelos Negros (*sic.*), que "assentaram" algumas pedras, representando voduns. Sobre o chão desse triângulo que constitui o pégi, eram sacrificados animais propiciatórios, nas festas de importância do Natal, reporta o nosso etnógrafo (Para outros detalhes, ver o livro do autor maranhense). Hoje, Dona Deni revela que os sacrifícios de animais não se fazem há muitos anos. Na sala próxima ao *comé*, pode se ver um altar cristão, com várias imagens de santos católicos e bastante provido de flores, velas e luzes. Aí é onde se realizam, por ocasião da festa de São Sebastião, por exemplo, cerimônias católicas como rezas e ladainhas cantadas em latim e acompanhadas de vários instrumentos musicais, como trombone, clarineta e banjo. São Sebastião é colocado em destaque e a sala se enche de povo, em geral. Também ali é onde, por ocasião do ciclo de festas do mesmo período, se celebra um ritual em que, por ordem de preferência ou de confiança e intimidade com a instituição religiosa, o povo come uma mistura de alimentos como inhame cozido, papaia, acarajé e bebe líquidos como água, cereais fermentados como milho e arroz. Também se lambe uma solução de

dendê misturado com sal e outros ingredientes. Hoje encontram-se penduradas fotos do Daomé conseguidas pelo escritor alemão Hubert Fichte, nos anos 1970, e também uma foto da Corte do velho Mivèdè, chefe de cultos de Zomadonu de Lègo, bairro de Abomei, no atual Benin. Nessa foto encontra-se, de joelho, o escritor.

As duas salas à esquerda do corredor são destinadas aos voduns da família de Quevioçô. A primeira é de Badé e a segunda de *tói* Liçá. As portas do *comé* e do quarto de Liça, que dão para o corredor, permanecem constantemente fechadas. A varanda, ou *guma* (outros escrevem *gumè*, grafia mais próxima da verdadeira), é dividida em duas por uma parede alta e separa-se do jardim por muro de cerca de um metro de altura. A varanda e o terreno interno estão quase sempre desertos (Ferretti, *Op. Cit.*, p. 259). A varanda, onde os voduns dançam, tem uns 6 metros de comprimento sobre 2 de largura, interrompe o corredor e é separada do terreiro por um muro de pouco mais de um metro de altura, com pilares. Acima do muro executam-se atos rituais do tipo "*nadokpè*"[15], ou despedida. O mais recente foi no dia 22 de janeiro de 2003. Acima do pequeno muro são colocados os mesmos recipientes e os mesmos líquidos colocados no *Jonu* de dias atrás. Na chamada varanda há um altar no fundo, onde são celebradas missas campais, de evidente provisoriedade, mas nele não permanecem imagens nem estampas de santos católicos, que ali são postos somente por ocasião das solenidades anuais que a cristiandade realiza, lá fora, e por

[15] 'agradecimento'. O ritual que sanciona o fim do ciclo de festas de São Sebastião, nos dias 19, 20 e 21 de janeiro. Literalmente, em fon, é 'vou agradecer' de *na*: partícula indicadora do futuro; e *dokpè* 'agradecer'.

coincidirem com as do culto mina-jeje (Nunes Pereira, *Op. Cit.*, p.37). Ao redor da varanda há sempre longos bancos de madeira sem encosto, onde as pessoas se sentam para assistir às danças dos voduns. À esquerda, encostada ao muro de divisão, há uma velha estante triangular de madeira, sobre a qual se arma o presépio no Natal, onde à sua frente, sentam-se os tocadores durante as festas. Do lado esquerdo, próximo a uma porta, ficam guardados os tambores, cobertos por uma toalha; perto deles há sempre bancos e uma mesa grande. Um pequeno presépio é armado por exemplo no dia 4 de dezembro e também no dia 6 de janeiro, entre outras datas. É frente a esse presépio que se canta a ladainha em língua latina, antes da rezas em *fon*. A varanda, como alguns outros cômodos, é ornamentada com diversas cromolitografias de santos católicos, entre as quais, a representação da crucificação de Jesus, São José e o Menino Jesus, Nossa Senhora da Conceição; também ergue-se uma bela foto de Andresa Maria segurando um longo cachimbo; observa-se outra foto sua, até o busto, e onde sorri; em outra foto, Andresa Maria se encontra em meio a um grupo de crianças da casa. O brilho e beleza desta última foto foram o que mais me emocionou: fez-me lembrar de ambientes familiares africanos, onde aparecem os patriarcas em meio aos seus descendentes de segunda e terceira geração, contando histórias. São fotos que foram colocadas nos últimos anos[16]. Elas são enfeitadas com bandeiras de plásticos ou papel, muitas vezes em branco e vermelho, que costumam ser

[16] Sergio Ferretti dá a relação dos quadros na página 260 da segunda edição do *Querebentã*...A colocação deles pode mudar segundo as circunstâncias.

substituídas anualmente, na época da Festa do Divino Espírito Santo (Vide Ferretti, *Op. Cit.*,pp. 259-260). Hoje, pelo menos, é na varanda que todas as cerimônias de toque se realizam.

Segundo Nunes Pereira, o lugar apropriado, entretanto, às danças e outras solenidades é o *gumè*[17], ou terreiro, grande área; pois, no *gumè* realizavam-se as grandes festas e danças de voduns. Vale a pena observar aqui que a informação é perfeitamente correta, primeiro, devido à etimologia de *Agumè* já mencionada (pódio, área de espetáculo); segundo, por causa da importância do espaço na soltura dos voduns quando dançam, como no Benin; e terceiro, porque a quantidade de voduns era muito maior inicialmente, quer dizer, em tempos remotos. Ainda é assim no Benin, país de srcem dos cultos. Houve uma translação de função do *gumè* para a varanda. A concepção espacial do *gumè* viu-se reduzida, à medida que foi se reduzindo a quantidade de devotos, o que é uma grande preocupação para a continuação dos cultos nesta instituição de prestígio[18]. Referir-me-ei ao problema do espaço no capítulo sobre o

[17] Evolução diferente de *Agume*, área de dança dos voduns, espécie de pódio.

[18] Sergio Ferretti, junto com outros pesquisadores como Kabengele Munanga, Roberto Motta, Peter Fry, José Jorge Carvalho e outros antropólogos continuam discutindo o fenômeno chamado de "suicídio cultural". Em entrevista do dia 12 de janeiro de 2000, e depois, do dia 27 de janeiro de 2003, o recentemente falecido pai Jorge Babalawô, do terreiro Iemanjá, do bairro popular de Fé em Deus, o "Ilé Axé Iemowá", fundado em 1956, afirmava que a Casa das Minas ia acabar. Era, segundo o sacerdote, uma casa muito fechada: "A representante Deni é ignorante. É contra a renovação e a continuação da tradição a partir da iniciação de novos filhos-de-santo", acrescenta. Lamenta o fato, e exorta Dona Celeste a dar continuidade ou promover novas iniciações, para evitar que a tradição se perca, porque segundo ele, os últimos *Gonjais* (em fon, *Hunjai*; literalmente 'a divindade caiu', uma espécie de vodunsi confirmada, isto é, de um estágio avançado da iniciação) foram em 1914, informação coincidente com a de Dona Deni. Esta se refere ao insulto numa entrevista no dia 23 de janeiro de 2003: "Jorge Itaci disse que eu era uma simples vodunsi que não valia nada, que Ako Sakpata (evolução diferente de Aixósu Sakpata, traduzido por 'Sakpata, rei da terra') era povo de rua". Não deixa de partir para o contra ataque. Terei a oportunidade de passar algumas informações a respeito. Esses tipos de briga não faltam entre adeptos de cultos de srcem africanas no Brasil. Jorge era devoto de Iemanjá e de Dom Luis, Rei de França. Estas duas entidades espirituais eram os "donos" espirituais da casa de culto, localizada, desde 1958, na Travessa Fé em Deus 45, no bairro de Monte Castelo, em São Luís do Maranhão (ver Santos, 1989:78-85; Nicolau, 1997:53).

rito e o mito. Encontra-se plantada no *gumè* uma árvore sagrada muito importante para os cultos da casa: a cajazeira cujas folhas, em *fon*, são denominadas *akunkoma*, termo que evoluiu diferentemente, e deu *acôncone*. Também encontram-se outras árvores frutíferas e plantas ornamentais. Nunes Pereira conta que no chão do *gumè* foram ocultos objetos trazidos da África, semelhantes aos que se acham no pégi, no chão do triângulo simbólico. Já se adverte que *comè* e *gumè* são os dois lugares importantes para o culto. Porém, podem existir outros locais desconhecidos pelo povo em geral. Ouvi falar de um lugar no quintal da casa onde ainda hoje se encontram objetos como moedas de muito tempo atrás. Quem sabe se eram moedas depositadas em oferendas ou jogadas para algum Legba na casa[19]?

O terreiro, chamado *gumè*, largo, pelo menos de uns 10 metros de cada lado, tem plantas ornamentais, árvores frutíferas, uma copada cajazeira e vários pés de ginja, ácidas e vermelhinhas, a cuja sombra brincam as crianças. No pé da cajazeira tem hoje um banco de cimento para sentar. A casa não é forrada e mostra o madeiramento antigo, coberto de telhas coloniais. Calcula-se que a casa deve ter sido fundada há mais de século e meio, pelo menos antes da metade do século XIX. Não se tem idéia do tempo de funcionamento dessa casa. Com o crescimento da cidade, as filhas tiveram que mudar, pois havia muitos sítios e terrenos vazios à Rua

[19] Alguns pesquisadores, entre eles M. A. Pereira Barretto e Sergio Ferretti, observam que nos cultos da casa inexiste o culto a Legba. A primeira afirma que há ausência de assentamento do *trickster* daomeano. O segundo acha paradoxal uma suposta menção do nome da divindade em algum dos cânticos da casa. No dito cântico os voduns se despedem, como muito bem afirmou Nunes Pereira, informando que irão ao lugar de srcem deles, isto é, para o convento. Hoje, na casa não se menciona Legba e, claro é, as filhas não o reconhecem. Mas nada impede supor que tenha algum Legba na casa.

de São Pantaleão. A verdadeira impressão que tem um beninense ao entrar no recinto é de estar no seu próprio meio, isto é, no meio da sua família de srcem, pelo ambiente tão parecido com o seu. A arquitetura tradicional, melhor dito, a presença dos *sibs* daomeanos aí encontra-se presente, oferecendo uma nova visão da família africana no Brasil, visão produzida a partir da adaptação de alguns elementos srcinários do continente negro, e apresenta um aspecto aparentemente solitário de dia; a atmosfera interna lembra um claustro ou convento, convento no pleno sentido da palavra. Com muito orgulho, proclama Dona Celeste, uma das representantes da casa: "A casa de Zomadonu é chão"[20]. O chão é de terra batida, muito limpo e impecável. Parece que à noite usam-se redes para dormir, razão pela qual os aposentos têm o aspecto de vazios. Tem outras salas importantes na casa, onde os voduns se vestem e às vezes recebem e conversam com o povo em geral. São locais de moradia de filhas ou agregados da casa. Aliás, há habitações onde moram também filhas da casa com as famílias, onde se hospedam visitantes, filhas de outras partes ligadas à casa por ocasiões especiais, como de falecimentos de gente da casa, de celebração de festas importantes, como a de São Sebastião, entre 19 e 21 de janeiro. Essas pessoas ajudam na preparação de algumas comidas rituais, bebidas e confecção de bolos. A parte esquerda do corredor que une a varanda à cozinha é de Zomadonu. O primeiro quarto é, pois, de

[20] Gaiacu Luisa, de Cachoeira, por seu lado, proclama: "Candomblé é chão..." Deni da Casa das Minas em São Luís do Maranhão argumenta, numa entrevista concedida em 17 de dezembro de 1999: " Os candomblés com roupas brilhantes. E o chão de cerâmica; aqui não. A roupa é bonita, limpa, mas o chão tem que ficar como sempre foi... e sem renovação porque, de não ser assim, estaremos desobedecendo à ordem dos voduns. Nós somos diferentes. Não reformamos nada. Por que mudar o chão se sempre foi assim por vontade dos voduns?"

Zomadonu e sua família. Segundo informa Deni Prata Jardim (24/01/02), os membros da família de Savalunu moram ao lado de *tói* Zomadonu, são companheiros de *tói* Zomadonu. Eles não têm moradia. O pai de Zomadonu é Akoicinacabá. Ferretti (*Op. Cit.*, p.260) explica que há nele pequeno oratório com imagens, alguns outros móveis e uma mesa grande. Nele costuma-se guardar doces e comidas que são servidas nas festas e alguns convidados são levados até ali para comer. Segue-se outro quarto também de Zomadonu e um terceiro da família de Savalunu. Na cozinha, há sempre algumas pedras grandes que servem de trempe para os grandes caldeirões onde se prepara a comida. Aí também ficam guardados pilões, caldeirões, panelas, etc. Depois da cozinha, segue-se um pequeno banheiro do lado de fora da casa. As filhas, em fins de 1982, estavam construindo uma despensa atrás da cozinha, na área lateral, antes do muro, e outros sanitários. Essa sala foi ampliada por Dona Celeste, com a construção de duas salas de aula, onde, desde fins dos anos oitenta, funciona a creche "Mãe Andresa", que atende a cerca de uma centena de crianças do bairro (Ferretti, *Idem.*). No quintal, há várias plantas. A cajazeira, árvore sagrada da casa, fica próximo ao quarto de Zomadonu; mais para a frente estão três pés de ginja das *tobossis* e dos *toqüéns*[21] e, ao fundo, o pé de pinhão branco de *tói* Acóssi. Há aí várias outras árvores frutíferas, diversas plantas ornamentais ou medicinais usadas no preparo de remédios e banhos. No fundo, à direita, há três pequenos cômodos e

[21] *Tóbossis*: entidades femininas infantis, semelhantes aos *erês* dos candomblés; *toqüéns*: voduns mais novos que vêm na frente, abrem os caminhos aos mais velhos, levam e trazem recados (Ferretti). A pronúncia desta última é diferente da grafia proposta: é *tókwenu*.

uma cozinha que abrem portas e janelas para o quintal, formando uma espécie de pátio interno. São os quartos de Boçucó - Bosuhon em fon -, de Poliboji e de Alogue. Foram construídos na parte traseira do terreno onde ficava a casa de Dadarrô- Em fon *Daa Daxo* [grifo meu] (Ferretti, *Ibid.*). Deni assevera que com este ninguém mora. Segundo a informante, existe outra casa: a da família de Dambirá, que recebeu um pedaço de Daa Daxo.

O segundo prédio, que é de *nochê* Sekpazin, assemelha-se à parte dianteira do primeiro, com o qual se comunica internamente. Possui também um corredor de entrada, com dois quartos de cada lado, que vai dar na varanda que abre para o pátio. Parece ser aquele cômodo da família de Dambirá. O cômodo à esquerda, segundo Ferretti (*Ibidem.*), "é uma sala de visitas e pertence a Sekpazin. Segue-se uma alcova, de Daco Donu, marido de Sekpazin. O cômodo à direita, que se comunica com a Sala Grande, é dos irmãos de Sekpazin, Doçu e Bedigá. Segue-se o cômodo contíguo ao *comé*, o quarto fúnebre onde fica exposto o corpo das pessoas da Casa que morrem. Ninguém costuma dormir nesse quarto. À direita dos fundos da varanda, foi montada uma pequena cozinha, usada por pessoas da família de Davice". Certa vez Deni me levou a alguns quartos, onde vi baús contendo roupas dos voduns e mais coisas. Vários móveis também foram vistos; louças e jarras antigas ainda existem.

Deni Prata Jardim (20/12/1999)[22] informa que o nome da fundadora da Casa das Minas era Maria Jesuína, e que este nome foi o que se lhe deu aqui no Brasil. "Esse nome Maria Jesuína não é aquele. Aqui ela era conhecida assim. O nome dentro da religião era Azuassi Sakorebaboi. *Azuassi*, segundo a informante, significa pessoa importante, pessoa culta, na linguagem deles segundo os estudos aqui". A etimologia de *Azuassi* é: 'esposa de *Azua*'; de *Azua*, divindade daomeana, dona das entradas, e *si*, 'esposa'. Simbolicamente, poderá ser considerada pessoa culta, pelo fato de que era esposa de Azua. Azua, como Legba, era dono dos caminhos, das entradas das casas, e um sábio, a ser comparado, pois, com o mensageiro Legba, que sabia falar o idioma de todas as outras divindades. Dona Deni não se lembra do nome das outras africanas que fundaram a casa com ela, e aceita a hipótese de que Azuassi poderia ser Na Agontimè , mas nega que esta tenha voltado ao Daomé, e afirma que ela se escondeu no Brasil quando o filho, que era rei no Daomé, mandou buscá-la. Segundo a tradição, falando através da boca de Andresa Maria, "quem assentou a casa foi contrabando", a expressão "assentou" não querendo dizer 'construir materialmente', precisa Nunes Pereira. No Brasil, segundo Ferretti (1996:58), eram chamados de "contrabando" os escravos desembarcados após 1831, ano da primeira lei que proibiu o tráfico negreiro, violada por cerca de vinte anos. Esta informação invalida o fato de que a fundadora teria sido Na Agontimè, mãe do rei Ghezo. A rainha mãe teria sido vendida antes de 1818, data da ascensão de

[22] Entrevista concedida em São Luís do Maranhão em 20 de dezembro de 1999.

Ghezo ao trono. Era provável que fosse no final do século XVIII, quando reinou Adandozan. Contrariamente ao que julgou Bastide, a prática do contrabando foi uma constante durante todo o período em que durou o tráfico negreiro e não uma prática apenas existente depois de abolido. Nessa medida, afirma com muita razão Amália Pereira Barretto (1977:54), "este fato, por si só, não nos dá nenhuma indicação da data provável de fundação da Casa". O panteão cultuado no Daomé e as circunstâncias da deportação de Na Agontimè são outros indicadores sobre a fundação da casa. Desde suas srcens, a Casa Grande das Minas foi casa para reunião social, política e religiosa. O "contrabando" era gente vinda diretamente da África, Mina Jêje, que trouxe o "péji" consigo. "Nós é que estamos zelando", afirmava sempre Andresa Maria (Nunes Pereira, *Op. Cit., p.24*).

Na Casa das Minas se falava de linhas , hoje de famílias de Voduns. Percebe-se que os santos protetores são todos africanos. O mesmo Nunes Pereira era entregue a Badé, divindade da família de Heviosso, dona do trovão e assim ele pôde chegar à conclusão de que um Santo negro mina-jeje é essencialmente africano, não pertencendo nem podendo ser confundido com os santos da hagiologia católica. Testemunha ocular do desenvolvimento das cerimônias, e com o apoio de Mãe Andresa, que o levava, ele chegou à convicção de que um vodun mina-jeje, como Badé ou como Çôbô - Sogbo na grafia *fon* - sua mãe, não é São Jerônimo ou Santa Bárbara, "deixando, assim, de verificar-se o sincretismo religioso que outros estudiosos da etnologia dos Negros apontam nesta ou naquela província etnográfica do Brasil" (Nunes Pereira, *Op. Cit.,* p. 32). Porém, os membros da casa não deixam de reconhecer os santos católicos se os voduns os reconhecem, como assinalam estas importantes palavras de Andresa Maria: "Os Santos católicos, sendo apreciados, admirados, queridos pelos Voduns jejes, nós, os da Casa Grande, temos também de apreciá-los, admirá-los e querê-los". Esta frase diz tudo sobre a dependência dos vodunsis de seus voduns. Deni afirma que os primeiros são instrumentos que os segundos manipulam. Os vodunsis são seres humanos, pois,

matéria, enquanto que os voduns não têm corpo. Aproveitam-se do nosso corpo para se manifestarem (entrevistas em 1999 e 2002). Daí a lógica no comportamento sobre a equiparação dos voduns com os santos católicos, quando a informante afirma que só os voduns sabem se eles são voduns. Com referência a Santa Bárbara, dona dos "terreiros" em geral, Andresa Maria e pessoas da Casa Grande não sabem explicar o poder que lhe é atribuído, asseverando que só os voduns o podem fazer.

Sobre a coincidência das festas da Casa das Minas com as do culto católico ou da tradição de outros povos, Nunes Pereira argumenta com razão que é fácil ver uma prova de sincretismo religioso: os filhos e as filhas-de-santo também apreciam, admiram e querem os Santos católicos; em certas danças, as Noviches, cantando em língua africana, se referem, com grandes reverências, à figura de Jesus. No entanto, podemos distinguir perfeitamente os dois cultos mina-jeje e católico. No capítulo sobre ritual, poderei me estender sobre esse aspecto de muito interesse ao falar da ladainha, do toque propriamente dito, e de tipos de missa.

Sobre a fundação da Casa das Minas ainda há segredos ou mistérios. Deni (1999) me conta que quem mandou Na Agontimè para cá foi um rei que era seu inimigo. Acrescenta: "E ele vendeu, porque numa história popular dizem que ele... ele é irmão do outro filho dela. Os dois eram irmãos; porém, ele não era filho dela. E o outro era filho dela. E ele brigou, não sei o que é que ele arrumou com o filho dela, que ele conseguiu assumir o lugar do filho dela. E quando ele assumiu o lugar do filho dela, pra se vingar do irmão, ele pegou e vendeu a mãe dela como escrava... Mas esse todo tinha que acontecer com ela, porque ela tinha que vir no Brasil, e pra ela vir no Brasil, só podia vir através de qualquer coisa, porque ela tinha que acabar com essa escravidão daqui. E só tinha que ser uma sacerdotisa de lá porque eles não podiam tirar ninguém do templo de lá pra vender como escravo. E do templo não podia ninguém. Os templos eram conservados e eles não podiam. Então, teve que acontecer isso; que ele tirou o filho dela do trono, assumiu o trono e pegou e vendeu, pra se vingar, ele vendeu a mãe dele como escrava pra cá pra o Brasil. Mas isso eu admito que teve êxito, porque ela tinha que vir pra cá, ela tinha que vir. Ela é uma sacerdotisa formada em várias línguas. Ela falava muitos idiomas, ela tinha condição de aproximação com o povo africano que estava aqui porque ela sabia falar todos os dialetos". Achei maravilhoso isso, porque era uma maneira de integrar a população africana em SãoLuís. Continuando a arguição, Dona Deni acrescenta: "... porque ela sabia falar vários dialetos. Ela era instruída. Ela era formada. Uma sacerdotisa, e falava aqueles dialetos daquelas aldeias todas. Viu? Então foi esse o motivo dela formar o Jêje. E ela estava aqui no Maranhão. Ela formou

logo esse Jêje aqui no Maranhão. E ficou se integrando. Tanto que aqui, no Maranhão, aqui na capitania, tinha vodunsis de todos esses municípios do Estado". A partir dessas palavras, percebe-se que a deportação da rainha mãe foi o resultado de disputas internas no reino de Abomei, em tempos de Agonglo. Como bem salientou Verger, trata-se de um curioso episódio histórico referente às relações estabelecidas entre a África e o Brasil nas primeiras décadas do século XIX. Octávio da Costa Eduardo (1948:10) já mencionava que as retenções culturais africanas no Maranhão podendo ser sublinhadas com certeza, derivavam de povos de Angola, Yoruba e Daomé. Argumentava que, apesar do fato de que os negros Yorubas e Daomeanos eram introduzidos em pequenas quantidades, ver-se-ia que sua influência sobre os negros do Maranhão tem sido grande. Urge, segundo ele, conhecer as srcens tribais dos africanos levados a este Estado brasileiro, porque se providencia assim "uma linha básica cultural, indispensável no Estudo da aculturação e da mudança cultural" (Costa Eduardo, *Idem.*).Com relação aos daomeanos, o autor, a partir da base de dados oferecidos por Le Hérissé, Burton e Skertchly, declara que o grupo que fundou a Casa das Minas era um grupo familiar ao rei Agongolo (1789-1797), o que, na opinião dele, poderia indicar que esses africanos chegaram ao Maranhão no final do século XVIII e começos do XX. Recomenda (Costa Eduardo, *ibidem.*):

> "Para uma conclusão definitiva, precisamos de mais informação detalhada, mas os materiais que acabo de discutir são sugestivos. Se informações posteriores confirmam o que estes materiais indicam, pode-se afirmar que o grupo daomeano manteve a sua identidade no Maranhão por um período de mais de 150 anos".

Foi justamente o propósito de Verger. Tudo começou com o rei Agonglo (1789-1797)[23] que, apesar de saber que Adanzan[24] era um dos seus filhos maiores, que reunia todas as condições de nascimento necessárias para ser rei e devido à minoria de idade de seu filho Gankpé (mais tarde chamado Ghezo), foi consultar *Fá*[25] . Ghezo foi designado por *Fa* para ser o futuro soberano. Agonglo teve que "apresentar Ghezo como sucessor, e de confiá-lo, assim também como o Daomei, a Adanzan, persuadido de que os ancestrais

[23] Esse período refere-se ao tempo de reinado, e não ao de nascimento e morte.
[24] Roger Brand (1972:53) explica com razão que Adanzan significa 'cama da força, da fúria' e Adandozan, 'a ameaça estende sua cama e é impossível desfazê-la'.
[25] Equivalente daomeano de *Ifa*, sistema de adivinhação-às vezes considerado como deidade- dos *ioruba-nago*. No Brasil, seria o equivalente do chamado "jogo de búzios".

protegeriam o nosso país e seu rei" (Le Hérissé, *apud.* Verger, 1952:19). Adanzan, de acordo com o informante de Le Hérissé, ficou governando durante vinte e dois anos e Ghezo teve que lhe arrancar o poder, por causa das atrocidades e injustiças que cansaram aos daomeanos. Sendo filho de outra mulher de Agonglo, Adanzan não vacilou em vender aos mercadores de escravos, a mãe de Ghezo e uma parte da sua família. Verger conclui seu artigo a partir de um testemunho dado por Ambroise Dossou-Yovo, neto de um dos emissários do Rei Ghezo, encarregado de buscar a mãe deste nas Américas. Ambroise revela que foi a mesma Na Agontimè, que foi encontrada por seu avô Don Antônio Dossou Yovo. Afirma que membros da família de Agonglo foram vendidos depois da morte deste como escravos e transportados para um ponto desconhecido das duas Américas. Amália Pereira Barretto (1977:56-57) alimenta a discussão ainda com dados reveladores do fato de que, no livro de família de M. Oliveira em Ouidah, o soberano não estava procurando a sua mãe verdadeira, que morreu alguns dias após seu nascimento, mas sua ama, que fora deportada além-mar por Adanzan. Judith Gleason (1970:211, *passim.*) supôs que Na Agontimè, num périplo que começou por Cuba, chegou a São Luís após uma estadia em Salvador, Estado da Bahia. De acordo com Dona Deni (9 e 12 de novembro de 1998), não se tratava de nenhuma rainha. Era só uma autoridade religiosa que sabia tudo, que falava várias línguas africanas; uma erudita que não esquecia nada; fazia tudo de forma correta, conclui. Ao perguntar-lhe se havia cambindas assimilados, misturados com o pessoal da casa, ela respondeu (entrev. 20/12/1999): "Olha, os cambindas ficaram em Codó. Não tiveram condições de chegar até aqui porque eles formaram, se agruparam lá e formaram o terreiro. E as pessoas de lá que tinham condições de ser Jêje, eles iam trazendo. Iam embora pra cá pra esta casa, pra ficar juntos com elas. E aqueles outros que ficavam lá, uns de Legba e outros, e outros voduns, estão lá. Mas se não tivessem condição de levar o terreiro pra frente, traziam os assentamentos. Mas acontece que eles destruíram lá. Destruíram tudo e não puderam vir pra cá. Por causa do assentamento que ficou destruído. Ninguém mais teve condição, porque ela sabia, ela tinha conhecimento e foi trazendo as companheiras que ela reconhecia que tinham conhecimentos. As pessoas das tribos que ela reconhecia que tinham conhecimento da religião".

É importante reconhecer que o nome de Na Agontimè, segundo conta o relatório final da UNESCO em 1985, p. 20, a mãe de Ghezo se chamava Agossi-Evo, e que foi após o retorno da mãe a Abomei que o novo rei lhe deu esse apelido, proclamando *hâ gosin yovo bo jè agon tin mè*: 'a mãe-macaca vem do país do branco e chegou ao país da palma', celebrando o seu retorno do Brasil ao Daomé. Para Verger, parece que o lugar

por onde foi enviada a mãe de Ghezo foi São Luís do Maranhão, no Brasil, onde se encontram os *vodun* da família real de Abomei até a época de Agonglo, hipótese reconhecida como verossímil durante o *Colóquio sobre as sobrevivências das Tradições Africanas nas Caraíbas e América Latina*, da UNESCO, que teve lugar em São Luís, entre os dias 24 e 28 de junho de 1985. O relatório final declara (UNESCO, 1985, *apud.* Verger, 1990:153-154):

> "A Casa das Minas foi fundada em São Luís do Maranhão, no Brasil, pela rainha Na Agontimè, mãe do rei Ghezo, condenada a ser deportada em um ajuste de contas no seio da família real, antes que seu filho ascendesse ao trono do Daomei em 1818".

Adrien Djivo (1977:19) opina que a versão segundo a qual Agonglo mesmo escolheu o futuro rei Ghezo é freqüentemente reportada no país, especialmente no meio dos príncipes, e é só um dos aspectos da questão. O autor não nega que todas as versões ou informações coincidem com o fato de que Adandozan cometeu atrocidades que lhe custaram a desgraça; mas afirma que diferem as interpretações profundas que cada um dá desses fatos. Entre os desacordos de Adandozan figurava sua condenação do tráfico negreiro, embora pareça paradoxal. Para Adandozan, o país podia tirar melhor proveito da mão de obra representada pelos cativos de guerra, se estes podiam cultivar a terra. Reprovava a guerra que leva o povo a perder sangue e braços preciosos (Djivo, 1977:21). Estas idéias revolucionárias eram muito perigosas para as bases ideológicas do reino, uma monarquia que podia cair, o que para os dignitários e príncipes não era conveniente, daí sua oposição à política do rei (Dunglas, 1957: 35). Foi Adandozan quem se rebelou contra o pagamento de tributo ao rei de Oió. Maurice Ahanhanzo Glèlè (1974:122,123,126), sem negar os méritos de Adandozan e a severidade com que processou a corte real, expressa que mais do que por uma briga pelo poder, a deposição de Adandozan é uma questão de costumes e de religião, que fazia dele a vergonha da dinastia de Houegbadja. Prossegue dizendo que não se pode compreender o caso Adandozan, apreciar corretamente a medida de reclusão tomada contra ele, sem considerar os costumes e leis daomeanas. Finaliza sua discussão dizendo que o rei tem poderes, mas que deve respeitar as leis do reino, e que, detentor exclusivo dos poderes, ele não podia exercê-los sozinho. Um informante de Abomei, o professor Jules Sodokpa (fevereiro de 1998), confirmou que, na realidade, Adandozan vendeu a mãe do futuro rei Ghezo para mostrar que vender os membros da família de outras etnias como os

maxi, os *nagô-yoruba*, doía tanto quanto vender os de um daomeano. Daí a venda da mãe de Ghezo, para demonstrar que a escravidão era um horror. Tanto antes como depois de Adandozan, a dinastia de Abomei continuou vendendo escravos para as Américas. Por isto, enfatiza o colaborador, quando triunfou a Revolução Socialista em 1972, no Daomé, que, em 1975, tomaria o nome de República do Benim, o novo governo quis resgatar a figura de Adandozan, que tinha idéias revolucionárias (Sodokpa: *idem.*). Hoje, no Museu Histórico de Ouidah, continua-se falando bem de Adandozan, enquanto que, no de Abomei, não o querem reconhecer como um dos nossos soberanos, pelas razões expostas acima. Nem sequer se fala dele. É um tabu. É bom reconhecer que foi ele quem suprimiu o tributo que os seus antecessores pagavam ao rei de Oió, na atual Nigéria. Segundo conta Glèlè (1974:120), quando ele foi destituído, foi "colocado em algum lugar da natureza", o que lhe valeu o apelido de Daa Gblolomèton 'o rei da natureza infinita, do espaço'. Seu nome foi supresso da dinastia de Houegbadja, seu suposto fundador, sendo assim apagado da memória do povo. Seu trono desapareceu. Os de outros reis se deterioraram devido aos problemas de manutenção por falta de recursos. Hoje, já foram renovados. No Museu Nacional da Quinta da Boa Vista, no Rio de Janeiro, encontra-se exposta a peça srcinal do trono de Adandozan, o único de um rei daomeano nas Américas.

Quanto à presença de divindades do panteão vodun da família real de Abomei, existem muitas provas. No reinado de Tegbessu (1740-1774) a mãe deste, Nayé Houandjèlè, introduziu o essencial dos cultos praticados no reino de Danxomè, particularmente o dos *Tovoduns* (deidades da água), cuja srcem se situa em país Mahi (*sic.*)" (Anignikin, 1986:17). Uma dúzia de templos foram criados para os *Tovoduns*, o que não aparece muito claro na bibliografia que lemos sobre o culto dos *toxossu* e *nesuxwe*. Os primeiros reis de Abomei não haviam instalado nenhum templo, porque este culto era então desconhecido em Abomei. E quando o culto teve direito de existência em Agbomè, Nayé Houandjèlè instalou um *Tovodun* para cada rei, desde a srcem. Entre os mais célebres, válidos para meu estudo, apontados por Le Hérissé (1911:122-123) e completados por Verger (1957:553), temos:

> Zomadonu, filho de Akaba, cujo templo está no bairro Lègo.
>
> Kpelu, filho de Agadja, cujo templo se situa em Abata.
>
> Adomu, descendente de Tegbessu, com templo em Adandokpodji.
>
> Donovo, de Kpengla, cujo templo também está em Adandokpodji.
>
> Wemú, ou Houémou, filho de Agonglo, cujo templo fica em Gbècon Xwegbo.
>
> Azaka, filho de Gbaguidi de Savalu, cujo templo está em Hwawé.

Também para Le Hérissé (1911:120), parece que, primitivamente, os *lensuxwe* (outra grafia de *nesuxwe*) estavam divididos em três classes: a primeira era a das crianças mortas no seio da mãe ("que não provaram o sal", como se diz entre os Fon) e a dos defuntos, sejam crianças ou velhos. Os segundos, designados com o nome de *kututo*, isto é, mortos, são objetos do culto dos mortos, e em seus túmulos se colocam os *assen*, objetos de metal em forma de guarda-chuva, pequenos em dimensão. Os terceiros, os *toxosu* propriamente ditos, foram revelados aos daomeanos, segundo o autor, em tempos de Tegbessu. Le Hérissé (*Op. Cit.*, pp. 122-123) acredita que cada rei instituiu um *toxosu* para si, ou seja, para impedir os monstros de se encarnarem no seio de suas esposas, ou porque, na realidade, um monstro nasceu para ele. Seu pensamento, bastante claro, é apoiado por Anignikin (*Op. Cit.*,p.18), que diz que os *toxossu* foram instituídos por ou para cada rei. Na lista proposta por Le Hérissé, o nome de Bosuhon como monstro e irmã gêmea de Akaba, Ahangbé, é um indício que nos permite compreender mais tarde os nomes de algumas divindades em São Luís. Anignikin assinala o fato de que o culto dos *Tovoduns* se desenvolveu de tal maneira que se estendeu a todas as camadas da sociedade, enquanto que no princípio não havia sido praticado mais que pelas camadas dirigentes. É importante notar também que, paralelamente à construção de templos para os *Tovoduns*, assistiu-se à proliferação dos conventos dedicados a divindades como *Xevioso*, divindade das tempestades e do trovão, *Sakpata*, da varíola e das

epidemias. Daí, uma interação. Como sentencia o autor (Anignikin, *idem*):

> "Certamente, a introdução do culto de numerosas divindades na cidade, a cargo do poder real ligou os adeptos destas divindades à realeza. De outro lado, a institucionalização do culto dos *tovoduns*, sua generalização a todas as camadas da sociedade, com a dupla manifestação de *Töxösu* e *Nesuxwé* uniu pessoalmente alguns elementos das camadas populares às linhagens reais através de um sistema complexo de hierarquização".

Esta situação é bem parecida com a que encontramos na Casa das Minas em São Luís do Maranhão, onde temos uma perfeita integração dos cultos popular e real. Por exemplo, a disposição das famílias *Davice (Davisi?), Xevioso* e *Dan* em lugares específicos, de forma tão sistemática, na casa, é sugestiva. Em outras palavras, cultuam-se *voduns* pertencentes a três famílias ou falanges: *Davice, Danbirá* - sendo esta a evolução diferente de *Dambla* ou *Dambala* ou *Dambada* - e *Keviossô.* Nunes Pereira (1979:32-34) fala de linhas e distingue só duas: a de *Davicilé* e a de *Quevioçocilé*. Ferretti (1996:94-96) observa que as quase sessenta divindades que são conhecidas atualmente, incluindo *voduns* e *toqüenos*[26] masculinos e femininos,

[26] *Toqüens* ou *toqüenos,* segundo Eduardo (1948: 88 *apud.* Ferretti: 1996:94), é um grupo especial constituído pelos mais jovens entre os *vodun.* São os guias ou mensageiros ou ajudantes, os que estão a frente e chamam os outros. Quando por acaso, nas festas, eles chegam atrasados ou depois dos mais velhos, interpretam um cântico próprio, pedindo desculpas.

assim como as *tobossis*[27], cujos nomes são lembrados, estão organizados em três panteões principais - também chamados famílias ou pelotões - a saber: o de Davice, o de Dambirá e o de Quevioço; e dois secundários: o de Savaluno e o de Alada. Nas festas, por exemplo, na de São Sebastião, à qual assisti em janeiro de 1998, como falante nativo, senti pela primeira vez, com vigor, esta integração de várias famílias de deidades numa unidade, ao ouvir os distintos cânticos e rezas, "na língua dos *voduns*". Desse ponto de vista, pode-se afirmar, junto com Verger, que nenhuma outra comunidade de descendentes de daomeanos se parece com Abomei, na sua organização, mais do que a Casa das Minas. No Benin, essa vontade de integração era regularmente celebrada e consolidada nas festas anuais (*Xwétanu*). Não obstante, o critério de Verger (1952:21) segundo o qual São Luís é o único lugar fora da África onde são conhecidas e adoradas divindades da família real de Abomei não é, estritamente falando, muito preciso. Agassu, ancestral mítico e *totem* da dinastia de Houegbadja, levou o nome de Dadarro-grafia abrasileirada de Daa Daxo, 'o grande rei', na Casa das Minas. Agassu foi um filho bastardo, produto de uma união sexual entre a princesa Aligbonon e uma pantera, segundo uma versão suficientemente autorizada no Benin. Talvez seja para não continuar dando-lhe esta imagem que preferiram chamá-lo de Dadarró no Brasil: o grande rei. Também Zaka ou Azaka (ancestral mítico dos *maxi* de Savalu) é objeto de culto no Haiti, como o foi, em alguma

[27] *Tobóssis* (ou *meninas*): outro grupo de divindades infantis, exclusivamente femininas, que vinha à Casa das Minas até meados da década de 1960... Elas eram meninas, brincavam como crianças e falavam em língua africana diferente da dos *voduns* (Ferretti, 1996:96).

época, na Casa das Minas. Adjahuto - *ajautó* na grafia brasileira - é outra deidade venerada no Haiti que o foi também na Casa de cultos reais do nordeste brasileiro. O nome de Poli Boji, utilizado na instituição religiosa de São Luís para se referir a uma divindade do panteão ou família de Dambirá, segundo Eduardo (1948:78), que escreve Podibogi, também tem o nome de Aladanu, sendo descendente do ancestral divinizado Adjahuto. Em uma entrevista com Marcellin Agonzan, em 24 de fevereiro de 1998, este me explicou que se tratava de Toligbodji[28] . Reconhece que se trata efetivamente de um *vodun* da cidade. Junto com Na Glexwé Agoli Agbo (outra informante), afirma que se trata do ancestral lendário-mítico (*toxwio*) dos Alladahonu, gentes de Allada. Era chamada Aligbonon, a mesma princesa que pariu um filho bastardo. Era um *vodun* das águas que, além de Agassu, pariu Adanloko e outras deidades, informação que praticamente coincide com a de Costa Eduardo. Como acabamos de ver, os deuses não eram srcinariamente da família real de Abomé. Eram deuses estrangeiros, assimilados pela família real de Abomé, e que são objetos de adoração até hoje. Neste sentido, a opinião de Alfred Métraux (1984:24) e de Verger, já citado, que os considera como membros da família real, não é válida.

A bibliografia, por boca de Arthur Ramos (1979:15) reconhece que não só as evidências históricas, mas também o critério de comparação cultural são chaves no reconhecimento dos Negros

[28] De *to*: 'a cidade'; *li*: 'o caminho'; *gbo*: 'grande' e *ji*: 'sobre, acima', quer dizer: 'sobre o caminho da grande cidade'.

Minas como de proveniência daomeana. A comparação lingüística é decisiva, pois observa também que os termos correntes na Casa das Minas são daomeanos[29]. Os exemplos são múltiplos: *toche*, 'meu pai', *noche*, 'minha mãe'; *asisi*, 'co-esposa', termo sobre o qual Nunes Pereira tem dúvidas, e não *asiche*, 'minha esposa' como pensou Ramos; *noviche*, 'meu irmão mais novo, minha irmã mais nova'; *noviche sunu* 'meu irmão mais novo' *noviche nyonu*, 'minha irmã mais nova'. Estas últimas terminologias de parentesco nem sempre tiveram a mesma conotação, mas a idéia principal da noção de irmão ou irmã está presente. No capítulo sobre a cosmologia, determe-ei nas listas de voduns daomeanos registrados nas obras de A. B. Ellis, A. Le Hérissé, J. Spieth, Herskovits e outros africanistas que se dedicaram ao estudo da cultura daomeana. O objetivo será de verificar se ainda há correspondência de ordem hierárquica entre os deuses do panteão daomeano e maranhense. Pelo menos, as pesquisas que fiz em Cuba (Sogbossi, 1998:38) demonstraram que, tanto para os informantes beninenses, quanto para os cubanos, são válidas diferentes ordens hierárquicas ou listas de deidades, e este fato mostra as variantes e as contradições que possam existir numa mesma tradição. Tudo parece indicar, segundo Ramos (*Op. Cit.*,

[29] Ramos observa na sua introdução que, se Nina Rodrigues, Manuel Querino, Edison Carneiro, Gonçalves Fernandes, Edmundo Correia Lopes e Aydano do Couto Ferraz evidenciaram a existência de algumas "sobrevivências" de entidades de cultos de srcem daomeana nos terreiros da Bahia, um ponto precisa ser destacado: é que a velha asserção de Nina Rodrigues, de que os cultos e práticas jejes foram absorvidos pelos Nagôs, continua de pé. Continua (1979:13): "As sobrevivências religiosas jejes, quando existem, não chegam a constituir, na Bahia, no Nordeste, ou no Rio, um bloco cultural onde se possa nitidamente evidenciar uma franca herança daomeana.. Em outras palavras, não há na Bahia, um culto vodun estabelecido como tal. Os traços daomeanos, quando identificáveis, vêm incorporados ao sincretismo jeje-nagô, como as pesquisas do nosso grupo o têm demonstrado". No caso do Maranhão, o autor observa, com razão, que o caso é diferente. A partir da pesquisa de Nunes Pereira, evidencia-se que no Maranhão existe, de forma institucionalizada, o culto dos Voduns, onde a filiação daomeana pode ser facilmente identificada e sem sincretismo com o nagô.

p.16), que também na Casa das Minas, alguns voduns de primeira categoria, na África, perdem a sua importância no Maranhão, enquanto divindades secundárias, lá, ascendem, aqui, ao primeiro plano. Dá o exemplo de Mawu-Lisa, quase desconhecido no Maranhão. No entanto, a casa mais fechada às influências religiosas brancas ou indígenas é realmente a Casa das Minas, austera e tradicional, quase uma legenda entre os negros de São Luís, como afirma Maria Amália Pereira Barretto.

Apenas recentemente ouvimos falar de Irmandade da Casa das Minas, apesar de esta ter sido fundada provavelmente por escravas forras e livres na primeira metade do século XIX. Segundo informa Ferretti (1996:83), foi Dona Celeste, dançante da casa desde 1952, quem se empenhou e conseguiu que fosse redigido o estatuto da Irmandade da Casa das Minas, publicado no *Diário Oficial do Estado* em 20 de fevereiro de 1980 e que permite a participação de pessoas amigas na associação. A direção é compartilhada entre as irmãs mais atuantes, como Dona Deni, Dona Celeste e Dona Maria Lisboa (Maria Roxinha), que residem na casa. Outras residem no interior ou em outros estados e freqüentam a casa irregularmente. A casa possui atualmente quatro filhas. A escolha dos adeptos é coisa dos voduns, responde Dona Deni em entrevistas concedidas nestes últimos cinco anos. As boas relações da casa, nos últimos anos, com autoridades municipais, estaduais, intelectuais são decisivas na sua manutenção. E isso não foi possível sem a intervenção pontual de Dona Celeste, a encarregada de assuntos culturais e sociais. O

grande reconhecimento não tardou em se manifestar: a casa foi tombada pelo Patrimônio Cultural Nacional em 2002, juntando-se ao Axé Opo Afonjá, a Casa Branca e o Gantois, entre outras poucas no Brasil. A representante atual da instituição religiosa é Dona Deni, conhecedora dos fundamentos da religião. A tradição fala por sua boca, nenhuma das outras vodunsis estando autorizada a dar informações sobre o culto[30].

1.2 *Cachoeira e Salvador: focos de resistência cultural Jêje*

Os estudos sobre as religiões de srcem africana na Bahia começaram, de maneira decisiva, com os trabalhos de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Manuel Querino. Houve continuadores como Edison Carnerio, Ruth Landes, Roger Bastide, Pierre Verger e Vivaldo da Costa Lima. Hoje existe uma bibliografia que não pára de crescer sobre o tema.

Neste parágrafo, falarei brevemente das srcens do candomblé Jêje na Bahia, de alguns dos seus terreiros e, finalmente, farei um retrato do Hunkpame Ayono Huntoloji, terreiro situado em Cachoeira e chefiado por Gaiacu Luiza Franquelina da Rocha.

Em fevereiro de 1996 aparece, na coluna de uma revista fluminense cujo nome me é desconhecido, um artigo interessante de Constância de Avimáji, de Salvador, Bahia, intitulado "A verdade

[30] Nunes Pereira (1979:25-26) faz um levantamento de mães que Andresa Maria guardou rigorosamente na memória. Maria Jesuína aparece na sexta posição, Maria Luísa, na vigésima primeira. Mas parece que esta lista não implica uma sucessão rigorosa na chefia, pois Anéris Santos havia explicado que, morta Mãe Luísa, a direção da Casa passou para Mãe Hosana de Sèkpazin, e desta para Mãe Andresa Maria de Poliboji. Após Andresa, a chefia passou para Dona Leocádia de Nagono Toçá (Anagonu tosa); desta, para Dona Filomena Maria de Jesus ou Mena; depois, para Dona Amância, Dona Amélia. Hoje, é Dona Deni.

sobre o Jêje Mahi", no painel cultural, página 3. As srcens do candomblé Jêje na Bahia e no Rio de Janeiro foram reveladas de maneira muito sucinta e ajudam no esforço de reconstrução de que é objeto esta parte de meu trabalho. As informações obtidas a partir de uma série de entrevistas com Gaiacu Luiza completarão esta parte.

Na Bahia, atualmente, os praticantes dos cultos Jêje são oriundos de dois núcleos: Cachoeira, com o *Sèja Hundé*, num lugar chamado Ventura, e Salvador, com o *Bogum*, no Engenho Velho da Federação. Decidi somente me ocupar destes dois terreiros apesar de existirem terreiros Jêje relativamente muito recentes[31]. A data de fundação dos dois terreiros ainda é um mistério.

Bahia (*sic.*), a mais antiga das cidades brasileiras, fundada em 1549 para capital da circunscrição territorial denominada Capitania da Bahia e também para sede do Governo geral da extensa colônia portuguesa que era o Brasil, é mundialmente conhecida pela sua localização à margem da bela Baía de Todos os Santos, pelo opulento estilo barroco de suas igrejas e edifícios coloniais e, principalmente, pelos peculiares costumes de sua variegada população, entre os quais se destacam as relações que ligam socialmente os tipos raciais de srcem européia e africana que caracterizam os seus habitantes. Desde sua fundação com o nome

[31] Luiz Mott e Marcelo Cerqueira fizeram um levantamento dos terreiros de candomblé da Bahia num livro intitulado *Candomblés da Bahia. Catálogo de 500 casas de culto afrobrasileiro de Salvador.* Salvador, CBAA, 1998, 185p. Consta do nome da nação, do ano de fundação, do número de filhos, do número de membros, do nome do regente da casa, dos meses de festa, da função, do endereço e do telefone, em alguns casos. A maioria das casas Jêje – 8, num total de 10 - venera voduns como Sakpata (que chamam alguns deles de Omolu), Sogbo e Dan - que chamam de Bessem. Os outros dois, localizados em São Caetano e São Marcos, têm como regente, Oxossi e Iemanjá, o que deixa algumas reservas.

oficial da cidade do Salvador, a Bahia se foi tornando conhecida pela sua riqueza, baseada na elevada produção de açúcar das suas fazendas e engenhos, pelo brilho do culto em seus numerosos templos católicos, pelas procissões religiosas que desfilavam por suas ruas estreitas e inclinadas, pelos hábitos tipicamente portugueses de sua população. Como um dos centros de importação de escravos africanos para as suas lavouras, era também famosa pela alta proporção de negros entre os seus habitantes (Azevedo,1996:33).

1.2.1 *Localização do município de Cachoeira*

Na atualidade, o município de Cachoeira, entre os mais importantes, é um dos menores da Bahia. Cobre uma área de 403 km^2; entretanto, seu espaço físico compreendia uma superfície muito maior e se estendia para Oeste e Norte da zona paralela do Recôncavo baiano, a zona de transição ecológica ou agreste, onde as principais freguesias produtoras de tabaco estavam integradas ao seu Termo, desde 1775. Cachoeira compreendia uma zona aninhada à borda da Baía de Todos os Santos, zona dos solos massapé, onde floresceu a cultura do principal produto do Brasil Colônia, o açúcar, e a zona transitória para o sertão, onde floresceu o segundo produto, o fumo. Não é possível conhecer a magnitude dessa região, do ponto de vista econômico, para a Bahia, sem considerar sua posição eco-geográfica com relação à Baía de Todos os Santos, isto é, com o

principal porto brasileiro, que era o de Salvador, onde o Rio Paraguaçu foi o meio de comunicação quase que obrigatório entre esses territórios. Cachoeira nasceu no limite de navegação desse rio, considerado por Teodoro Sampaio, um "braço de mar". Cachoeira está situada na zona do litoral Oeste da Bahia de Todos os Santos, na zona fisiográfica do Recôncavo, onde uma falha tectônica forma o golfo de Saubara, em Santo Amaro, e separa esta região de Salvador em pilares, a Leste e Oeste da Baía, coordenada a 12º 37´S e 38º 58´W, limitado ao Norte com o município de Conceição da Feira; ao Sul com Maragogipe; a Leste, com Santo Amaro da Purificação; a Oeste, com São Félix, da qual está separada pelo rio Paraguaçu, numa distância de 300 m (Dias Nascimento, 2000:2). A cidade divide com o município vizinho, São Félix, uma topografia e um ambiente natural de uma beleza rara. O rio Paraguaçu, que as divide na forma de duas metades de um conjunto, divide também os dois lados de um estreito vale em torno de uns 200 metros de longitude. Cachoeira limita-se com a colina Timborá a Norte, a Leste pela de Caquende e a Oeste com a Pitanga. A sua topografia atual revela um local primordialmente acidentado e inadequado para a ocupação humana. Cachoeira e São Félix podem ser consideradas cidades gêmeas que tiveram essencialmente a mesma posição na constelação do Recôncavo, desde as grandes campanhas contra os autóctones que provocaram a sua existência até a nova paisagem, modelada pela economia de *plantations* (Wimberly,1994:11; Marcellin, 1996:40). Conformam uma seção triangular de terra de agricultura rica que

rodeia a Bahia de Todos os Santos. Servem como limite entre as regiões de produção de açúcar e tabaco da área, também como empórios de comércio, desde que uma gama variada de produtos do Recôncavo Baiano eram transportados para as estações de ferro sobre o rio Paraguaçu e depois embarcados à estação marítima de Salvador, para exportação. O colapso da indústria açucareira na Bahia no início de 1817 reduziu gradualmente a prosperidade como também o tamanho das cidades, mas a expansão da produção de tabaco, especialmente depois de 1870, deu vida nova a ambas as comunidades , apesar de São Félix ter-se beneficiado mais do que Cachoeira. Investidores alemães financiaram a construção de grandes fábricas mecanizadas de cigarros, papéis ou fósforos, cerca do final do século XIX e a força de trabalho debilitada pelo declínio na produção de açúcar se empregou nos novos centros industriais. Essas revoluções nas fundações econômicas do Recôncavo Baiano eram vistas numa gradual transição da condição de escravo para o de trabalhador livre na região. A escravidão tem sido a espinha dorsal da agricultura baiana desde 1500 e os escravos formavam a grande maioria dos trabalhadores nos engenhos de açúcar, fazendas de tabaco e outras empresas econômicas. O crescente grito contra o tráfico de escravos e sua proibição pelos navios armados britânicos, combinado com a prosperidade em declínio do açúcar no Recôncavo, levaram ao inexorável colapso da escravidão na região. Não obstante, donos e comerciantes de escravos em pânico, aterrorizados pelo forte bloqueio britânico, importaram grandes

números de escravos durante os últimos anos do tráfico, 1830-56. Um certo conhecimento de que a legislação brasileira colocando fora de lei o tráfico seria criada, produziu uma inimizade histérica entre os comerciantes de escravos e as grandes embarcações do século XIX, ocorridos no espaço dos cinco anos anteriores a tais leis, isto é, entre 1831 e 1850. A instituição da escravidão, porém, já era moribunda e esses novos cativos eram vendidos ou às prósperas plantações de café no sul do Brasil ou autorizados a lutar pela sua liberdade. Na medida em que a população africana livre aumentava em número, juntaram-se à massa amorfa dos empobrecidos negros quem iam às áreas de produção de tabaco em busca de trabalho. A abolição, em 1888, libertou os últimos cativos e criou uma força de trabalho livre no âmbito de uma economia em crise, com exceção da região do tabaco (Wimberly, *Op. Cit.*,1-2). Cachoeira, da segunda metade do século XVIII até meados do século seguinte, usufruía do status de uma das mais ricas e populosas vilas baianas, graças a esses fatores eco-geográficos e à sua condição de segundo porto mais importante da Bahia, zona de escoamento de produtos sertanejos para a Baía e zona de escoamento de produtos da Baía para o sertão.

1.2.2 *Fundação das casas do Bogum e do Ventura*

Acredita-se que teriam sido fundadas no século XIX. Wimberly (*Op. Cit.*, p.47) afirma que numerosas "igrejas" afro-

brasileiras apareceram em Cachoeira e São Félix no final do século XIX e que importações massivas de escravos africanos, que terminaram ao redor do ano 1850, e a prosperidade econômica de ambas as cidades depois de 1870 criaram um clima perfeito para o crescimento religioso. Grandes números de escravos africanos, livres e descendentes preservaram crenças tradicionais e práticas nos centros metropolitanos de Cachoeira e São Félix e também nas zonas rurais adjacentes. Alguns grupos étnicos estavam concentrados em regiões específicas, como o evidencia a presença numerosa de escravos Jêje nas regiões de produção de tabaco de Cachoeira durante o século XVIII. foi só a partir de 1830, sentencia a autora, que os escravos Nagô ou Yoruba suplantaram os Jêje como a maior componente da população cativa. Mas há informações contraditórias, verbais, do Ogã Bobosa do Ventura, que afirma que seu terreiro tem mais de quatro séculos e que tinha sido fundado por africanas alforriadas, que vendiam comidas típicas africanas como *abará* e *angu* e aipim. Os mesmos dados me foram oferecidos pela mãe-de-santo Luiza Franquelina da Rocha. Evidentemente, aí se trata de uma concepção do tempo bem diferente. As alforrias só começaram em datas relativamente recentes.

O processo de sincretismo se desenvolveu no meio de uma urbanização crescente. A igreja católica engoliu as religiões nativas, de maneira que os africanos encontravam um apoio emocional e espiritual nas suas religiões tradicionais, escondendo as suas cerimônias por trás das devoções católicas. Wimberly considera

necessário insistir no desenvolvimento urbano durante a escravidão, que permitiu a sobrevivência - diria eu a continuação - de rituais organizados e estima que outros fatores desempenharam uma função importante na expansão do número de "igrejas" africanas no final do século XIX. Entre eles: o crescimento da população, o aumento da renda *per capita*, o tempo adicional de lazer e o isolamento e deslocamento da vida urbana. Passo agora à fundação do Zôogodõ Bogum Malè Hundô.

A bibliografia sobre a fundação do Zôogodô Bogum Malè Hundô, casa Jêje de Salvador, é praticamente inexistente. Até hoje só temos breves referências, de Constância de Avimàji, membros do terreiro envolvido e inclusive do Ventura, estas últimas referências sendo orais. Luis Nicolau prepara atualmente a publicação de um trabalho sobre a história do Bogum, do Ventura e do Hunkpamè Huntoloji, mas ainda não tenho acesso ao seu trabalho. A outra referência é a de Jehová Carvalho, ogã do Bogum, com um livro sobre os poemas do Candomblé do Bogum. As informações às vezes não são claras, isto é, não convencem.

Foi a africana Ludovina Pessoa quem fundou o Zô Godô Bogum Malè Hundô, em Salvador, dando srcem ao candomblé Jêje. O informante Vicente de Ogum, do Bairro de Luís Anselmo (Brotas) em Salvador - lamentavelmente falecido em dezembro de 2001 - explicou que foi Ludovina Pessoa que havia iniciado a Dona Emiliana e Valentina do Bogum. Depois, Seu Vicente foi filho-de-

santo de Dona Emiliana. Informa também que o Seja Hunde tinha sido fundado primeiro, mas que o Bogum era a matriz, e não o primeiro a ser fundado[32]. Constância de Avimáji (1996:178) completa a lista com o nome de Romana de Kposu (Mãe Romana), em primeira geração, e com Evangelista dos Anjos Costa, mãe Gamo Lokosi, na terceira geração. Observa que Sinhá Romana pertencia à Roça de Cima, em Cachoeira de São Félix, ocupada por negros Jêje Dahomé e que era irmã-de-santo de Sinhá Ludovina Pessoa, que mais tarde assumiria o cargo de Gaiacu do Axé do Ventura; e que também Sinhá Romana foi quem levou o Jêje Dahomé, como é considerada esta facção pelo povo do Candomblé, para Salvador. Após a solidificação do Bogum, Ludovina fundou, em Cachoeira, cidade situada no Recôncavo Baiano, próximo de Salvador, o Seja Hundé, empossando ali Maria Luiza Gonzaga de Souza, conhecida como Sinhá Maria Ogorinsi Missimi[33]. Durante muitos anos, as duas casas funcionaram em uníssono, com o Bogum servindo como matriz. Gaiacu Luiza completa que Maria Ogorinsi tinha sido "feita" por Ludovina Pessoa no Bogum que antigamente se chamava Zogodo Bogum Seja Hundé. Então, para entrar na Boa Morte[34] tinha

[32] A *Dofonô* Kelba do Bogum confirma ter ouvido a informação do velho Vicente que diz que teve um lance em Cachoeira, e que foi depois que o Bogum ficou como matriz (27 de julho de 2003).

[33] Luis Nicolau (2003:209) afirma que o nome africano de Agorensi Mesime ou Maria Agorensi era *arrunsí* Missimi – provavelmente, segundo ele, deformação de *hunsi* Mesime – e que o nome de batismo dela era Maria Luiza do Sacramento, e não como Maria Luiza Gonzaga de Souza como disse Constância de Avimàji.

[34] É bem possível que o candomblé em Cachoeira tenha uma íntima relação com a Irmandade da Boa Morte em Cachoeira. Neste sentido, remeto aos trabalhos de Luis Cláudio Dias do Nascimento sobre a dita irmandade, onde o historiador e antropólogo procura demonstrar a presença do candomblé na Irmandade. Diz (2000:31): "Ainda hoje as irmãs da Boa Morte são iyalorixás, ekedes e vodunces (*sic*.) com posições hierárquicas elevadas nos vários terreiros de candomblé do Recôncavo Baiano. Além da obrigatoriedade de pertencer ao culto afro-brasileiro, para se tornar membros da Boa Morte é exigido que a pretendente seja consagrada a um vodum relacionado com a fertilidade ou à terra, no caso, respectivamente, Oxalá, Nana, Oxum, Obaluayiê, ogum, Oiá, além de Oxumarê". Acrescenta que tanto os membros antigos como os atuais são mulheres que vivem ao ganho: vendedoras de doces, bolos, mingaus,

que fazer-se santo. Já podemos perceber a variedade de opiniões que existem sobre a fundação das duas casas, qual foi a primeira, e qual a segunda. Num parágrafo intitulado "A história de Gamo Lokosse se mistura à gama de mistérios dos sítios do Bogum" Jehová Carvalho (1991:34) informa: Joaquim Jeje, um dos heróis do Movimento Malê, de janeiro de 1835, deixou o Bogum (baú), que guardou os donativos destinados ao financiamento da estrutura da insurreição, já nessa ocasião malograda, o que vem a significar, entre diferentes versões em torno da denominação do terreiro, a presença das palavras "Malê" e "Bogum", em toda a sua expressão: Zoôgodó Malê Rundó Bogum. Esse ancestral seu cometeu a proeza de assumir singular atitude religiosa: a de aceitar o islamismo dos Malê sem renunciar ao "fetichismo" do povo Jêje. Explica que o sacerdócio de Gamo Lokosi, para a qual teve o magistério de Doné Ruinhó[35], já encerra notáveis momentos, para cujo alcance contou com a proficiente atuação da Sociedade Fiéis de São Bartolomeu, órgão gestor do terreiro, que ela reorganizou, trazendo para sua diretoria Jaime Sodré, Edvaldo dos Anjos Costa, Hamilton dos Anjos Costa - seus filhos Celestino de Espírito Santo, Ana Maria Costa, Gilberto Leal, todos sob a assistência de seu mais velho ogã,

---

acarajés expostos em tabuleiros nos lugares movimentados da cidade; quitandeiras, charuteiras, empregadas domésticas, doceiras. Segundo afirma Gaiacu Luiza em entrevista acordada em 25/06/01, Júlia, a fundadora da Boa Morte, tinha ligação com o candomblé de Maria Agorinsi.

[35] Em *fon* (também *aizo* ou *gun*) se escreve *hunyó*, nome próprio de uma pessoa consagrada a um vodun, muitas vezes a Agasu (Segurola, 1988:250).

[35] Literalmente, em fon, 'tambor ou atabaque da água', se toca uma cuia ou cabaça com a boca virada para a superfície de um balde de água. No Brasil, esta palavra teve uma conotação religiosa, e às vezes tende a se confundir com o *zenli* que, muitas vezes, é um pote em argila, na boca do qual se bate um abano redondo de couro de búfalo, acima de um pneu velho de moto da marca "Vespa" . È um tambor fúnebre entre os fons. E mais: o *zenli* é um tambor de choro que pode ser tocado com o corpo presente, enquanto que o *sinhun* se toca na ausência do corpo.

já falecido, Lídio Pereira de Santana. Hoje, assume o seu lugar o ogã Everaldo Duarte. Eventos de grande repercussão foram realizados na comunidade, como a primeira semana de palestras sobre "O povo Malê e suas Influências", entre 21 e 26 de julho de 1986 que, ao final, desembocou nos estudos da realidade da Casa e do Candomblé como um corpo especial, com vista à desapropriação dos seus sítios, que os livraria da especulação imobiliária. Também Gamo Lokosi assumiu a iniciativa de empreender campanha vitoriosa para efeito de restauração do barracão do terreiro e dos componentes das áreas sagradas em que demoram seus fundamentos. A partir de muitos sacrifícios, conseguiu formar os dois primeiros barcos da Casa após 20 anos sem que tal ocorresse, entre 1985/86 e 1986/87. A sacerdotisa conheceu momentos de tristeza também pelas mortes sucessivas de Dará Santa, sua antiga e cuidadosa *ekede*; de Amâncio Melo, o *ogã huntó*, chefe dos atabaques e abatedor de animais em holocausto aos voduns e Áurea, cujos *sirruns*[36] os remeteram para o reino dos *eguns*. Outra tristeza foi a tragédia de Zanadô (ou Azanadô), vodun-árvore, festejado no dia 6 de janeiro, dia dos Santos Reis, que corresponde ao rei negro da trindade dos Magos, que ofertou, ao menino Jesus a missa com que sugeria a limpeza do seu berço na mangedoura de Belém. Afastada cinqüenta metros do barracão ao lado direito da Ladeira Manoel Bomfim, minaram-lhe o tronco com agentes químicos predatórios e a árvore tombou (Carvalho:1991-37-38). Atualmente, a casa está aberta ao público, após um período de sete anos, devido ao

falecimento de Nicinha, a mãe-de-santo, em 1994. Durante o dito período, houve três ciclos de cerimônias funerárias: uma na primeira semana da sua morte, uma após três meses e a terceira, após sete anos. Só pude presenciar a última porque foi este último período que coincidiu com a época da pesquisa de campo. Foi no final do mês de setembro de 2001- precisamente de 28 de setembro a 5 de outubro- que o dito ciclo de festas começou. Assisti ao *zenli*, e os resultados da observação serão conhecidos no capítulo sobre ritual. O Zogodo Bogum Malè Hundó localiza-se no fim de linha de ônibus do Engenho Velho da Federação, em Salvador, Bahia. O bairro é considerado um dos mais populares e perigosos de Salvador apresentando índices altos de pobreza. A entrada pode ser pela rua em frente ao campus da Universidade Católica do Salvador. Também pode ser do lado oposto, isto é, pela avenida Vasco da Gama, numa ladeira. Subindo-se a ladeira, a casa se avista a uns 150 metros da avenida. O nome da ladeira é Manuel Bonfim.

Na frente da Casa, um bar, onde se vendem também cerveja, refrigerantes e comida. Também existe uma lojinha de roupas femininas, junto com casas de famílias. O Bogum apresenta um aspecto muito pouco parecido com a Casa das Minas de São Luís do Maranhão. O muro lateral da casa tem aproximadamente 2 metros de altura e 25 de comprimento. A entrada é pela ladeira, no meio da concessão. Tem um corredor de aproximadamente um metro de largura. Do lado esquerdo da entrada vê-se outra entrada com o portão maior, por onde, em ocasiões, passa algum veículo para

estacionar no pátio, em baixo de uma árvore sagrada[37], que serve para alguns rituais executados no pátio. Nesse portão acham-se dois potes de cor beige. Ao pé da árvore, uma casa-templo hermeticamente fechada. Entre a árvore e a pequena entrada para o terreiro encontra-se o pátio. À frente, no canto, mora uma senhora, membro da casa. O limiar da porta de entrada desse lado do terreiro tem na parte superior, isto é, acima, no meio do telhado, um pote branco. Em baixo, no chão, um recipiente contém 7 ovos. A casa atualmente é pintada de azul e branco. Uma vez entrados no terreiro, podemos observar à esquerda um ou mais bancos para sentar, lugar exclusivamente reservado para as mulheres, tanto praticantes da casa quanto de outras casas de cultos, e público feminino em geral. O interior do barracão é pintado de branco. Na parte superior da porta de entrada, quando damos uma volta de 90 graus, isto é, voltando a atenção para a árvore do pátio e olhando para cima, quase para o teto dentro do barracão, se vê um chifre azul. No teto também se vê uma pequena cuia. Do lado direito, também um ou dois bancos reservados ao público masculino da festa. No centro do templo há no teto, uma réplica de uma serpente, uma cobra de cor verde com puntinhos; provavelmente a divindade Dã, reitora, padroeira da casa. Já sabemos, pelo levantamento das casas de Salvador, que o Bogum é regido por Bessem. É forçada a etimologia fornecida por Yeda Pessoa de Castro (2002:56) sobre o

[37] É a mesma árvore citada em linhas anteriores: chama-se Zônodô, segundo Kelba do Bogum (27/07/03).

fato de que Bogum poderia derivar de Agbo gun, 'casa de Agbó'[38], outro nome atribuído a Legba, o Exu dos Yorubás.

Há um poste central[39], cuja parte superior sustenta, por meio de uma espécie de forca em madeira, o teto da casa. Um metal sostém o teto. Há outro chifre azul, daí o nome Zô, que também é sinônimo de fogo. É colocado ali também um recipiente beige. Há também no teto bandeiras cortadas em pedaços, que assim desenham o templo. As bandeiras são de cor azul, verde, vermelho, amarelo e, a maioria delas são brancas. E agbó tem como símbolo, entre os *Eguns*, o chifre. É nesse lugar que se celebram vários atos rituais. No pé do poste são depositadas oferendas como frutas, libações de alguns tipos de bebidas, azeite de dendê, etc. Há um pote de cor marrom. O chão é de tijolos juntados, chamados "pavé" em francês. No fundo do templo, justamente por trás dos tocadores, há um desenho de uma árvore. Nesse desenho há uma cobra que rodeia uma árvore. Outra cobra pintada de cor marrom se encontra do lado esquerdo. Do mesmo lado, outra cobra pintada de vermelho e preto. Finalmente, à direita, no ramo de uma árvore, se vê uma cobra marrom e branco. No total, quatro serpentes. Do mesmo lado dos tocadores, é inscrito numa madeira de aproximadamente 60 centímetros por 30 centímetros: "Sociedade Fiéis de São Bartolomeu". Encontram-se desenhados: uma faca no meio do quadro cortada por um metal retangular. Duas cobras rodeiam o metal, e as suas cabeças se enfrentam, como se estivessem se

[38] A autora propõe também a expressão *agbo´.gun (sic.)* (Pessoa de Castro, *idem.).*
[39] O poste central é símbolo de equilíbrio e estabilidade nos terreiros Jêje. Em Cuba se observam também postes centrais nos templos arará Maxi. No vodun haitiano são chamados de "poteau-mitan".

desafiando, posição parecida a de dois boxeadores que se desafiam se olhando na cara, quase unindo-as. O fundo do quadro da Sociedade é preto. A faca e o metal são desenhadas em branco. As cobras, de marrom, vermelho e preto. É impressionante a simetria de todos os elementos no quadro. Estão em perfeita armonia. Há uma flecha vertical com a ponta dirigida para baixo, à esquerda, e uma cobra com uma combinação de cores preto, branco e vermelho rodeia a flecha, também com a cabeça para baixo. O templo tem duas janelas do lado da ladeira, isto é, do lado do público masculino do templo. No fundo, à direita, vê-se uma sala de refeição de aproximadamente 3 metros por 4 metros, com um pequeno banheiro interno. Uma mesa com cadeiras fica no centro da sala. Encostado ao muro, à esquerda da sala, encontra-se um sofá. Ali também se vê uma cobrade cor verde e amarelo na parte superior. Na parede, algumas fotos de pessoas importantes da casa, autoridades religiosas africanas e autoridades civis da cidade do Salvador. Entre as fotos destaca-se a de Evangelista dos Anjos Costa, Nicinha de Loko, a última mãe-de-santo da casa, já falecida[40]; outra de Valentina Maria dos Anjos, com o apelido de Hunyö, de Sogbo Aden (Runhó, grafia brasileira); Maria Emiliana da Piedade (Miliana de Aguè), antiga mãe-de-santo da casa, estava em outra foto; e, finalmente, uma foto de São Bartolomeu vestido de uma combinação de vermelho e branco. Há um "Diploma de Honra ao Mérito" da Câmara Municipal de Guarulhos. Pode-se ver também um diploma da Federação Baiana de Cultos Safro-Brasileiros.

[40] Lembro que a mãe atual chama-se Índia, e conta com quase 40 anos.

Voltando para o meio do templo, podemos observar uma porta, na frente, que leva a uma saleta com duas portas azuis laterais, onde se recolhem os voduns. Já a partir dali, o chão é cimentado. Há um armário, melhor dito, um módulo com gavetas, um armário contendo talheres e copos, uma geladeira duplex e uma mesa com cadeiras. Nessa saleta, pode-se sentar e comer também. Há mesa, cadeiras e sofá. Do lado esquerdo figura o quarto secreto[41] onde fica a mãe pequena, talvez a mãe-de-santo também e alguma *ekedi*. Poderia existir algum quarto com adeptos de divindades afins, ou para qualquer outro tipo de membro da hierarquia religiosa. Mais para a frente, há outra porta, esta, de saída do barracão. No canto esquerdo tem uma cozinha, onde se lavam numa pia, e se preparam alimentos rituais com lenha. Nela, há um módulo com gavetas, uma mesa, no fundo uma porta comunica com o interior do resto da casa, na posição lateral, há uma porta azul de saída. Vê-se também uma janela. Do lado de fora, no canto direito, trabalham os membros da casa, descascando algum tubérculo, cortando algum quiabo, em meio a comentários sobre a vida pessoal de um ou outro. Perto daí, há três casas alinhadas, onde vivem membros da casa, como é o caso da Casa das Minas de São Luís. Entre eles, a maioria feminina, encontra-se a mãe-de-santo Índia, com a mãe biológica, um irmão chamado Neném, e um filho. Ao lado, Odêsi, uma senhora de aproximadamente 60 anos. Já no canto desse grupo de alojamentos, situa-se uma árvore sagrada, bem frondosa, que separa esse lado da

[41] Chamado e grafado Roncó, Ronkó, evolução diferente de Hunxó. De hun: 'vodun, divindade, deidade', e xo´: 'casa, quarto', isto é, 'casa do vodun', 'quarto do vodun'. A evolução diferente deu, no Haiti, a palavra "humfor".

casa do lado próximo, que faz esquina. Parece que é uma mangueira com um pano branco amarrado no tronco e uma bandeira branca erguida na parte superior do tronco da árvore sagrada. A casa que aparece é a da *ekedi* Luzia. A casa continua em reforma. Algumas casas estão destruídas pela falta de recursos de manutenção. No final, duas ou três árvores sagradas frondosas que oferecem um ambiente de remanso, de relaxamento. Há um pátio interior, onde se vêem roupas lavadas estendidas. Para fechar o recinto, muito parecido com os *compounds* do Daomé e da Nigéria, e com a arquitetura também parecida com a da Casa das Minas, vemos de frente uma casa-templo, com objetos rituais junto com deuses africanos. A saída da casa é pela porta do meio da concessão que dá para a ladeira. Como se fundou o Zôogodô Bogum Malê Seja Hunde ?

Segundo Dias do Nascimento (*Op. Cit.*, pp.14-15), o terreiro do Zôogodô Bogum Malê Seja Hunde era contíguo à fazenda de Manoel Ventura Esteves. Por volta de 1890, seria comprado pelo *Olowô*, sacerdote dignitário do culto afro-brasileiro, José Maria de Belchior[42], e o exportador de fumos Albino Milhazes Filho, para funcionar o Zôogodô Bogum Male Seja Undê (*sic.*), mais conhecido

[42] Vicente de Ogum contou que Zé de Belchior era de Omolu e se transformava numa garça, e quando o navio partia para a África, ele estava dentro; e que era o maior feiticeiro (*ajé*) de Cachoeira; matava as pessoas: "se transformava numa garça, numa bacia de água. Batia as asas e voava. Tinha força". Zé de Belchior era o pai-de-santo de Maria de Posú [kposu]; esta sendo a mesma Maria Romana Moreira, quem raspou o Vicente e Gaiacu Luiza. Veio da África direto para Cachoeira, afirmou Vicente. Depoimento prestado em outubro de 2001.

como candomblé de Ventura, no Engenho "Rozário"[43], de José Correia Paraíba, residiam 76 pessoas; 28 eram livres e 47 eram escravos, todos africanos[44]. Na fazenda de Campina Velha, de José Mendes Franco, que efetuou o recenseamento de 1825, cuja família estaria ligada com a construção da Igreja dos Nagôs e com o candomblé do Ventura, residiam 24 pessoas; 6 eram brancos, 10 crioulos, 4 pardos e 4 africanos. No Engenho de Conceição, do Comendador Pedro Rodrigues Bandeira, das 37 pessoas que habitavam o local, 35 eram africanos; os outros dois eram administradores do Engenho. No engenho São Carlos, localidade hoje denominada Tororó por causa do nome de uma fábrica de papéis, que ainda hoje funciona no lugar onde era o engenho em referência, antes de ter sido, em 1856, a fábrica de tecidos de São Carlos, das 65 pessoas ali moradoras, apenas uma pessoa era considerada branca e livre. As outras 64 pessoas eram 37 africanos, 23 crioulos e 4 cabras. Esse contingente negro nesse intenso e estreito relacionamento com a Baía facilitou a expansão e intercâmbio de instituições negras soteropolitanas com Cachoeira. O Zôogodô Bogum Malê Hundó, candomblé Jêje Maxi criado no bairro do Engenho Velho da Federação, expandiu-se ou srcinou-se -

[43] A sacerdotisa Gaiacu Luiza afirma que o conhecimento da pessoa de Maria Agonrinsi (a mesma pronúncia de *ekedi* Luzia do Bogum) - acho mais correta a pronúncia do nome deste jeito, que deveria ser Agonlinsi 'mulher de Agonlin, povo maxi situado à leste de Abomei, no Benin - trouxe lembranças de infância: ela vendia aipim. O nome poderia ser também "Maxisi". Então, dizia eu, "vamos na roça do Senhor Ventura, vamos comprar aipim na roça; ficou a roça com este nome; Roça do Ventura... Mas na minha época, se chamava "Engenho do Rosário". ..Depois, se entrava na Roça do Ventura; o Seja Hunde, vamos para o Seja Hunde... Que nós, eu, a minha família, estávamos levando muito tempo morando lá. Meu pai fez casa. E nossa infância toda foi lá na roça. Por isso que eu sei contar. Tanto foi que Aguèsi é a maior mãe-de-santo do Brasil do Jêje, que estava com 120 anos. Essa, então, carregou minha mãe. Minha mãe morreu com 102" (Gaiacu Luiza, 25/06/01)

[44] Não sei quem foi o único que faltou: se foi o dono, o maioral, ou qualquer outra pessoa. Ou se foi um erro de cálculo do pesquisador.

afirma Dias do Nascimento - do Zôogodô Bogum Malê Seja Hundê, localizado na Roça do Ventura, no distrito de Lagoa Encantada, em Cachoeira. Várias irmandades religiosas soteropolitanas, sentencia o autor, criaram suas similares em Cachoeira, como a irmandade de Nosso Senhor dos Martírios, que construiu sua igreja própria, em 1876, no *Corta-jaca*; a irmandade de Nossa Senhora do Amparo e Desvalidos, que fundou sua igreja, em 1808, demolida em 1946, num local ainda hoje conhecido por Amparo, e a irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Sagrado Coração de Maria do Monte Formoso, ou irmandade dos Nagôs, que erigiu a sua igreja em 1846, na imediação do *Galinheiro*[45], numa colina doada por Antônio José Silveira da Fiusa. O *Galinheiro* era junto com o *Corta-jaca* e o *Oba-Tedô* um dos três núcleos residenciais importantes numa zona baldia e insalubre do *rossio*, que foi arroteada por negros libertos. Localizava-se o *Galinheiro* contíguo ao *Corta-jaca*, separado por uma praça que margeava o riacho Soberbo (hoje canalizado). A falar a verdade, afirma Dias do Nascimento, o *Galinheiro* era um arruado incrustado no sopé do morro do *Oba-Tedô*, que lhe servia de bastião. Já o *Obá-Tedô* era muito complexo. Era um morro íngreme, localizado a cavalo entre os dois citados núcleos. Pela altura podia-se ter uma visão panorâmica de toda a cidade, incluindo o rio

[45] Segundo Dias Nascimento, é uma referência a africanos *Galinhas*, como eram conhecidos os *Grunsci* [*gurunsi*, povo situado no atual Burkina Faso] no Brasil. Acredito que seja mais uma referência a africanos *agonlins* , uma variedade de Jêje Maxi, às vezes mencionados como *agoins*, *angoins*, em arquivos do Rio de Janeiro; galinos em Minas Gerais e Salvador. Como já referi, em nota anterior, os agonlins (ou Agonlinu) são chamados de *Maxi nu ma mô so* 'O maxi não viu a colina', os savalu, de *Maxinu mô* so 'O Maxi viu a colina', por causa da presença de uma muralha de colina que rodeia a cidade. A língua falada por ambos é o Maxi, completamente lógico, se reconhecemos que os terreiros Jêje Maxi são de srcem agonlin na sua maioria, quer dizer, na sua composição étnica inicial, porque depois, incorporaram outras etnias.

Paraguaçu. Junto ao morro do *Obá-Tedo*, numa depressão, formava-se outro morro, muito maior, conhecido como *Capapina*. Conforme explicaram Ambrósio Bispo Conceição (Ogã Bobosa), do candomblé do Ventura e Luiza Franquelina da Rocha (Gaiacu Luiza) do Hunkpame Ayonu Huntoloji (Ver Dias do Nascimento, *Op. Cit.*, p. 18), nesses núcleos residenciais irradiaram várias sublevações escravas, como a que aconteceu no porto de Cachoeira, em 1807, segundo revela Pierre Verger (1987). Várias outras das que grassavam em Salvador durante a primeira metade do século XIX repercutiram em Cachoeira a partir desses agrupamentos negros. Por exemplo, no caso da rebelião escrava *Malê* em Salvador e Recôncavo Baiano em 1835, alguns líderes eram residentes do *Galinheiro*, como *tio Adio*, citado por Antônio Monteiro. Foi neste ambiente social que a irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e Glória surgiu. Segundo informa Dias do Nascimento, é reconhecida a participação dessa irmandade na formalização do Zôogodô Bogum Male Seja Hundê, enquanto terreiro de candomblé socialmente organizado, cujas manifestações embrionárias tiveram lugar no *Obá-Tedô*, a partir de um culto que se realizava em outubro, em homenagem a *Azoano*, uma qualidade[46] do vodum *Azonsu*.

O primeiro candomblé foi na casa Estrela, em Cachoeira, na rua da Matriz, onde há uma estrela no chão, perto de uma padaria. Ludovina Pessoa e Luisa Maxi tiveram que voltar; deixaram aquele fundamento. Deixaram o que tinham enterrado, deixaram um *Exu*

[46] O termo "qualidade" poderia ser substituído por "membro da família de..." neste caso. No vodun beninense, os voduns se organizam em famílias: Azonsu e Azonwano são membros da família de Sakpata.

que está enterrado. Estava o Salakó, Zé de Belchior, Maria Motta, e depois, foi rendendo... Ludovina Pessoa fundou o Bogum. Era mãe-de-santo lá na África. O Seja Hundé, apesar de ser o último terreiro fundado, foi quem segurou mais (Gaiacu Luiza, 28/09/2000). Depois da morte de Maria Ogorinsi, o Seja Hundé permaneceu fechado por muito tempo, embora o cargo maior da casa já tivesse sido outorgado, pela própria Ogorinsi, à Dionísia da Conceição, ou Maria Bale (Gaiacu fala de Abalè, que poderia ser a evolução diferente de Agbalè)[47] que, somente muito tempo depois, viria assumir suas funções. Nicolau (2003:216) explica que a casa paralisou as suas atividades por mais de uma década após 1922, e que foi por volta de 1933 ou 1937 que Maria Epifânia dos Santos, sinhá Abalhe, conseguiu, finalmente, assumir como a nova Gaiacu do candomblé. Agbalè era *Modubi*[48], não era *Maxi*. "Era Jêje, mas Modubi senta a casa de Egun. Mas o Maxi não senta. Chegou um pai-de-santo da Bahia (Kpozenhen). Esse senhor se entrosou com ela e fez a casa de Egun, quer dizer, Kututó", informa Gaiacu Luiza. Assim introduziu, na casa Maxi, fundamentos de outra ramificação Jêje. Como no Jêje Maxi não é permitido casa de Kututó, a roça começou a decair; Maria Agbalè também morreu: "Ai, meu filho, foi morrendo, morrendo... Delas (filhas) só tem essa Lokossi, na Roça do Ventura, só tem duas filhas-de-santo. Uma por nome Ailde, uma por Ado. Que a casa dela está no Rio; e Lokossi, só tem, porque as filhas foram para o Ijesha. A roça está vazia.. Não tem mais... Tiraram todo

[47] Gaiacu Luiza afirma que o nome de batismo dela era Maria Luisa da Conceição.
[48] A denominação étnica ainda não encontrou o referente exato entre as etnias africanas que foram trazidas ao Brasil. O mínimo que se supõe é que sejam, pelo menos, do grupo Jêje.

mundo. Pra não fazer mais obrigações. Eu paro, mas eu não mudo... Eu não mudo", explicou a informante de Cachoeira. Agbalè recolheu durante todo o tempo em que esteve no Ventura, três barcos, sendo que uma das componentes do primeiro barco, Adalgisa, conhecida como Sinhá Pararasi[49], seria a escolhida para substituí-la por ocasião de seu falecimento. Gaiacu Luisa informa que sob o comando de Agbalè não teve barco, e que a roça foi morrendo mesmo.

Já no comando da casa, Pararasi recolheu alguns barcos, cumprindo assim a missão que lhe foi confiada. A maioria dos iniciados, como referi, já faleceram. Constância de Avimàji explica que este fato dificulta qualquer tentativa de um aprofundamento maior nas pesquisas por ela elaboradas e que só existem, na atualidade, duas filhas-de-santo de Maria Ogorinsi, duas de Maria Agbalè e uma de Pararasi. Não menciona o nome das cinco. Ainda na gestão de Pararasi, a roça conheceu uma nova fase de abandono e decadência e, para que não acabasse definitivamente e não fosse transformada em pasto para o gado, Bessém[50] ordenou que Gaiacu Aguêsi assumisse o comando, com a orientação de proceder a todas

[49] *Pararasi* é a evolução diferente de *Kpadadasi* (ou *Kpadada(da)ligbosi*) 'esposa de Kpadada', deidade feminina do panteão de Sakpata, a divindade da varíola, dono da terra, entre os fon, no Benin. As outras deidades principais desse panteão são: *Da Zoji, Da Langan, Bosuhon, Donkpègan, Aglosunto, Agbidi, Avimajè, Dan Sinji, Zomayi, Da Lansu*, masculinos, e femininos, *Nyonxwé Ananu,* mãe de todos os Sakpata, *Yenu Hwanmanyi...*O Reverendo Padre Falcon estima que são uns vinte. Um informante dele conta 25. Maupoil assinala 11 machos e 3 fêmeas, Herskovits, com a ajuda de vários informantes, conta 21. Tem-se a impressão de que a lista varia segundo os informantes e segundo o imaginário popular. Merece destaque o fato de que algumas divindades de primeira plana na África podem também ocupar uma posição secundária nas Américas. Kpadada, sem dúvida, é uma deidade secundária, que passou a ser de primeira ordem entre os Jêje de Cachoeira. No sincretismo afro-católico entre os *ararás* da cidade de Perico, em Cuba, *Pararaligbó* passou a ser equiparado com a virgem Santa Bárbara, isto é, passou a ser uma espécie de Xangô.

[50] É a serpente, deidade dos Jêje. Entre os fons do Benin distinguem-se Dan, Dambala Hwedo (ou Dambada Hwedo) e Ayido Hwedo.

as obrigações anuais da casa que, já há algum tempo, vinham sendo negligenciadas, contando, para tanto, com o auxílio de Augusta Lokosi e da própria Pararasi. Segundo Gaiacu Luiza, foi uma de suas tias paternas, que era *ekedi*, quem lhe contou que o vodun da casa Avimajè, montada na pessoa de Luiza Moreira, veio trazer o recado que Bessém havia mandado: que não deixasse a roça virar pasto, mesmo que não botasse mais *iyawo*, e que acabasse com aquela guerra, que continuasse. "Só tem Lokossi na roça. Aguèsi ficou para tomar conta, pra não deixar a roça fechar. Que Aguèsi era a sobrinha carnal da mãe-de-santo. Essa mãe-de-santo Maria Agorensi tinha muitas sobrinhas. Tudo era *ekedi*. Só quem anda com santo...", enfatiza Gaiacu Luiza. Segundo as antigas tradições, no Jêje não se recolhe barco com um número par de iniciandos e Gaiacú Aguèsi, desprezando esse fundamento, recolheu um barco de dois - Oxum e Azansu - pelo que pagaria um preço muito alto. Quando lhe perguntei o que foi que Aguèsi não sabia fazer, minha informante explicou que, quando Aguèsi entrou - o nome dela, segundo a informante, era Elisa Gonzaga de Souza, em vez de Maria Luiza Gonzaga de Souza, como consta em Constância de Avimàji, a autora do artigo sobre o Jêje Mahi - o apelido dela era Vivi; "ela trabalhava em fábrica de charuto. Pois, se aposentou. Então foi tomar conta da roça. Mas foi modificando... Ela podia, sim, dar ordem para todo mundo. Mas só que ela não queria botar um na cabeça por causa do santo dela. Que o santo dela era menino. Aguè é muito menino. Quem é de Aguè não pode raspar ninguém. Agora

pode dar ordem. Ela ali sentada. Quando entrou, o primeiro barco de Pararasi, foi logo Averekete e Aguè... Aguè. Ela foi do primeiro barco onde teve Averekete. Averekete é meu santo. Que o último santo que chegava. Então como é o primeiro, aí a roça foi descendo, ela já foi, muitos anos tudo... foi indo, foi indo, foi indo... eu sei dizer que ela ficou ruim antes da hora" (Gaiacu Luiza). Constância de Avimàji (1996:3) diz que afora o tabu quebrado por recolher o referido barco, uma outra interdição teria sido desobedecida pela sacerdotisa, esta inerente ao seu próprio vodun, e formula a razão da queda da roça da maneira seguinte: segundo as *Rungã*[51], Aguè é um menino, um pequenino, novinho, por isso, quem é de Aguè não pode iniciar nenhuma pessoa no culto, embora possa ser a detentora do poder e do saber, presidir todos os cultos e até mesmo orientar a iniciação dos neófitos. Corria o ano de 1962 quando o pai-de-santo pernambucano, radicado no Rio de Janeiro, Zézinho da Boa Viagem, filho de Tata Fomontinho[52] e neto de Maria Ogorinsin, resolveu visitar sua raiz de srcem, que na época estava entregue aos cuidados do Ogan Caboclo de Cachoeira, que viria a falecer pouco depois, sendo substituído por Ogan Bobosa, que tem uns 91 anos atualmente. Uma forte amizade se estabeleceu entre Zézinho e Bobosa e o primeiro, com seus próprios recursos, prestou substancial ajuda financeira à casa, recebendo em troca

[51] Em fon, Hungã; significa sacerdote ou sacerdotisa.
[52] Em entrevista concedida em 12 de janeiro de 2000, por Dona Celeste da Casa das Minas, o candomblé baiano emigrou para o Rio com Tata Fomontinho, e não com Joãozinho da Goméia. Gaiacu Luiza afirma, na entrevista de 28 de setembro de 2000, que não tinha visto Tata Fomontinho fazer santo no Ventura: "botou Tata, que ele foi para o Rio e lá se fez pai-de-santo. Porque ele entrou no santo em 1914. Quando terminou o turno dele, ele foi embora para Salvador; de Salvador, ele foi para o Rio. Não chegou a fazer o santo em Salvador. Fomontinho era chamado de Antônio Pinto, Antônio Silva. Era do barco de Aguè. Eu tinha 5 anos para 6 quando ele entrou para o santo em 1914" (Gaiacu Luiza, 28/09/00).

fundamentos até então guardados a sete chaves e absolutamente inacessíveis aos cariocas. Para que Gaiacu Aguèsi pudesse desfrutar de mais conforto, Zézinho comprou-lhe uma casa na Ladeira Manuel Vitório, mas nem desta forma o ânimo da velha sacerdotisa melhorou, acreditando-se enfeitiçada, sentada no mais absoluto silêncio, comendo apenas parte do alimento que lhe serviam. Já se preparava a internação de Aguèsi num asilo para velhos desvalidos de Salvador quando uma senhora, que segundo nossos informantes teria sido enviada pelo próprio Zézinho da Boa Viagem, levou-a para Belo Horizonte. A versão de Gaiacu Luiza era de abandono total: "então, para desfazer, tínhamos Zézinho da Boa Viagem, que ela estava como mendiga, então veio a família de Minas para levá-la, não para o Rio de Janeiro". Pouco tempo depois, Zézinho, com o apoio de alguns de seus filhos-de-santo, levou-a para o Rio de Janeiro, onde foi publicamente homenageada numa monumental carreata e apresentada ao público como a mãe-de-santo mais velha do Brasil, com cobertura total de toda a imprensa escrita, falada e televisada. Na oportunidade, algumas inverdades foram divulgadas, como a afirmativa de que a veneranda senhora tinha 120 anos de idade - Gaiacu Luiza observa que tinha 125 - quando, na verdade, não tinha completado ainda 83 anos de existência. Disseram ainda que possuía mais de 100 filhos-de-santo, mas na realidade, nunca recolheu outro barco além daquele composto por dois iniciandos (Avimàji, *idem.*). Depois da vinda de Gaiacu Aguèsi ao Rio de Janeiro, e como resultado da enorme publicidade em torno

do acontecimento, estabeleceu-se aqui uma grande confusão em relação aos títulos pertencentes aos sacerdotes e sacerdotisas de hierarquia máxima no Jêje Mahi [53].

Um dos caminhos de acesso à roça é pela "ladeira que sobe para Bellem" quer dizer, a Rua Benjamin Constant, também

[53] Reproduzo as informações de Constância de Avimáji sobre os títulos, e sem modificar as grafias. O que é Gaiakú? O que é Doné e Dote? O que é Mejitó? Quem, por direito, pode ostentar este ou aquele título? Para pôr fim às dúvidas apresentamos... a relação dos títulos inerentes aos cargos de pai e mãe-de-santo do verdadeiro Jêje de Cachoeira. O culto Jêje é dividido em clãs ou famílias de divindades genericamente denominadas Vodun. A assimilação da cultura yorubana fez com que um novo grupo, composto de divindades nagô, fosse incorporado ao culto sob a denominação de Nagô-Vodun. Os Voduns mais conhecidos e cultuados no Bogun e no Seja Undê pertencem às famílias de Dã e de Kaviôno, embora não se desconheça a existência de outras famílias menos populares. Da família de Dã destacamos, dentre outros, os seguintes Vodun: Insê, Akasú, Akotokuén, Dokuén, etc. Da família de Kaviôno ou Kavioso (Hevioso), destacamos: Posú, Sobô, Lôko, Badé, Akarombé, Abetáoiô, Azoõnadô, Zô Godô Bogun, Averekete, Jakólotino, etc. Os Nagô-Vodun são: Ogun, Ágüe, Ode, Oyá, Oxum, etc. As relações acima apresentadas são indispensáveis para que se compreenda os significados dos títulos atribuídos aos pais e mães-de-santo, que se distinguem de acordo com as divindades a que pertençam e as suas respectivas srcens familiares. As sacerdotisas cujos Vodun de cabeça pertençam à família de Dã, são denominadas Mejitó e genericamente chamadas de Ogorinsi. São reverenciadas pelos componentes da casa com a seguinte saudação (que corresponde a uma solicitação de benção): Mejitó é benôi. A resposta é: É benôi [esta expressão parece ser uma evolução diferente de lebenuwe 'te protege, te proteja'; no caso da primeira expressão Mejitó é benôi, seria Mèjitó lebenuwe 'que a mãe, a que pare, te proteja, te abençoe', grifo meu]. Aquelas cujos Vodun pertençam à família de Kaviôno, são denominadas Doné, e os sacerdotes do sexo masculino pertencentes ao mesmo clã, são chamados de Dote. A saudação a eles dirigida por seus filhos é: Doné (ou Doté) ao. A resposta é simplesmente: Ao tin. Para aqueles que pertençam a qualquer divindade do grupo familiar Nagô-Vodun, dá-se o título de Gaiakú (para ambos os sexos), e a sua benção é pedida com as seguintes palavras : Gaiakú Kolofé, que tem como resposta uma das seguintes variantes: Olorun Modukpé ou Kolofé Olorun, sendo que a primeira está em desuso. Gaiacú Luiza Franquelina da Rocha confirma estas informações em entrevista concedida no dia 25/06/2000. Também entre os irmãos-de-santo, existem formas diferentes de cumprimentos, de acordo com o que se segue:

De Kaviôno para Kaviôno: Nogrêmu aó!
Resposta: Ao Tin.
De Dã para Dã: Adunsi é benôi!
Resposta: É benôi.

Quando um Kaviôno cumprimenta um irmão pertencente a qualquer outra família de vodun que não a sua, diz: Dabôsi aó!

Uma mesma mãe-de-santo do Jeje Mahi poderá ostentar todos os títulos anteriormente relacionados. Quando uma Gaiaku inicia alguém da família de Dã, passa a ser, para este iniciado, a sua Mejitó. Se a mesma Gaiakú "fizer" alguém da família de Kaviôno, será então a Dona daquele Nogrêmu (título dado aos filhos de Kaviôno). Quando uma Mejitó iniciar um filho cuja cabeça pertença à uma divindade Nagô Vodun, passa a ser para ele a sua Gaiakú. Da mesma forma, se fizer um Kaviôno, será para o Nogrêmu a sua Doné. Quando uma Doné ou Dote fizer uma entidade Nagô-Vodun ou um Bessém será, para aquele filho, sua Mejitó ou sua Gaiakú (*sic.*), respectivamente.

Luiza Franquelina da Rocha informa que mãe-de-santo no Jêje tem mais de um nome.Tem Gaiacu, tem Doné, tem Mejitó. "Se você tiver filha de Sogbó, é Doné; se tiver filha de Bessém, é Mejitó. E se tiver Nagô Vodun, é Gaiacu. Então tem esses nomes todos" (Entrevista, 26 de junho de 2000).

Todos os cargos acima relacionados possuem a mesma graduação hierárquica e, independentemente do título srcinal inerente de seu próprio Vodun, o sacerdote terá direito aos demais, na medida em que inicia pessoas de Voduns das outras famílias. Estes títulos só pertencem de direito e de fato às sacerdotisas que recolhem barcos de iniciados, não sendo suficiente, para possuí-los, o simples fato de ter uma casa aberta. Fica claro, então, que, diferente do que afirmam os mistificadores, Gaiakú é um título que pode ser utilizado por qualquer pessoa, desde que tenha cumprido as exigências acima descritas, não precisando, para tanto, terem mais de 50 anos de santo.

conhecida como a Ladeira da Cadeia, localizada na área administrativa de Cachoeira. Adverte Dias do Nascimento que dessa "ladeira que sobe para Bellem", é possível atingir o platô ou antiplano do Vale que contorna a cidade de Cachoeira e, seguindo o sentido leste, chegar ao engenho do Navarro, atual distrito do Tororó, área rural contígua à zona urbana, e que é oportuno ressaltar que estas duas últimas zonas citadas representavam a periferia da vila, e portanto, habitadas pela população pobre, e também onde se concentram os mais antigos e tradicionais terreiros de candomblé de Cachoeira. A população recenseada nessa zona se concentrava, na sua maior parte, na atual Rua Benjamin Constant. Seguindo no sentido do platô, a população se tornava rarefeita.

A roça oferece um aspecto misterioso quando a olhamos de longe, isto é, de uns 300 metros. À primeira vista, não se pode nem imaginar a presença de uma casa de cultos afro-brasileiros nos baixos de tal paisagem, tão bonita e solitária. Realmente dá a impressão que estamos num bosque africano. E mais particularmente daqueles conventos ao ar livre, encobertos pela natureza a tal ponto que são invisíveis e bem restritos a poucos seres humanos: os conventos de Kutitó ou Eguns, no Benin e na Nigéria. Nos arredores não tem casa nenhuma. A semelhança com paisagens de sociedades secretas africanas é tanta que à noite a escuridão, junto com a lama em tempos de chuva dá um toque ainda mais misterioso, solitário e mágico ao local. Andar sozinho à noite da cidade até lá é um desafio grande, porque dá medo. De maneira

contínua se ouvem os gritos estridentes e variados de aves, de sapos e alguns insetos; quase ninguém caminha por ali. O zelo pela conservação do tesouro é tão forte que nem se pode tirar uma foto do local. Os praticantes vigiam os pesquisadores, que não podem fotografar, gravar, nem filmar. A estratégia para obter pelo menos uma lembrança do local é aparecer num dia sem cerimônias. Como não tem pessoas na roça a maior parte do tempo, o visitante ficaria à vontade para filmar e fotografar. O acesso é através de um corredor de aproximadamente 100 metros de comprimento por um metro e meio de largura. O caminho é tão exíguo e o relevo perigoso que os veículos dos participantes das festas estacionam na entrada da roça. Em tempo de chuva, o acesso é dificílimo. Tanto que o *ogã* Bobosa, que conta com uns 91 anos hoje, e com dificuldades de locomoção, fica dois ou três dias na roça antes de voltar para casa, quando não tem possibilidades de viajar de carro. Para maior comodidade, em algumas ocasiões os participantes tomam alguma lotação ou táxi na cidade de Cachoeira ficando a roça a uns 3 quilômetros do centro da cidade. A última parte do trecho é um plano inclinado, percorrido com a impressão de se descer uma ladeira. Avista-se o terreiro, uma casa pintada de branco. Antes de se chegar tem um pátio, no meio do qual uma ou duas árvores sagradas servem para a realização de alguns rituais, como o chamado *boitá*. À esquerda, temos uma grande árvore sagrada de aproximadamente 2 metros de diâmetro e uma altura de 10 metros mais ou menos. Frente à árvore encontra-se o terreiro de uns 14 metros sobre 6 metros. No interior do barracão,

em tempos de festa - em outra época, ou quando terminam as festas, se recolhem todos os objetos da casa - tem uns bancos na área de toque, um poste central, como no Bogum, onde são feitos alguns rituais. Eu estive no Seja Hunde por ocasião das festas de ano novo de 2000, que terminam com o ritual de Aziri (em fon, Azili). A beleza da paisagem continua com a parte posterior da roça, isto é, atrás do barracão. Um caminho estreito, em meio de arbustos de todos os tipos, leva ao rio Caquende, na baixada. Um mistério reina no local. Silencioso, solitário, mas aconchegante. A água do rio pode ser bebida; pode se tomar banho também. É na beira desse rio que os rituais de Azili, e outros se fazem. O ogã Bobosa é quem preside os ditos rituais, que se celebram mediante sacrifícios de animais, toques e danças dos voduns. O conceito de espaço, como teremos a oportunidade de ver, desempenhará um papel importante nos ritos celebrados pelas casas. A selva ou bosque é um *locus* privilegiado de execução do processo ritual. Terei a oportunidade, no capítulo sobre ritual, de discutir alguns aspectos do *boitá* e outros rituais subseqüentes. Resta saber, para completar este capítulo, algo da fundação do "Rumpayme Ayono Runtoloji" de Gaiacu Luiza.

A cidade de Cachoeira se percorre em minutos. O terreiro de Gaiacu Luiza o "Rumpayme Ayono Runtoloji"[54] de Gaiacu Luiza em Cachoeira, Bahia, fica no Alto da Lavada, número 22, no Bairro do Caquende. O acesso é depois da Câmara municipal da cidade, pela Rua Principal (atualmente Rua Ana Nery). No final da rua, dobra-se

[54] Em fon, Hunkpamè Ayönu Huntölöji.

à esquerda, depois à direita; depois de uma pracinha, sobe-se uma pequena ladeira. No final desta, umas escadas abruptas, de aproximadamente 40 metros de altura, são continuadas por um trilho que leva ao "Rumpayme Ayono Runtoloji", nome do terreiro inscrito em letras corridas bem legíveis, numa madeira de uns 30 cm sobre 70 cm. É denominado também "Abrigo de Santa Bárbara". Gaiacu Luiza me informa, em entrevista do dia 14 de agosto de 2003 que o nome "Hunkpamè" é do seu pai, e significa 'uma roça com arvoredos'. O assentamento é, como também é o caso do Seja Hundé, consagrado a *Ogun Xoroquê* (considerado também um *Exu*)[55] e fica ao ar livre, na entrada, numa casa-templo circular, de uns 60 cm de diâmetro por uns 50 de altura, feito com hastes de cipó caboclo, o que parece ser um terreiro miniaturado. Há cactos destinados aos Eguns, principalemente Aizan, um *Jasi* de Ogum Tölu ou Ogunjá e um jenipapeiro para Exu Lègba e Exu Tiriri Lonan. A casinha é de Exu também. Ao entrar no Hunkpamè, deve-se antes retirar galhos de algum arbusto e passar pelo corpo, para depois jogar no cercado, oferecendo ainda moedas e cigarros. Avista-se uma paisagem muito bonita desde o portão da casa. O rio Paraguaçu, à frente, oferece um cartão postal. Um pouco mais longe estende-se a ponte que une as cidades de Cachoeira e São Félix. Vê-se também o movimento dos carros nas duas direções. A cidade vizinha se vê parcialmente, sobretudo os morros e casas construídas nos vales verdes. Voltando para o Hunkpamè, à esquerda temos uma árvore mais ou menos no canto da roça. Mais para a frente,

[55] Ogum Xoroquê é chamado "Chefão da Casa" por Gaiacu Luiza (entrevista do 14/08/03).

numa subida, uma casa pequena, de uns 3 metros sobre 5 metros serve de hospedagem para membros masculinos do terreiro, como ogãs e filhos-de-santo. Fica frente à entrada do barracão, entrada em que está inscrito outra vez "Rumpayme Ayono Runtoloji", em azul sobre fundo branco, que se divide em duas partes: a casa propriamente dita de Gaiacú Luiza, à esquerda, e, à direita, separado por um muro, o barracão propriamente dito. O barracão é um local retangular, com uma porta de entrada do lado da fachada principal da casa. Tem uns 7 metros de largura sobre uns 10 metros. Uma janela à esquerda une o barracão à sala da casa. Alguns participantes das festas, por falta de espaço, assistem aos toques pela dita janela. Por fora, na entrada da casa, há duas janelas que dão ao terreiro ou barracão. No meio do barracão, à esquerda, se instalam os tocadores de atabaques, bem perto da janela. O público masculino senta ao lado, e o feminino, na frente, isto é, à direita. Mais ao fundo, os diferentes voduns da casa, que chegam, às vezes, em grupos de quinze. Perto da porta do fundo, quer dizer, a porta de entrada à área secreta, onde se executam alguns ritos como de matança de animais, senta a mãe-de-santo, Gaiacu Luiza Franquelina da Rocha, na cadeira que lhe corresponde como dirigente do culto. A área secreta serve de trânsito entre um quarto onde se recolhem os voduns da casa e o barracão propriamente dito.

Depois do quarto de recolhimento, que poderá ser denominado o *hunkó* (*hunxö* em *fon*), se chega ao pátio interior do templo. No pátio, um pouco mais longe, à frente desta parte traseira do barracão,

observa-se uma casa-templo de um *Exu* que, segundo a sacerdotisa, apareceu um dia pela manhã de forma misteriosa[56]. Voltando para trás, em direção da casa, se vêem dois tanques ou tonéis da água que servem para os distintos rituais. Atrás deles, um banheiro e uma toalete. Uma outra entrada leva aos fundos da casa, que começam por uma cozinha à direita, e uma sala de jantar com uma geladeira, no canto esquerdo da sala. Na mesma direita, distinguimos dois quartos de santos, provavelmente classificados ou reunidos em grupos, como é o caso das *Iyagbás* e os guerreiros. Parece que ali descansam as abiãs. Gaiacu Luiza também tem um quarto para descansar, do lado esquerdo. Há uma sala sem porta destinada a receber visitas; tem uma janela que dá para fora, isto é, para a entrada do terreiro. No corredor, da sala de jantar para a sala de recepção, estão dispostas algumas imagens de santos e fotos da sacerdotisa. Uma distância de aproximadamente nove metros separa a sala de recepção da sala de jantar, através de um corredor de aproximadamente um metro e meio de largura. Uma porta dá entrada à sala de recepção de visitantes, onde há mais retratos de Gaiacu Luiza, referentes a etapas da sua vida. Um exemplo é o de uma foto de 1936; ela fritava acarajé, tinha 27 anos e morava na Bahia[57] . Era uma pequena sala, onde só cabiam móveis e um

[56] Fayette Wimberly (199-?:79), a partir de uma entrevista a Gaiacu Luiza em 14 de janeiro de 1983 em Cachoeira, refere-se a esse fato dizendo que uma mãe-de-santo construiu um quarto de pedra, cuidadosamente escondido entre as paredes de sua casa, onde ela, com toda segurança, realiza as cerimônias proscritas.

[57] Ainda hoje, algumas pessoas se referem à capital da Bahia como Bahia, e não como Salvador. A informante dá detalhes sobre a foto: "Eu fui cartão postal da Bahia. Você chegava a Bahia, você comprava meu retrato em qualquer lugar. De maneira que quando saiu aquele samba intitulado "O quê é que a Baiana tem/", foi dedicado a mim... Era Dorival Caymmi... Você passava na porta do elevador Lacerda, retrato da Baiana: 2000 réis!!! Dorival Caymmi com Carmem Miranda... Eu só recebia abraços,

televisor no canto, perto da janela que divide o barracão e a casa, janela à qual já me referi. Sobrava um pequeno espaço. A saída é pelo corredor. E assim, chega-se à entrada da casa, onde estão colocados, às vezes, alguns banquinhos para sentar, bater papo e também contar histórias e fofocar. Ainda na roça, existe um outro lugar onde são celebradas algumas cerimônias, como a de Aziri no início do ano, sempre depois do calendário do Ventura. Trata-se da parte da roça que fica à direita da entrada. A festa, muitas vezes, acontece na segunda quinzena de janeiro, mais ou menos na época da lavagem do Bomfim, em Salvador. Às vezes, no final de janeiro ou início de fevereiro. Por exemplo, em 2000, a festa de Aziri foi no dia 2 de fevereiro, dia de Iemanjá, em Salvador. O local da *performance* ritual fica numa descida, bem perto da rua por onde passa o povo. Situa-se debaixo de uma árvore. Essa cerimônia será descrita no capítulo sobre rito e mito.

Cabe agora perguntar sobre o nome da casa objeto da presente tese, isto é, a casa de Gaiacu Luiza Franquelina da Rocha. Permitam-me oferecer um trecho da entrevista por ela acordada no dia 25 de junho de 2000.

Brice: - E o nome da Casa, qual é?

Gaiacu Luiza:- Ayôno Huntoloji.

B:- O quê é isso?[58]

---

abraços, beijos, e essa coisa toda. Pergunte se na Bahia, talvez você não sabe. .. Ingratidão, tenho recebido muitas, e grande perseguição..." No vídeo que acompanha a tese, há uma homenagem para ela.

[58] As siglas "B" e "G.L." representarão os nomes do autor e da informante, respectivamente; ou seja, "Brice" e "Gaiacu Luiza".

G.L.:- Hunkpamè Ayôno Huntoloji. Esta roça é grande, é de meu pai. Ayôno era o nome dele. Hunkpamè[59], uma roça grande, onde ele mora.

B: - Ayônu[60], para a gente, é pessoa procedente de Oyô, terra yorubá. É também uma pessoa de srcem Nagô, embora esses sejam chamados também de Anagonu.

G.L.:- Pois é, isto o compara com o quê? Ele veio de um lugar para outro. Que veio de um ambiente para outro. Ele veio da terra dele para aqui. Ayôno é outra coisa.

Percebe-se nitidamente que a hipótese de Nina Rodrigues de que o sincretismo Jêje-Nagô tenha imperado na Bahia acha-se confirmada. O Hunkpamè, que é o convento africano, abarca um espaço maior, como é o de uma roça, uma extensão de terra, muitas vezes afastada de centro urbanos ou zona urbana em geral. É o marco ideal para as práticas rituais e mágicas. Nos estudos sobre as retenções culturais africanas, o pesquisador tem que se traçar o objetivo de entender a adaptação do imaginário africano ao americano. É justamente o conceito espacial da roça, que corresponde ao conceito espacial de um convento africano, pelo menos a sua reprodução parcial, adaptada às novas realidades objetivas do terreno, que se expressa aqui. Há conventos afro-brasileiros muito mais reduzidos ainda, sobretudo em cidades

[59] Humkpamè vem de *hùn,* 'divindade', e *kpamè,* 'claustro, lugar privado, secreto', traduzindo, pois, o termo por 'claustro da divindade', isto é, o convento.

[60] Cabem outras possibilidades, que coincidiriam com o sentido dado pela informante: "Ayôno' pode ser a evolução diferente de "Jono", 'estrangeiro' ou "adjanu", 'nativo de adjá'. Infere-se que há aqui uma ressemantização do termo. Sabendo que o terreiro é de Nagô-Vodun, fica clara a associação entre as divindades-mães dos membros do terreiro, sincretizados com seus homólogos daomeanos no dito lugar; sincretismo já existente na própria África, entre os fon e os yorubás.

grandes, onde, às vezes, falta espaço. A roça é também um lugar com uma vegetação bonita: árvores frondosos, frutíferas, fauna viva, sossego total, vida sã. Isto é o que *orixá, vodun, nkissi* e espíritos caboclos adoram. Outra ressemantização africana é a de Ayonu. O fato de a informante revelar que o pai veio da terra dele para aqui, de um lugar para outro, de um ambiente para outro explica o incessante processo de sincretismo inter-étnico africano que se prolongou nas Américas, como bem sentenciaram pesquisadores como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Fernando Ortiz, Roger Bastide, Alfred Métraux, entre outros. Os Nagô-voduns também visitam. Em Cuba, Maximiliano Baró, em um depoimento, me revela que, no repertório, quando a língua ritual no toque *arará* muda para a língua yoruba, trata-se da visita dos Nagô-Voduns, que são estrangeiros, à terra dos voduns *ararás*. De fato, há uma confraternização entre os voduns e orixás. Depois, se encerra o toque com cânticos e rezas *ararás*[61]. Em terreiros denominados lucumis, isto é, Nagôs no Brasil, também acontece o mesmo tipo de sincretismo. No Brasil, pelo menos nos terreiros nagô ou ketu visitados, como o de Olga do Alaketu e o Axé Opô Afonja, em Salvador, Bahia, percebi perfeitamente esta espécie de diálogo cultural[62]. A consciência chega a um nível tal que Gaiacu Luiza

[61] *Ararás* é o equivalente cubano de *Jêje*, isto é escravos do tronco lingüístico ewé-fon e descendentes.

[62] Era no dia 15 de maio de 2000 quando assisti à noite, ao redor das 20 horas, à festa de Obaluaiê, na Casa de Mãe Olga do Alaketu. Foi no modesto bairro de Matatu de Brotas, exatamente na rua Prof. Luiz Anselmo, número 67, em Salvador, Bahia. A Iyalorixá diz ter sido fundado o terreiro em 1636. Na terceira etapa do toque -é comum observar momentos de intervalo entre fases do ritual, pois era a terceira vez que o público voltava - após um tempo, a Iyalorixá Olga entoa cantigas Jêje, em puro fon para Omolu e Obaluaiê. Foram duas ou três cantigas. A cosmologia revela que estas deidades têm srcem daomeana; ou, segundo outras fontes, foram adotados em Savalu. Outro elemento identificador do Jêje é o ritmo. O tocador do tambor principal muda o ritmo. Este é mais lento. Os Orixás se ajoelham e dançam em círculo, fazendo os gestos característicos de Omolu. Um Omolu velho dança com a cabeça baixa e dobra as mãos

compara o Ayonu com um estrangeiro. No caso do Humkpamè, a alternância das nações nos cânticos tende a um equilíbrio, isto é, quase uma mesma quantidade de cantigas Jêje e Nagô. Mas isso é nas festas que não são funerárias. Não tive a oportunidade de ali assistir a nenhum zenli, porque a época de minhas pesquisas não coincidiu com nenhum deles. Entendo que o equilíbrio se rompa nas cerimônias funerárias onde prevalece a nação da pessoa de santo falecida.

O étimo de Huntoloji não foi revelado. Suponho que seja o seguinte:

Huntó é o tocador-chefe; lô (de alô), 'a mão'; ji, 'sobre'; literalmente traduzindo, 'sobre a mão do tocador-chefe' isto é, em boa tradução: ' ao estilo do tocador-chefe; do jeito do tocador-chefe'. Quer dizer, o terreiro foi fundado talvez como desejou algum tocador-chefe ou Ogã. Hunkpamè Ayono Huntolodji seria o terreiro ou convento de srcem nagô, fundado da maneira ou jeito do

---

como se fosse um leproso, ao ponto que uma *ikede* o ajuda a avançar na dança de joelho. No capítulo sobre cosmologia e simbolismo darei mais detalhes sobre a família de Sakpata. Parece que esta divindade tem alguma ligação com a pantera ou o leopardo, porque a pantera, entre os Maxi, é símbolo da varíola.

Além do ritmo, as ondulações dos ombros com o peito projetado para frente também caracterizam os Jêje. E tudo isto foi visto na festa de Olga.

No Gantois, a única oportunidade que tive, depois da sua abertura nos meses finais de 2001, foi no quarto dia do axêxê da defunta mãe Cleusa, também em Salvador, Bahia, no dia 12 de outubro de 2001. Era liderado pela mãe Carmem, ainda não confirmada pela casa. A mãe pequena Delsa era a mestre de cerimônias no terreiro. Foi depois do Axêxê da Mãe Nicinha do Bogum. Aí pude observar a interpretação de cantigas e rezas jêje ouvidas no terreiro do Engenho Velho da Federação. E mais: a identificação étnica era mais viva, por exemplo, no cântico seguinte, com tradução livre:

Cântico	**tradução livre**
e ma ka ô ô	Que não se preocupe
O zenli dó e ma ka ô ô	Zenli diz que não se preocupe
E ma viô ô	Que não se chore
O zenli dó e ma vi ô ô	zenli diz que não se chore
danxomè	Danxomè

Menciona-se ainda a palavra *sinhun* que é um toque ritual funerário entre os Maxi. Ao contrário do Bogum, menciona-se a srcem do zenli, que é daomeana, e se reforça a procedência étnica da nação visitante: na casa nagô ou ketu é o jêje que visita; no jêje, é o nagô que visita.

tocador-chefe desta srcem. A fundação parece ter sido recomendada pelo pai da mãe-de-santo, que era *kpejigan* do Ventura. Vicente de Ogum Tolu, em depoimento, afirma que em Cachoeira, Luiza nunca deveria bater candomblé, e que aquilo foi como um desafio frente ao problema de quando a galinha "nascer" (teria) dente; e que foi ele quem abriu a casa de Luiza. Reproduzo a continuação da entrevista do 25 de junho. O trecho seguinte refere-se à fundação da casa:

Brice:- A fundação da casa, quando foi?

Gaiacu Luiza:- Em 45[63], no dia 9 de setembro de 45, quando fundou.

B:- Por quem? Pela senhora?

G.L.:- Antes de abrir a casa, já em 41, eu tinha um filho-de-santo, mas não era dentro da minha casa, e não era Jêje, era Ketu; então a minha mãe-de-santo, que era angola, me chamou para eu fazer o ato com a primeira filha que eu tenho. Eu estava com 32 anos. Daí fui chamada para outras casas. Era minha mãe-de-santo que fazia isto. Fui chamada para a nação de Ketu para raspar as pessoas de Ketu, ajudar a fazer o Ijexá. Em Ketu tive várias filhas. Tinha um bocado. Aí o santo achou que eu devia assumir dentro da minha casa. Eu não queria assumir, porque eu tinha medo da nação do Jêje. Dá muito medo. Então, quando foi em 45, minha mãe-de-santo diz: "Venha para minha casa. Que a casa é da senhora". Morreu com 115 anos.

B:- Qual era o nome da sua mãe?

[63] Curiosamente, em todas as entrevistas, a informante diz: 44, 45, 41..., em vez de 1944, 1945, 1941...

G.L.:- Maria Romana Moreira. Filha de Kpösú.

B.:- Kpösú? O quê é Kpösú?

G.L.:- É o pai de Sogbó. Ele na mata é um tigre[64]. Minha mãe é onça.

B.:-O pai dela é?

G.L.:- O pai de Sogbó é Kpösú. Sogbó é pai de Gbadè.

B.:- E quem é Kpösú?

G.L.:- Kpösú é São Francisco de Assis.

B.:- Quem é tigre?

G.L.:- É..., que é da parte bicho. E aí comemoram muito bicho. Então ele é o tigre. E minha mãe é a onça. E Sogbó é o Leão.

B.:- Esse é Jêje?

G.L.:- Jêje. É.

B.:- Porque cultuam o tigre e a pantera também, né?

G.L.:-A pantera. É. Uma coisa que pertence à minha mãe é a cobra-espada dela. Aí ela faz: "cuk!!!". É a cobra-espada. O cachorro é de Azonsu. Nana é o gato. Cachorro: já sabe né? É de São Lázaro. Odan: é de Bessem. Em Jêje se chama Dan. No Ketu se chama Odan, né?

Percebe-se que não está claro quem fundou o terreiro de Gaiacu Luiza. Apesar de ouvir a pergunta em duas entrevistas diferentes, a informante conta as circunstâncias da sua iniciação de outros filhos-de-santo, mas no caso da sua própria casa, ela não queria assumir, porque tinha medo da nação do Jêje. Na entrevista do dia 16 de outubro de 2002, ela revela que, dentro do Jêje, não

[64] Kpösú é khaviôno, um Xangô; Kpo é a pantera, afirma Vicente de Ogum.

queria assumir nada, que só esperava que iam lhe entregar nada daquilo: eu me criei dentro do Jêje, mas nunca tive tendências para essas coisas, conclui. Como já mencionei, um depoimento de Vicente de Ogun afirma ser este o "abridor" do terreiro.

O parentesco, isto é, a descendência entre Sogbó e Kpösú não é revelado nas tradições orais do povo daomeano. Quanto ao de Sogbó e Gbadè, a informação se confirma quando sabemos que em Abomei, a família Hebiosso comporta Sogbó, filho de Mawu e Lissa e pai de todos os demais[65]. Falcon (1970:31) afirma que, muitas vezes, é impossível remontar à srcem de todos esses voduns ou orixás. É bem possível que Sogbó seja filho de Kposú, pois descendente ou filho de leopardo, leopardo é. O seu equivalente Yoruba, Xangô, é um leopardo. Com o sincretismo afro-católico no Brasil, Kposú equiparou-se a São Francisco de Assis. O papel da igreja foi decisivo nesse processo de sincretismo. Os africanos não conservaram seu nome de srcem. Foram tratados de bossais e batizados, isto é, adquiriram nomes católicos. Existe uma bibliografia considerável sobre isso, pois, não pretendo entrar em detalhes.

Em bom *fon*, a mãe-de-santo Maria Romana Moreira era Kpösi. Cultuava a pantera ou leopardo (a informante afirma que ela era uma onça, filha de Sogbo que era um tigre). O Reverendo padre Falcon das Missões Africanas de Lyon (*Op. Cit.*, p.72) afirma que entre os Maxi, a pantera é o símbolo da varíola, e que nunca se pode

[65] São voduns do trovão propriamente ditos: *Aden*, *Akolombè (Acrombè, Aklombè), Djakata, Gbesu, Naetè Agbé, Avlekete, Saxo, Kèli*...No caso de *Avlekete* e de *Naetè*, por exemplo, trata-se de Voduns da água.

pronunciar seu nome diante de pessoas consagradas a Sakpata[66], sobretudo quando elas comem. Já a partir destes dados, pode-se inferir que existe um certo totemismo velado ou não. Quiçá trabalhos de Frazer, Lévi-Strauss (*O Totemismo hoje* e *O Pensamento Selvagem)* e de M. Parrinder, nos esclareçam mais adiante sobre a questão.

O culto aos animais, especificamente a ofiolatria ou culto à serpente, é um aspecto importante na religiosidade daomeana. A sua presença nas Américas também é significativa com relação aos cultos dos africanos e seus descendentes. Uma incursão nos estudos sobre o tema demonstra escassez de trabalhos. Documentos sobre a zoolatria, isto é, o estudo dos animais como o leopardo, a pantera...são escassos no Brasil. Segundo Serguei Tokarev (1975:144), o culto aos animais, ou zoolatria, bastante difundido na África, dista de estar ligado pela sua srcem com o totemismo. Na maioria dos casos, suas raízes são mais diretas e imediatas: o temor supersticioso às feras selvagens, perigosas para o homem. Israel Moliner Castañeda (1990:25-32) diz, não obstante, que a existência, em Cuba de uma fauna distinta da africana fez com que os cultos zoolátricos não tivessem o mesmo peso que nas culturas ancestrais. As sociedades secretas dedicadas a esse culto desapareceram e as tradições totêmicas aparecem diluídas. É também o que se observa atualmente entre os Jêje, nas unidades de observação estudadas, onde não se vê um só templo ou santuário dedicado a um animal. Parece que as casas costumam disfarçar, colocando cartazes,

[66] Sobre Sakpata, as suas metamorfoses e o seu culto, ver também Lépine (1998, 2000).

desenhos, réplicas de serpentes ou outro animal nos templos, junto com fotos de santos católicos e de pais e mães-de-santo. A lenda e a foto de São Jorge, em muitos terreiros, pode também simbolizar a integração de símbolos afro-católicos. No Haiti, porém, se continua venerando *Agasu*, o leopardo de Abomei. Seu par, segundo Anatole Coyssi (1948:12), seria Adjahuto. Ambos foram objetos de adoração pública pelos reis de Daomé, onde se adoram também os patos e o macaco preto. Em São Luís do Maranhão, cultua-se Adjahutó, pertencente, segundo Nunes Pereira (*Op. Cit*.,p. 75), à família de Hêvioçô ou Quêvioçô. Diz que é um vodum velho homem.

É indiscutível que, entre os cultos zoolátricos daomeanos, o mais importante é a ofiolatria. A principal entidade secreta no Daomé se chama *Gèlèdè*, dedicada ao culto da deidade *Dan* (*Pytho regius*): 'a serpente', princípio do movimento e da vida, qualidades de tudo o que é flexível, sinuoso e úmido. Esta crença foi reportada, desde 1864, pelo missionário Unger. O santuário de pítons e outras serpentes em Ouidah, segundo Tokarev (*ibid.)*, é atendido por um sacerdote de confiança, o que demonstra a importância desse culto. O inofensivo píton é o animal mais conhecido no sul do Benin, como sendo o habitat de uma divindade. Não tem veneno, tem a marcha lenta, uma pequena cabeça redonda, uma pequena cauda e o corpo bastante grosso, com a pele marrom manchada de desenhos grisáceos. Em Cuba, segundo Moliner (*idem.*), os ritos ofiolátricos encontram-se associados às deidades Nana Buruku, Akitikata e Male-Daluá.

A prestigiosa mãe-de-santo conta alguns acontecimentos.

Para fazer obrigação, costuma-se chamar outras mães-de-santo para a casa do pai-de-santo. Eu nunca fiz isto, nunca, respondeu Gaiacu Luiza a uma pergunta sobre a iniciação. A razão: luta entre os pais. "Eu sou muito perseguida, sabe? Muito. Muito. Perseguida por outras casas mais velhas, com muita feitiçaria...Porque eu despejo, porque eu não mudo..." acrescenta. Vale a pena notar que a discriminação da casa de Gaiacu Luiza, por parte de membros do Ventura, e também do Bogum, é grande. O terreiro é o segundo do seu tipo, em Cachoeira. Em entrevista a um membro do Seja Hunde, revelou-se que ela não tinha nenhum conhecimento dos cultos Jêje, que pretendia ser Jêje, e que não o era. É mais que comprovado o fato de que Gaiacu Luiza conhece o fundamento do seu culto. O léxico recolhido de declaração sua demonstra lucidez e disciplina na assimilação do léxico Jêje, que se eleva a umas cem palavras. Na atualidade, no Brasil, ela é a única informante, no caso do Jêje, a me oferecer um cabedal de informações bastante considerável. Informações obtidas em outros contextos ou situações o corroboram, além do fator lingüístico que, segundo Ferdinand de Saussure, é a prova mais concreta na identificação de um povo, de uma etnia, de um grupo humano. As pesquisas conjuntas de Fry e Vogt são um exemplo da existência de traços lingüísticos bantus no Cafundó. Os meus trabalhos com relação a Cuba oferecem ainda mais dados

sobre a presença daomeana nesse país. Yeda Pessoa de Castro também contribui, neste sentido, com seus múltiplos trabalhos sobre o quimbundo e o kikongo, duas línguas bantus no Brasil (2001)[67].

Voltando à questão das fundações de terreiros Jêje na região do recôncavo Baiano, sobretudo o Ventura, e à "formação" de Gaiacu Luiza como mãe-de-santo, esta responde que o Seja Hundé foi fundado em 1646. "Tem séculos, muitos séculos. Em 1914 ainda tinha muitas coisas. A casa tem mais de 200 anos. Eu tou com 90 anos. Meu pai era a segunda pessoa da mãe-de-santo. Era o *pejigan* da casa", informa. Prefiro reproduzir um trecho da entrevista do dia 26 de junho.

B:- Como se chamava?

G.L.:- Miguel Rodrigues da Rocha, o *pejigan* da casa.

B.:- Do Seja Hundé?

G.L:- Seja Hundé. Nós somos descendentes da casa de lá.

B.:- E a senhora fez santo lá?

G.L.:- Não, porque quando eu estava com 10 anos, já era na década de 20, a tia desencarnou. Então, a roça foi fechada por mais de 20 anos. Assim, eu soube, né? Então levou muito tempo, tão tem uma outra, segunda do Jêje Modubi.

B.:- Onde?

G.L.:- Aquela que foi assumir se chamava Abalè. Veio do Seja Hunde assumir. Mas aí a coisa já foi, porque lá é Maxi, ela é Modubi. Muitas já não concordavam; aí foi descendo, e a gente tirou

[67] E hoje, sobre a língua fon e similares. Neste sentido vale a pena ler o seu livro sobre a língua mina-Jêje no Brasil.

da casa. Aí foi ficando... Aí a casa andou, virou, mexeu, ela morreu. Agora, novamente, o templo fechado. Agora tirou o que estão cultuando. Nós já tirou (*sic.*) também; já está trazendo pessoas de outros lugares, de outra casa.

B.:- E a senhora fez santo onde?

G.L.:- Em 1937...Zogodo Bogum Malê Hundo. Lá é a matriz. Aqui é a filiá [filial, grifo meu]. No princípio aqui, e terminou lá no Bogum em 1945... Mas é política... Quando arriou, que não podia mais, então minha mãe-de-santo fazia assim: quando tinha candomblé aqui, ela ficava aqui. Quando tinha lá, ela ia para lá, então eu fazia nada, foi quando me levou também.

O mistério continua. Nem se sabe a ciência certa sobre quem abriu a casa de Gaiacu Luiza, nem quem a iniciou. Pelo menos por ela própria. Sabe-se hoje que a mãe-de-santo é alvo de vários ataques por praticantes rivais, mais especificamente do Ventura. Passo a comentar, agora, alguns deles.

O primeiro ataque ao Hunkpamè Huntoloji é a não aceitação da filiação Jêje.

É justamente sobre esta dúvida que quis indagar com outros informantes que sabiam da situação dessa mãe-de-santo. Já referi o depoimento de Vicente de Ogum. Um informante do Ventura foi quem me falou da sua iniciação em Muritiba, demonstrando que ela não era Jêje.

B.:- Porque parece que..., eu ouvi falar que a senhora foi fazer santo em Muritiba.

G.L.:- Quem falou? Perguntou inquieta.

B.:- Não, parece que ouvi falar.

G.L.:- Isto foi uma passagem que não deu para entender, entendeu? Foi uma passagem que não deu para entender, que eu recebi a pessoa, depois da nação (Jêje). Não por ele saber, porque ele sabia muito, a pessoa sabia muito o Ketu. Que ele era filho-de-santo do Gantois. Mas é que minha santa não aceitou pela nação. Não por ele não saber que era da nação, mas para que tivesse o prazer de dizer o que fez, eu sofri muito. Fiquei dominada muito tempo, de janeiro a junho. Foi quando eu tive a minha liberdade, então pediu que eu fosse Gaiacu; a nação dele não era Ketu, era Jêje. Então, ela lá não deu as casas. Mas para quê ele ia provar, se o santo dele me dominou de janeiro a junho. Então, o pessoal não sabe. Então são fundamentos, são segredos, são coisas que não é para todo o mundo saber. Então, para poder não valorizar o que sou aí, dizem isso... Gostei, gostei, porque aprendi muitas coisas do Ketu. Tem um filho-de-santo que me chamava em casa de Jèkètivó, eu tinha 36 anos [em 1945, grifo meu]. Ele raspou uma menina de 7 na nação Ketu. E no Ketu, não tinha inveja, nem nada... Então, não tinha religião porque ele não ia gostar. Mesmo que tinha negócio particular ficava feio. E se eu for de uma natureza ou uma educação das más, ele estava na cadeia ou meu pai matava ele. Mas eu sofri tudo às escondidas. Muitas coisas meu pai não soube, entendeu? Então quando foi

descoberto que não era lá, que ele me enganou, que não fui para lá fazer isso com ele...

O problema da legitimidade continua se colocando, pois entende-se que a mãe Luiza assimilou ambos os cultos - o Jêje e o Ketu ou Nagô. Segundo os informantes consultados, ela não podia bater candomblé no Jêje. Uma série de perguntas devem continuar sendo formuladas, e precisam ser aprofundadas: será que aquele filho-de-santo do Gantois não sabia mesmo que Luiza era Jêje? Será que quis obrigá-la a ser Ketu?

O segundo ataque pode-se resumir no engano e na tentativa de enfeitiçar Gaiacu Luiza.

B.:- Quem lhe enganou?

G.L:- Meu marido. Tinha me abandonado. Ele um dia me encontrou e disse que era problema de santo. Se o negócio de santo foi criado sempre dentro do Jêje, nunca teve nada disso, então ele disse que era assim. Então foi uma coisa forçada. Foi antipático... Meu marido me abandonou quando eu estava com 26 anos. Então meu santo disse que eu não ia ter mais marido. Que dentro da casa era sem marido. Desde os 26 anos até hoje, que eu não ia ter mais marido. Então quando eu saí do Ketu, foi aqui que a Gaiacu foi trabalhar para me tirar do Ketu. Por isso é que fui para a roça. Mas ele fazendo muito feitiço, fazendo muito feitiço; então a tia me levou para terminar no Bogum. Mas o Bogum mesmo fez tudo, mas todo

enciumado, com inveja do meu santo... Já queria também me mandar para outro lado. Então, minha santa disse que eu não fique no nascente, mas fique no poente. "Diga para minha filha que faça um quartinho para mim, para fazer as obrigações todas da minha casa, que é povo do Jêje de Maria Ogorinsi". Aí foi que o povo todo do Seja Hunde foi para minha casa, para abrir a família em 46. As obrigações de ano já não foi na roça. Já foi na minha casa, por questão de política, de que estavam fazendo comigo. Então à minha tia a minha santa disse: "Você quer no nascente, ou fica no poente? Diga a minha filha que faça um cantinho para mim". Eu tinha minha casa. Aí minha mãe-de-santo trocou o Seja Hunde e foram para lá na Liberdade, e lá que fez em 45. Então foi quando a gente serviu o cargo, que Jêje não tem *deká*.

B.:- Deká, o que é deká?

G.L.:- É entregar o cargo de mãe-de-santo. Então, *deká* é particular. No Jêje não tem esse negócio de jogar de fora..., para mostrá-lo. Lá o negócio é secreto. A mãe-de-santo e a *adèrè...*, a mãe pequena, sabe *adèrè*, né? Que no jêje se chama *adèrè*, no Ketu, se chama *ajigbona*. Jigbona: a mãe pequena.

Dois assuntos chaves: o abandono do marido e a perseguição do mesmo. A idéia de vingança encontra-se presente nele: o marido não está mais com ela e não quer que outro homem a conquiste. Aí a primeira manifestação de hostilidade. Como se não fosse suficiente, havia que fazer feitiço para incomodá-la mais ainda, prejudicá-la, traumatizá-la.

O terceiro ataque é produto de uma ação que recebeu resposta, e que teve um desenlace fatal.

G.L.:- Agora ele não sabe... se eu tivesse jogado algum exorcismo... ele trabalhou para tirar a minha vida; eu estou aqui. Ele já foi, e eu estou aqui. Então, só foi falta de respeito, respeito muito a nação.

B.:- Quem foi que queria tirar a sua vida? Era seu ex-marido?

G.L.:- Manuel Siqueira de Amorim, se chamava. Ele era filho do Gantois. Ele era de Ogum.

B.:-era seu marido?

G.L.:- Não, o pai-de-santo. Ele que quis tirar a minha vida. Ele foi daqui, trabalhou mais de um ano para tirar minha vida. Minha vida em 24 horas. Eu estou aqui, ele já foi. Era pai-de-santo aqui em Salvador, que ele era de uma maneira que você perguntava, você queria fazer alguma fantasia, coisa, e ele dizia: "Para que hora que é o pacote?" Com 24 horas, a pessoa morria. Ele morava em Muritiba. Se chamava Manuel Siqueira de Amorim. Então, como eu prosperei, ele achava que seria uma mãe-de-santo. Agora, eu respeito e gosto muito, viu? Para ensinar eu? Ainda sinto pena pelo santo dele. Que ele era de Ogun Mejeje. O dia que quer reverenciar é dia de terça. Já no lado Jêje é na segunda feira. Na segunda feira, é Ogun, Exu e Azansu.

B.:- Como é que se chamava o despacho?

G.L.:- Bozó, bó, se chamava zó. Mas ele fez muito, muito. Em 24 horas...

B.:- Era capaz de matar?

G.L.:- Dizem que ele tinha, me quis seduzir, queria ver o santo para ele. Mas não deu para entender. Tudo que ele fez... Ele era um canalha. Ele fez um trabalho. Ele pegou farinha, fez um bolo de pirão, e botou na boca do sapo (sabe o que é o opoló, opoló, que é o sapo). No Jêje chama-se bezé

B.:- Besé!!! Isso, é besé em *fon*.

G.L.:- Então, botou meu nome dentro da boca do *bezé*. Costurou. Então dentro da panela enterrou. Para eu morrer dentro de 24 horas.

B.:- Que coisa! Botou dentro da panela?

G.L.:- Dentro da panela de barro, o *opoló*... Aí, botou meu nome dentro de um bolo de pirão, e botou dentro da boca do bezé, e costurou. Então, ele botou na panela e enterrou. Chegou 8 cartas (*sic.*), as cartas diziam: "foi o último cartucho, a dona não vai escapar". Então, eu escutava uma voz que dizia assim: "A carne é fraca, mas o espírito é forte. Fogo não queima fogo". Eu sei que eu estou aqui. Abaixo de Deus e Oxalá, e minha mãe Oiá Balè.

Meu irmão era sargento do Corpo de Bombeiros. Então, meu irmão foi a ele e disse: "Se minha irmã morrer, eu te dou um tiro na boca"... Meu irmão morreu, já morava aqui em Cachoeira, sendo capitão reformado. Manuel Mandava brasa. Mas no Ketu era professor, era diretor. Sabia muito, ensinava muito. Sabia muito do

Ketu, falava muito, cantava muito, no Bate Folha, os cânticos de Aguè, que a gente chama Ossaim. No angola, se chama Catende. No caboclo, se chama Juremeiro. Ele trabalhou para mim de dezembro a junho. Nesses meses eu estava no Rio. Mas no Rio eu via. Vi a morte. Estava o esqueleto e eu fiquei assim... ô tudo eu via, e tudo que ele fazia em São Félix e em Muritiba. O candomblé no Portão. Eu morava no Curuzu, na Bahia; tudo que ele fazia cá eu escutava. Tudo que ele estava fazendo, eu via... Quando ele mandava os Exus, os Exus já estavam na cama. E me diziam; aí cantavam ainda para escutar. Diziam: "Eu não posso com você não, essa mulher que está junto com você é um Exu". Eles diziam: "Eu estou aqui que eu não agüento uma surra danada..."...Aí ninguém pode comigo.

A imagem do malfeitor encarna-se no pai-de-santo. Manuel Siqueira de Amorim tinha o poder de tirar a vida de um em 24 horas. Era de Ogum Mejeje, venerado nas terças-feiras, como entre os fons. Era pai-de-santo e também reunia condições para ser homem de mal. Yvonne Maggie (1988:130) lembra que a literatura sociológica frisa que, no sistema de crença na feitiçaria, as evidências para a descoberta do feiticeiro são construídas a partir das concepções da própria crença. Claro que aqui não temos um caso parecido com o caso do adolescente zuni citado por Lévi-Strauss, nem de casos de processos submetidos à perícia, tema objeto da tese da autora, mas da simples crença de que a feitiçaria existe e que fulano é reputado ser feiticeiro no seu ambiente, como revela Ruth

Landes em *A Cidade das Mulheres*, sobre Martiniano Eliseu do Bomfim, em Salvador. Fica claro o fato de que a divisão do trabalho mágico-religioso não é mais observada estritamente, isto é, hoje, o pai-de-santo tem o poder de velar pela religião, de jogar búzios, de fazer magia benéfica e de "mandar brasa". A prosperidade da informante em assuntos religiosos inspira ciúme e inveja do pai-de-santo. O sapo é um animal que se presta para fazer feitiço. A ofendida se vale de vários subterfúgios: o espírito é mais poderoso que a matéria; confiar-se a Deus, Oxalá e Oiá Balè. Ainda banaliza a força de Manuel Siqueira de Amorim: "dizem que ele tinha..." "Fogo não queima fogo" supõe uma equiparação entre forças. Não havia medo de feitiço. O medo chegou mesmo quando o irmão interveio com tom ameaçador. O feitiço existe e pode matar, e ação implica reação. O pai-de-santo pode matar com o feitiço, mas a arma também vai eliminá-lo. Mas "nem eu morri, nem ele morreu na circunstância. Teve uma morte fora desta circunstância. E eu, como vitoriosa, estou ainda aqui, ele já foi", é a conclusão. Este é o resultado final. A confissão dos Exus no sono traduz o fracasso das forças do mal frente às do bem. Vale ressaltar a importância do sonho aqui, como forma de oráculo[68]. Entramos no pleno domínio do simbolismo, domínio cujo estudo poderá ser mais aprofundado na parte sobre cosmologia e simbolismo. Mas também estas forças,

[68] E também na vida existencial de outros grupos de cultos. Na Casa das Minas, várias dirigentes e membros também já sonharam: morte iminente de alguém, retorno de um defunto para instruir, etc... São conhecidos também, na literatura universal, os episódios narrados por Dostoievski sobre os sonhos. Em um recente documentário, projetado na semana de 21 a 25 de julho de 2003, pela Rede Band de televisão, intitulado *Quarup*, em homenagem ao falecimento do antropólogo indigenista Orlando Vilas Boas, um índio não resistiu à proibição de dormir durante a última noite do ritual. Como bem disse a tradição, quem cochila, sonha. Foi o que aconteceu. No sonho, deu um soco a um rival que sangrou... E aconteceu, "se realizou a previsão", como reportou o documentarista.

consideradas maléficas, são Exus, o que nos remete ao paradoxo do equilíbrio mencionado com relação ao fogo. Estão sendo castigados, isto é, sofrendo numa espécie de inferno dantesco.

O quarto ataque: "é a mesma nação, mas tem ciúme": ataque e contra-ataque.

G.L.:- É a mesma nação, tem ciúme, é o seu B...

B.:- Ah! Ele tocava aqui?

G.L.:- Tocava gã; cantava aqui, nesta casa. Chegou mandar Ch!!!

B.:- Um pó, né?

G.L.:- B. fez uma limpeza de Egum e a trouxa foi parar na minha porta. Uma trouxa enorme. Ele vinha, cantava, tocava, comia e mandava brasa. Na minha casa lá em baixo, na casa número 5. Uma trouxa...de um trabalho que ele fez para um Egum. Milho branco, acassá com folha. Quando é de madrugada, uma pessoa bateu na minha janela:

X.:- "A senhora já viu o que está na sua porta?"

G.L.:- Eu não, foi você que me despertou, respondi.

Quando olhei, vi aquela trouxa enorme. Com 15 dias, ele caiu dentro do mercado. Dezinho levou ele até o hospital. Ele está doente até hoje. Esse ... É que B... quando estava no Cabrito, morreu uma vodunsi do Sèja Hunde numa lagoa de Salvador, se chama Jardim Cruzeiro. Pá lá... Então, morreu uma vodunsi de manhã. De noite,

ele foi na minha roça sentar um Egum desse. Em 1970, no Rio, eu estava na casa de uma ekede passando uma temporada. Então, uma noite eu deitada, ouvi uma voz dizendo assim: "Junto de vocês eu me sinto bem. Aonde você for, eu vou também". Eu já notei. No outro dia eu disse a um ogã: "Ogã, me leva naquela casa onde o senhor me levou no candomblé". Chegados lá, o pai-de-santo se chamava Didi. Quando ele abriu o olho e disse:

Pai-de-santo:- A senhora ainda está nessa roça? Sua roça está quebrada; olha, lá tem um Egum sentado.

Veja só, não conhecia nada daqui. Diz que é saber jogar.

Pai-de-santo:- Mas sua roça, a senhora está ainda nessa roça?, perguntou.

Eu disse que sim.

Pai-de-santo:- Na sua roça está sentado um Egum de uma filha de Oxum. E quem preparou foi a filha de Omolu. E quem levou foi um dos ogãs da casa.

G.L.:- Ele teve a capacidade de fazer um serviço numa pessoa, lhe tirando a entidade, e a trouxa ele botou na minha porta. Nessa casa daí de baixo. Desde essa época ele ficou doente até hoje. Foi no dia 22 de julho de 1983... Eu tinha que ir para Salvador fazer obrigação de Iansã. Aí, ele disse a uma pessoa que soube que eu estava internada aí no hospital; e [mas eu] eu estava dançando para Nana em Lauro de Freitas. Eu sei, mas só depois disso, porque eu sou uma pessoa que não acendo uma vela. É da minha natureza e do santo. Que o dia que acender esta vela, acaba o ditado para não

comer mais vela. Eu? Meu marido me abandonou e eu com 26 anos e gestante. Nunca acendi uma vela contra ele. Ele foi, e acabou com a festa. Acabou com tudo que ele tinha. Quando ele voltou, minha santa não aceitou mais. Disse: "É sua ida e sua volta". Quando ele voltou para Salvador, tinha me afastado dele. Eu vim aqui em 1961. Eu nasci aqui, mas eu fui, mas logo logo eu fui para Salvador. Eu morei na Liberdade, Travessa do Ouro, dentro do Sabão, casa 31. Vim para Cachoeira no dia 27 de junho. Mas aqui foi comprado no dia 4 de julho de 1963. Mas quando eu vim para aqui, levei 5 anos sem tocar candomblé.

Esta é outra manifestação de ciúme para com a sacerdotisa que se acha em pleno processo de emergência na profissão de mãe-de-santo. É impressionante a memória da entrevistada. Ela lembra todos os acontecimentos da sua vida, e as respectivas datas. Uma coisa fica clara: não se preocupa com os adversários, não acende nenhuma vela, não faz nenhum trabalho contra eles. O castigo do ogã é ficar doente até hoje. Um castigo que faz sofrer em vida, que tortura. E o autor desse malefício planejado não consegue andar sem ser ajudado. Pois é este o castigo imposto por Deus, Oxalá e Oiá Balè.

Este capítulo não pretende ser um fim em si. Ainda há dados históricos e culturais que poderiam ser fornecidos depois, em futuras investigações. Ele tem de ser visto como uma breve aproximação ao estudo das casas de cultos envolvidas na tese.

CAPÍTULO II O PARENTESCO E A ORGANIZAÇÃO SOCIAL: A FAMÍLIA NEGRA

O parentesco, segundo Philippe Laburthe Tolra (1999:113-114), resulta do conhecimento de uma relação social que pode ou não coincidir com uma relação biológica entre parentes. Com relação aos parentescos rituais ou espirituais (o do "pai de iniciação", o do padrinho ou madrinha cristãos), afirma o autor que podem engendrar os mesmos direitos, deveres e proibições (de casamento) que os parentescos reais; e que as denominações são carregadas de sentido mesmo quando se trata de parentesco simulado: o "padrinho" da máfia, mas também os homens políticos do Terceiro Mundo que se dizem "irmãos", "irmãs", "pais", "mães", etc.

O contexto das comunidades africanas deportadas para o Novo Mundo como resultado do holocausto mais sangrento que o mundo jamais conheceu, merece um tratamento especial, no tocante ao seu sistema organizativo nas terras de América. Junto com o conceito de "nação" nasceram outros tantos, como o de grupo étnico, o de etnia, o de povo e, enfim, o de família. Os estudos sobre a família negra no Brasil ainda são incipientes. Apesar das recomendações da historiografia antropológica, histórica e folclórica[69], o estudo da chamada família-de-santo (Lima, 1977) não recebeu o tratamento adequado e satisfatório.

O estudo do parentesco e da organização social em geral implica um enfoque culturalista do fenômeno. Não pretendo reduzir toda a realidade social à cultura nem reduzir a sociologia ao que se chamou de "culturalismo". Como reconhece Guy Rocher (1968:7), "o enfoque culturalista, se ele pode ser um excelente ponto de partida em sociologia (embora não seja o único), deve, no entanto, desembocar numa visão global da realidade social". Uma tal aproximação implica, pois, a colocação da nossa visão da ação social num contexto mais amplo do que o da simples cultura, isto é, no contexto da

[69] Entre os trabalhos podemos mencionar o trabalhos pioneiros de Nina Rodrigues, Manuel Querino, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Luis Vianna Filho, Herskovits, Gilberto Freyre, Roger Bastide, Pierre Verger, Donald Pierson e Ruth Landes.

organização social total. O estudo da organização social se situa em definitivo ao nível macro-sociológico dos conjuntos sociais; assim, se poderá distinguir os elementos culturais de uma coletividade e, por outro lado, os elementos estruturais[70]. Os primeiros implicam códigos de ética ou modelos concretos de conduta, valores, que se aplicam ao conjunto dos atores e modelos que são ligados aos diferentes papéis que comporta a organização de uma instituição. Os segundos já remetem a um grande número de atividades ou de funções, à divisão do trabalho, à criação de um grande número de redes de relações sociais (caracterizados por quadros organizados, grupos menos formais, hierarquias, colaboração e competição ou concorrência entre atores e grupos de atores). O autor (Rocher, *op. cit.,* p. 13) observa : "Elementos culturais e elementos estruturais estão intimamente ligados e em constante interação; a cultura reflete elementos estruturais, inspira-se neles para criar modelos, símbolos, sanções, para precisar o conteúdo normativo dos papéis; do seu lado, os elementos estruturais obedecem, numa certa medida, às representações, aos valores, às ideologias, aos símbolos da cultura, na mesma medida que podem condicioná-los e amiúde também resistirem a eles ou os contradizerem". A interação dos elementos culturais e estruturais também é o resultado da sua distinção. Daí definir o autor a organização social como o arranjo global de todos os elementos que servem para estruturar a ação social, numa totalidade que apresenta uma imagem, uma figura particular, diferente das suas partes componentes e diferente também de outros arranjos possíveis. Menciona a família, o parentesco, a classe social, a sociedade global, entre outras coletividades, como exemplo de organização social.

2.1 *Algumas definições do parentesco (família) e da organização social.*

Para Luis Gonzaga de Mello (1983:316-317), o termo "parentesco" refere-se, num sentido mais restrito, aos laços de sangue (consangüinidade) ou, num sentido mais amplo, também aos laços de afinidade (casamento). Sobre a expressão "laços de parentesco", diz que "tomando-se o parentesco em sentido amplo, fala-se de três tipos de laços de parentesco: laços de sangue

[70] Na parte sobre o conceito de "estrutura social", Rocher afirma que a dita expressão tem uso freqüente na antropologia e na sociologia contemporâneas; e que ela não é menos ambígua que a de "tipo social" criada por Durkheim; ambas as expressões haviam sido propostas para designar o que hoje é denominado "organização social", e para Rocher só são categorias ou denominações com conteúdo parcial.

(descendência), laços de afinidade (casamento ou matrimônio) e laços fictícios (de adoção). Como se depreende, chama-se laço de parentesco a relação decorrente da posição ocupada pelo indivíduo no sistema de parentesco". Rivers (1992: 123-138) sentencia que o matrimônio é apenas uma das instituições sociais que moldaram a terminologia de parentesco, e este é uma instituição social tão básica que se torna difícil excluí-lo de qualquer argumento sobre organização da sociedade. Os fatores psicológicos, sim, tomam parte importante no processo social ou evento social. É importante observar aqui que Rivers planteia uma questão de grande importância : a poligamia, que, segundo veremos, já era inerente às divindades de srcem Jêje, também era comum entre os melanésios.

E mais longe afirma que, se um povo tal como os melanésios quer enfatizar da maneira mais forte possível a impropriedade das relações sexuais entre um homem e as irmãs de sua esposa, não há maneira mais eficaz para fazê-lo que classificar estas parentas em comum com a irmã. "Para um melanésio, tal como para outros povos de cultura simples, o uso de um mesmo termo para uma mulher e para a irmã carrega consigo conotações tão arraigadas e profundas que coloca a impossibilidade de relações sexuais absolutamente fora de questão". Aqui não se trata estritamente da mudança de uma condição de comunismo sexual para outra em que as relações sexuais são restritas a parceiros matrimoniais, no sentido do autor, mas sim de uma convenção social implícita que denota afetividade entre os povos, ou seja, uma vida afetiva.

A distinção feita por Schneider (1984:98) entre o sistema descritivo e o sistema classificatório, ambos significando, segundo a opinião de Morgan, "sistema natural" e "contrário à natureza de descendentes", parece trazer muitos elementos novos para explicar o parentesco. Já desde Durkheim (*in* Schneider, 1984:99-100) sabemos que as pessoas se consideram uns e outros como parentes porque todos eles descendem do mesmo totem. E que, no entanto, é esta convenção social de seu parentesco, não seu parentesco atual de sangue, que os define como parentes, e que é a dita convenção que define o parentesco. Eis a diferença entre parentesco e consangüinidade, esta última sendo uma conexão física real ou sanguínea. Durkheim (*ibidem*) concebe a adoção como uma relação de "adotado" com "adotante", como uma relação (de parentesco), apesar da inexistência de qualquer relação consangüínea. Prossegue dizendo que o parentesco está constituído pelas obrigações "jurais" e "morais" que a sociedade impõe, e que esses indivíduos pertencem a grupos onde os membros acreditam eles mesmos ter uma srcem comum. Acrescenta Durkheim: "As formas primitivas de grupo de parentesco ou de família eram quase totalmente independentes dos laços consangüíneos, estes tendo só mais recentemente uma importância social". E conclui que todo parentesco é social porque consiste essencialmente em relações "jurais" e "morais", sancionadas pela sociedade. É o laço social ou não é nada. Pode existir só um parentesco, o reconhecido como tal pela sociedade". Schneider (1984:100-101) observa que, no seu intento ou tentativa de manter o caráter social ou cultural do parentesco e negar que é meramente uma relação física, Durkheim erra na hora de especificar de que maneira esta relação social ou cultural pode ser distinguido de todos os demais.

Thomas, Durkheim, Van Gennep e Rivers tentaram explicar que existe uma importante distinção entre o parentesco físico e o social, e que o social é o reconhecimento dos fatos biológicos, ou mesmo o seu reconhecimento para propósitos sociais. Inclui fatos sociais que não estão acordes com os fatos biológicos e é o reconhecimento social seletivo, ou melhor dizendo, inclui somente alguns dos fatos biológicos, para alguns propósitos. Assim, alguns fatos do parentesco social podem não ter referentes biológicos (Schneider, *op. cit.,* p. 105). Segundo Schneider (*op. cit.,* p. 106), o modo genealógico é o que fornece o mais exato e conveniente método para a definição do parentesco. Assim, o parentesco para ele pode se definir como uma relação que pode ser determinada e descrita em termos de genealogias. A definição do parentesco como uma relação genealógica excluirá também o sentido metafórico no qual termos de relação são muitas vezes usados por gentes em todos os níveis de cultura. Schneider não concorda com este critério, que postula que o parentesco é uma questão de convenção social e não

de fato biológico ou ficção, e que essas convenções sociais poderiam todas ser resumidas na genealogia.

Robert Farris (1964:661) define a organização social nas ciências sociais como um conjunto relativamente estável de inter-relações funcionais entre os elementos componentes (pessoas ou grupos), de onde se descobrem características que não se encontram nestes elementos , o que produz uma entidade *sui generis*. Outra denominação do que hoje é chamado de organização social é a de "formas sociais" que, segundo o sociólogo alemão Simmel (1896-1897:72), "são as formas que os grupos humanos adotam, unidos para viver uns ao lado de outros, ou uns para outros, ou uns para com outros". A idéia de síntese e de entidade independente já é reveladora do fato de que a organização social é uma entidade própria cujos elementos componentes interagem e a fazem distinta de outras. Ainda é nesta ótica que devemos entender o estudo da família negra, mais particularmente, a família-de-santo nos candomblés brasileiros, objeto do presente capítulo.

O discurso 'definitivo' sobre a família no Ocidente e outra parte foi elaborado principalmente no século XIX. A Europa ocidental, na sua singularidade cultural a produzir um discurso articulado sobre a diferença, inventariou, documentou, classificou e sistematizou, em um conjunto de discursos, as suas representações sobre o sexo, o gênero, a família, a residência e o parentesco, que são na realidade traduções de uma representação da sociedade "civilizada". Os postulados na base desta representação consistem no fato de que numa sociedade baseada sobre o 'chão e o Estado' (Marcelin, 1996:2), as relações de interações íntimas, para serem reconhecidas e admissíveis, devem ser traduzidas em termos matrimoniais diante das instituições jurídicas, porque elas colocam em jogo transmissões de bens vitais nas famílias respectivas, bens garantidos pelo Estado. É no cerne da discussão sobre as relações de direito na "sociedade" que as teorias sobre a família e o parentesco foram elaboradas, sob várias formas - evolucionismo, funcionalismo estrutural, estruturalismo. Woortmann insiste sobre a noção de "obrigação" como central à idéia de parentesco[71].

[71] O autor explica que *família* é uma categoria de consangüíneos no interior da categoria maior de *parentes*. Acrescenta: "Por outro lado, *parentes* juntamente com *aparentados* opõem-se a *estranhos*. Por parentes entende-se, num plano mais geral, qualquer relação de parentesco; uma categoria que englobaria todas as outras. Mas num plano mais específico, *parente* refere-se aos consangüíneos não muito afastados cuja conexão genealógica com Ego é conhecida; os limites dessa categoria são mais fluidos. *Aparentado* é uma categoria que engloba aqueles que se presume serem consangüíneos, mas cuja relação exata é desconhecida, aqueles que se sabe serem consangüíneos, mas num grau de parentesco mais remoto, assim como também os afins. Isto é, inclui tanto "parentes pelo sangue" (distante ou 'aguado') como 'parentes pelo casamento'. Além de uma certa distância genealógica, consangüíneos e afins são, então, agrupados numa mesma categoria."

Nas sociedades coloniais, tal a sociedade brasileira do século XIX, observa Louis Marcelin (1996:3), esses discursos foram redimensionados na medida da sociedade local ao ponto que toda dimensão sobre a *performance* do enfoque legalista nas representações dos discursos oficiais da família nesta sociedade ou na região latino-americana e do Caribe deve, evidentemente, partir deste contexto. Como em todas as colônias e neo-colônias, os discursos jurídicos, políticos, científicos sobre a instituição da família não foram simples reflexos da realidade social da que falam e codificam, mas um eco da visão dominante da "sociedade", da "civilização" metropolitana, visão continuada pelas elites locais. No final do século XIX e em princípios do século XX, o discurso sobre a família no Brasil é um discurso construído principalmente na busca do ideal da nação e do caráter nacional da sociedade brasileira (Skidmore, 1993; Seyferth, 1995).

O discurso sobre a família no Brasil, discurso engajado na investigação sobre o caráter nacional, se cristalizava, bem antes de Gilberto Freyre e as ciências sociais dos anos 30, na investigação sobre a srcem, o sentido e as implicações da família patriarcal na produção da "sociedade brasileira" (Borges 1992; Schwartz, 1985; Marcelin, 1996:4).

Os estudiosos contemporâneos do tema da família apontam a década de 70 como momento chave, quando começaram as primeiras discussões que punham em dúvida conclusões até antão consideradas definitivas sobre a história da família no Brasil. Um exemplo de recolocação foi Samara Eni de Mesquita, segundo explica a historiadora Isabel Cristina Reis (1998:11). Ainda enfatiza que nos anos de 1980, houve críticas ao conceito de "família patriarcal" formulado por Gilberto Freyre, concebida como o modelo predominante na sociedade brasileira e que marcará até então a literatura sobre o assunto no Brasil. As formulações de Mariza Corrêa (1981:5-16) admitindo a existência e importância de "família patriarcal" advertiam no entanto que esta não existiu sozinha, nem comandou o processo de formação da sociedade brasileira (Ver em Ferreira dos Reis, *op. cit.,* p. 12). Nesta onda de reconsideração do conceito de família merecem destacar-se Maria Helena Machado, Antônio Augusto Arantes e Robert Slenes. Louis Herns Marcelin (o*p. cit.,* p. 39) foi mais minucioso ainda, pois aponta que é indispensável tomar os anos 1970 como momento epistemológico chave na pesquisa sobre família no Brasil. É que foi justamente a partir desse momento que se reconstruíram os meios de ruptura com a visão da família patriarcal veiculada pela elite intelectual do país. A dita ruptura teórico-empírica permitiu pensar a variabilidade histórico-social das estruturas familiares e também, pelos temas privilegiados, os meios

de pensar a prática familiar. Segundo ele, as produções intelectuais sobre a família no Brasil conheceram dois períodos: 1º) o das produções de antes da década de 1970, marcado pela hegemonia da figura-modelo da "família patriarcal", elaborada principalmente a partir dos trabalhos de Freyre [1977 (1933), (1936)], de Cândido (1951, 1964), que marcarão - até a sua nova elaboração, ou re-elaboração, ao longo dos anos 1970, 1980 - as pesquisas ulteriores. 2º) As produções posteriores a 1970, 1980, foram marcadas pelo questionamento da pertinência do modelo patriarcal tanto com relação à sociedade colonial quanto à contemporânea, sem levar em consideração as variabilidades regional, intra e inter-classes [Corrêa 1981 (1976), Mott 1982; Graham 1975; Slenes, 1999)] e, em conseqüência, por uma ruptura epistemológica significativa com o enfoque e a tese freyrianas, o que levará à construção do objeto "família" na sua relação com a classe (Alvim 1979; Bilac, 1978, 1981; Durham 1973; Fausto Neto 1982; Vianna 1981; Woortmann 1982), a partir das teorias dos gêneros [Almeida 1987; Bilac 1978; Durham 1983; Woortmann 1987 (1975)] e à exploração e à legitimação de outros aspectos do tema até então não explorados ou simplesmente ignorados pela bibliografia, como o casamento e a organização familiar entre escravos (Graham 1975; Nizza da Silva 1984, Slenes 1999), sistemas de casamento no Brasil colonial (Nizza da Silva, 1984, etc.).

Gilberto Freyre (1963:5), inspirado na influência de Boas com relação ao valor do negro e do mulato, baseia todo o plano de seu livro-ensaio *Casa Grande e Senzala* no critério de diferenciação, fundamental entre raça e cultura, e na existente entre hereditariedade de raça e hereditariedade de família. A casa grande de engenho, como resultado do sistema patriarcal de colonização portuguesa do Brasil é também, segundo o autor, a representação de uma contemporização com as novas condições de vida e de ambiente. Sublinha: "A casa grande, completada pela senzala, representa todo um sistema econômico-social, político: de produção (a monocultura latifundiária); de trabalho (a escravidão); de transporte (o carro de boi, o bangüê, a rede, o cavalo); de religião (o catolicismo de família, com capelão subordinado ao *pater familias*, culto dos mortos, etc.); de vida sexual e de família (o patriarcalismo polígamo); de higiene do corpo e da casa (o "tigre", a touceira de bananeira, o banho de rio, o banho de gamela, o banho de assento, o lava-pés); de política (o compadrismo)". Eis aqui um panorama de diferentes relações dentro do sistema econômico-social do escravismo. O meu objetivo é dar uma contribuição ao estudo do parentesco entre os grupos Jêje no Brasil, considerando sobretudo o seu sistema religioso.

A nova historiografia da escravidão, pela voz de Maria Helena Machado (1988:144-145), resume a plataforma programática dos estudos sobre família negra da seguinte forma:

> "Assim, à historiografia brasileira, neste momento, se descortina um novo universo analítico no qual temas como a organização do trabalho e da vida escrava, a problemática da constituição e quebra da família entre cativos, a gestação de uma cultura escrava, a questão do liberto no mundo escravista e o destino da mão de obra liberta no período pós-abolição surgem como desafios a exigir o aprofundamento das análises recentemente iniciadas".

Não deve passar despercebido o fato de que, segundo Florentino e Góes (!995:3-19), "o movimento incessante de criação e recriação de parentesco cativo era um elemento chave no processo pelo qual se produzia o escravo".

O professor Klaas Woortmann, no quarto capítulo de seu livro *A família das mulheres* (1987:225)[72], intitulado "o passado africano e a "família-de-santo", afirma que, ao considerarmos os possíveis efeitos da escravidão, é preciso ter em mente que, não obstante certos denominadores comuns, existiram não um, mas vários tipos de escravidão no Brasil, e que diferentes tipos de subordinação escrava podem ter condicionado diferentes possibilidades de vida familiar para o escravo. O autor aproveita esta conjuntura e se faz uma série de perguntas (p.227): "... em que medida existiu uma família escrava estável, composta de marido, mulher e filhos; e se uma tal família existiu, em que medida poderia ser também o pai sociológico, isto é, em que medida poderia o pai biológico ser também o *pater* tal como definido pelos termos do modelo ideológico dominante?" E uma situação também digno de interesse: que sentido faria uma tal unidade (uma "família nuclear") para o africano, nascido e socializado

[72] Para o autor, as variáveis básicas são aquelas apontadas por Genovese em 1972: a distinção entre o modelo senhorial-patriarcal e o comercial burguês; e entre sistemas que dependiam de uma constante importação de novos escravos para a reprodução da força de trabalho, e aqueles que a reproduziam internamente ("self-breeding"), resultando, entre outras coisas, em distintas composições da população escrava por sexo. Mas, segundo Woortmann, poderiam ser acrescentadas outras variáveis: as diferenças dadas pelo modo de inserção da economia de "plantation" nos mercados mundiais - regiões dinâmicas em oposição a outras estagnadas; aquelas dadas pela oposição entre escravos urbanos e escravos de "plantation", e, no interior dessas últimas, entre escravos domésticos e os do "eito".

num sistema social onde essa última não tinha o mesmo sentido ideológico, e sem padrões de parentesco muito diversos?

Isabel Cristina Ferreira dos Reis (1998:7) opina que, para melhor conhecer a família escrava, não deveríamos ter como referencial principal a família nuclear, monogâmica e legitimada pela Igreja Católica, e que se trata de "conhecer e discutir aspectos de uma temática que abrange um universo e uma dinâmica muito mais amplos e complexos. Daí, segundo a autora, a pertinência de ampliar investigações no sentido de revelar as várias formas de recriação dos padrões de vida familiar, levando-se em consideração o "fato da escravidão" e os limites de uma visão europocentrista de família. Woortmann (*op. cit.,* p.232) prefere a cautela, supondo duas alternativas: é possível que os escravos vivessem em "famílias nucleares". No entanto, é igualmente possível de um lado que "família nuclear" significasse uma violentação de padrões de parentesco africanos, no que se refere aos escravos africanos, mais freqüentes talvez na Bahia que nos Estados Unidos da América.

O objetivo do presente capítulo é estudar a vida familiar negra no seio do candomblé, religião de srcem africana no Brasil. Não pretendo estudar a vida familiar com um enfoque histórico, mas do ponto de vista da sociologia religiosa. As condições sociais e econômicas de desenvolvimento da religião não impediram que o candomblé continuasse sendo um complexo cultural "funcionalmente vivo" (Woortmann, *op. cit.,* p. 245). O meu tratamento do problema do parentesco e da organização social girará em torno dos livros, já considerados clássicos, do professor Vivaldo da Costa Lima, Klaas Woortmann, Ruth Landes, Roger Bastide, entre outros. O livro de Thales de Azevedo sobre as elites de cor na sociedade brasileira não interessa no momento, ou, pelo menos, não terá peso no debate.

Os negros introduzidos no Brasil pertenciam a civilizações diferentes e provinham das mais variadas regiões da África. Porém, suas religiões, quaisquer que fossem, estavam ligadas a certas formas de família ou de organização clânica, a meios biogeográficos especiais, floresta tropical ou savana, a estruturas aldeãs e comunitárias. O tráfico negreiro violou tudo isso. E o escravo foi obrigado a se incorporar, quisesse ou não, a um novo tipo de sociedade baseada na família patriarcal, no latifúndio, no regime de castas étnicas (Bastide, 1989:30). Isabel Reis (1998:26), sobre a recriação do padrão de vida familiar entre os negros opina: "A questão da recriação do padrão de vida familiar entre os negros no período escravista pode ser evidenciada a partir das várias formas de parentesco simbólicos ou rituais, a exemplo das relações de compadrio, das "famílias-de-santo", das irmandades religiosas negras, dos grupos étnicos (nações), dos

"parentescos" forjados na trilha do tráfico, a exemplo do malungo. O negro utilizou-se dessas relações, que poderíamos denominar de grupos de parentescos extensos (simbólicos ou rituais) a fim de articular uma rede de solidariedade que lhe proporcionasse maior amparo, ainda mais que a família sangüínea estava muito mais susceptível de desagregação". Com razão, observará Maria Inês Côrtes de Oliveira (1996:184) que a utilização de formas de parentesco ritual foi uma das soluções encontradas pelos africanos ao longo de seu processo de ressocialização para substituir os vínculos familiares desfeitos com o cativeiro.

2.2 *Os estudos sobre a família-de-santo*

Propriamente falando, foi Vivaldo da Costa Lima o primeiro a abordar o problema da família-de-santo entre os grupos praticantes do candomblé no Brasil, após algumas recomendações da historiografia antropológica, histórica e folclórica. Entre estas recomendações, as obras de Nina Rodrigues, Manuel Querino, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Luiz Vianna Filho, Herskovits, Gilberto Freyre, Roger Bastide, Pierre Verger, Donald Pierson e Ruth Landes.

O trabalho de Costa Lima foi uma dissertação de Mestrado defendida em 1972 e publicada em 1977. Até hoje, nenhum estudo tão sistemático foi realizado sobre o tema do parentesco religioso afrobrasileiro. Leni Silverstein (1979), no seu estudo sobre o poder ritual da mulher e seu significado nos candomblés baianos, em suas relações para com a sociedade global, estudou alguns aspectos do parentesco. Woortmann (1978) defendeu uma tese sobre o parentesco ritual em grupos de cultos da Bahia. O seu livro intitulado *A Família das Mulheres* poderá servir, junto com o livro clássico de Costa Lima, de inspiração para as discussões a serem feitas ao longo deste tão importante e delicado capítulo. Patrícia Birman (1995) auxiliou-se do trabalho de Costa Lima como base para fundamentar sua teoria sobre o gênero nos cultos de possessão no Brasil. A minha análise será dirigida, pois, à *Família-de-Santo nos candomblés Jêje-Nagô...* O livro de Woortmann contribui ao desenvolvimento dos estudos sobre a família religiosa pelo fato de que conceitualiza outras atitudes comportamentais dentro da cultura. Proponho-me a fazer uma análise crítica destas duas obras consideradas muito importantes nos estudos que versam sobre a organização social e a família negra nas religiões de srcem africana no Brasil.

O objetivo principal de Costa Lima é estabelecer relações entre os conceitos da antropologia que se referem às estruturas familiares e sistemas de parentesco, por uma

parte, e, pela outra, se auxiliar dos trabalhos de pesquisa do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), da Universidade Federal da Bahia, no intuito de aprofundar uma experiência didática. Concretamente, tratava-se, estudando os grupos de candomblé, de estabelecer os planos religiosos e rituais de sua estrutura e o comportamento de seus membros dentro da estrutura social mais ampla, com base nos dados disponíveis da pesquisa de campo, os sistemas organizacionais das casas-de-culto e a estratificação mais ou menos rígida de suas hierarquias (1977:11). O autor procura, pois, demonstrar que os grupos de candomblé apresentam uma estrutura de grupo familiar, marcada pelas relações de pais e mães-de-santo com seus filhos e formando a chamada família parcial religiosa, pois, na sua opinião, "os laços familiares criados no candomblé através da "iniciação no santo não são apenas uma série de compromissos, aceitos dentro de uma regra mais ou menos estrita, como nas ordens monásticas e fraternidades laicas, iniciáticas ou não; são laços muito mais amplos das obrigações recíprocas e muito mais densos no âmbito psicológico das emoções e do sentimento; são laços efetivamente familiares. De obediência e disciplina; de proteção e assistência; de gratificações e sanções; de tensões e atritos, que tudo isto existe numa família e tudo isso existe no candomblé" (Lima, *op. cit.,* pp. 146-147).

O livro está dividido em três capítulos. O primeiro é uma introdução ao tema, onde o autor teve que delimitar o campo de ação e justificar sua tese. Começou por uma breve revisão conceitual dos termos e expressões-chaves do título. O candomblé é um termo ambivalente do ponto de vista semântico, dirá ele. É ao mesmo tempo o *corpus* ideológico do grupo, seus mitos, cosmogonias, rituais e ética. Ao mesmo tempo, o lugar onde as cerimônias religiosas desses grupos são praticadas (terreiro, casa de santo e roça sendo, pois, sinônimos). Num depoimento do dia 20 de dezembro de 1999, Dona Deni Prata Jardim, da Casa das Minas de São Luís do Maranhão, rejeita a denominação de terreiro ou de candomblé atribuída à Casa, dizendo: " Aqui se chama 'Casa das Minas'... Aqui é de Toi Zomadonu"; " Candomblé..., num[73] sei... Eles são quem sabem. Porque antigamente eram chamados 'terreiros da mata' ". Frente à pergunta de se o vodun se ajoelha na Casa das Minas frente ao pai-de-santo ou representante de cultos sentados numa cadeira, responde: "um pecador, que ele não sabe quantos pecados ele já cometeu e é senhor dele... Aquele vodun não é vodun não". Também rechaça a denominação de mãe-de-santo: "Mãe-de-santo não. É vodunsi. Não tem nada disso. Vodun não é meu filho... Não somos mães de vodun algum."

[73] Em alguns lugares do nordeste do Brasil, a palavra "não" se pronuncia "num".

Vivaldo da Costa Lima considera o termo Jêje como uma terminologia inventada por Nina Rodrigues no seu livro *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos.* Afirma o médico legista brasileiro:

> "Uma vez reunidos no Brasil e dominando a língua nagô, naturalmente Jêjes, txis e gãs adotaram imediatamente as crenças e cultos iorubanos. E como, depois da iorubana, é a mitologia jêje a mais complexa e elevada, antes se deve dizer que uma mitologia jêje-nagô, do que puramente nagô, prevalece no Brasil."

Costa Lima aceita utilizar este termo, proposto a partir da influência das teorias evolucionistas e difusionistas da época. Aliás, erige-se contra a hipótese digna de fé, segundo a qual já na África existia um sincretismo religioso longínquo que não fez mais do que continuar nas Américas (Rodrigues, Ramos, F. Ortiz). É certo que o contato entre etnias na África foi muito mais amplo do que se imagina e que, além da religião, a estrutura dos sistemas de parentesco e a tecnologia foram também marcadas mutuamente através do longo período de lutas intermitentes entre os *yoruba* do leste e os *fon* do oeste, durante os séculos XVIII e XIX. O autor, sublinhando que só os anos de coexistência pacífica e o comércio vizinho permitem este estado de coisas, não vê mais do que um aspecto do problema, pois o sincretismo efetuou-se tanto em tempo de paz quanto em tempo de guerra.

O conceito de "transculturação" criado por Fernando Ortiz em Cuba não foi suficientemente divulgado na época, embora a Escola de Malinowski, nos Estados Unidos, o tenha aceito desde 1941. Consiste no fato de que duas culturas distintas põem-se em contato e engendram uma cultura nova que não é a cópia de nenhum dos genitores. Como bem ressalta Ortiz, acontece como na cópula de dois indivíduos de sexos opostos: a nova criatura toma elementos dos dois e se diferencia ao mesmo tempo de ambos. Assim, a expressão Jêje-Nagô poderia ser revista. Ou é Jêje, ou é Nagô, ou é outra coisa que não seja nem Jêje nem Nagô. Cada nação[74] guarda sua srcinalidade própria, pois os chefes de culto têm razão de se autodenominar Jêje ou Nagô. Mesmo se eles se identificam como praticantes de cultos "puros", isto não quer dizer que não incorporam elementos de outras etnias ou nações. É uma realidade que o mundo inteiro presenciou e continua presenciando. Mãe Aninha do Engenho Velho sabia-se descendente de *Gurunsi*, mas era *nagô* pela religião. Ela "nacionalizou-se" segundo a

[74] No sentido de nação-de-santo, nação de candomblé.

própria expressão de Costa Lima, porque "... a nação... dos antigos africanos da Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política[75] para se transformar num conceito quase exclusivamente teleológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia, estes, sim, fundados por africanos, angolas, congos, jejes, nagôs-sacerdotes e iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que vem se transmitindo através dos tempos e a mudança nos tempos" (Lima, *op. cit.,* pp.21-22). A consciência histórica de muitos descendentes de africanos permaneceu viva, isto é, a autoconsciência étnica mantém a memória política e geográfica de seus antepassados na época da escravidão, o que não quer dizer que a nação política sempre se confunda com a nação religiosa. O caso de Aninha já foi mencionado. Quando os dois tipos de nação se confundem e existe uma ponderável tradição histórica que justifique o fenômeno, o sentimento etnocêntrico se acentua, os padrões se cristalizam mais, e, portanto, se modificam menos. E isto também concorre para a explicação da predominância regional de certos sistemas de ritos nos candomblés da Bahia (Lima, *ibid.,* p.22). Ao conceito de "nação" encontra-se ligado o termo "família-de-santo", terceira expressão analisada pelo autor. O sentido desta expressão está intimamente ligado ao conceito de família, centro das discussões de antropólogos e sociólogos. A expressão é compreendida nos candomblés como o equivalente significativo dos sistemas familiares tradicionais (Lima, *ibid.,* p. 16). Maria Amália Pereira Barretto (1986:799) ressalta a insuficiência na definição do termo "nação" no contexto ocidental e retoma as definições de Claude Lépine: grupo de divindades provenientes da mesma etnia africana... ou do mesmo subgrupo étnico; grupo humano que no Brasil cultua estas divindades: os Kétu, os Ijesha, etc. Segundo Lépine, há várias tradições culturais que se cultivam em terreiros no Brasil, provenientes de etnias africanas distintas, embora o conjunto de pessoas ligadas a cada tradição (ou nação) desconheça suas próprias srcens étnicas, apesar de as pessoas serem classificadas segundo o nome da "nação" africana a que se filiaram (Lépine *apud.* Barretto, *Idem.*). Pode-se advertir aqui que, na primeira definição de Lépine, a nação seria sinônimo de família dos santos ou divindades. Aplicar-se-ia perfeitamente esta definição à Casa das Minas, onde há 3 famílias de voduns: a de Davice (Davisi?), ou família real, chefiada por Dadarro (Daa Daxo) e Zomadonu, o dono da Casa das Minas; a de Quevioçô ou Hevioçô (Xebioso, Xevieso), chefiada por Badè Xèvioso, e a de Dambirá (Dambalá?), chefiada por Acossi Sakpata (Aixosu Sakpata). Ver em Nunes Pereira, 1979:71-98; Ferretti, 1996:100-125; Ferretti, 1995:

[75] Maria Inês Côrtes de Oliveira fala de conotação ascritiva.

131-132 . Sergio Ferretti (*idem.;* 2002:17) distingue ainda duas famílias secundárias: a de Savalunu, chefiada por Agongone (Agonglo?), hóspede do povo de Davice, e a de Aladanu, chefiada por Ajautó (Ajahutó), que vive com os de Quevioçô. Também faz sentido dizer que no caso de uma espécie de neo-transculturação, o sentimento da nação continua vivo. Tal é o caso da diversidade religiosa afro-brasileira em São Paulo, mencionada por Reginaldo Prandi (1997: 109-133). O sociólogo da USP menciona o caso de Francelino Vasconcelos Ferreira ou Francelino de Xapanã, que trouxe para São Paulo o culto dos voduns "tal como se constituiu em São Luís do Maranhão"[76]. A casa foi fundada em 1977, levando o nome de Casa das Minas de Tóia Jarina, e com vários terreiros dela derivados. A segunda definição da nação corresponderia ao que costumamos chamar de grupo étnico.

A segunda definição mencionada por Barretto é a de Yvonne Maggie, segundo a qual as nações, aparentemente, expressam as idéias que o grupo tem sobre as srcens africanas dessa religião, e que, dependendo da nação - são sete, segundo a autora: Queto, Angola, Omolocô, Jêje, Nagô, Cabinda e Guiné -, os rituais apresentam diferenças. A pesquisa foi realizada no Rio de Janeiro e, de acordo com a autora, a categoria "nação" está mais ligada a uma representação da srcem africana dos vários grupos do que propriamente a uma tradição cultural perpetuada. Na mesma linha de pensamento das duas autoras, Maria Inês Côrtes de Oliveira (1992,II:273) argumenta que estas nações africanas, tais como são conhecidas no Novo Mundo, não guardavam necessariamente, nem em seu nome, nem em sua composição social, relação com as formas de identificação da qual se serviam os africanos na srcem para se auto-identificar. No presente capítulo, tratar-se-á de analisá-la em sua relação com a família estruturada em bases "socio-biológicas" e a sociedade global em que os dois sistemas se inserem. Hoje em dia é inútil demonstrar que o candomblé é uma religião "popular, sem limites étnicos e sociais definidos" (Costa Lima).

No segundo capítulo do livro, o autor aborda dois aspectos do problema da família-de-santo: o aspecto organizacional e o aspecto estrutural. Todo candomblé,

[76] Reginaldo Prandi, que segue de perto o funcionamento da casa desde 1986, informa que Francelino nasceu na Ilha de Marajó, no Pará, e foi iniciado para vodun no tambor-de-mina na cidade de Belém, capital do Pará, por Mãe Joana de Xapanã, srcinária do tambor-de-mina de São Luís. Pai Francelino tem como seu vodun de cabeça o mesmo de sua mãe, Xapanã, divindade ligada às doenças e sua cura. Seu segundo vodum é Sobô, divindade do raio. A encantada Dona Jarina é o guia que mais tarde será a dona de sua casa em São Paulo, casa governada pela cabocla turca Dona Mariana, que presidirá a maior parte dos ritos no terreiro paulista. Mãe Joana celebrou as obrigações de Francelino até a do sétimo ano. Com a morte de Dona Joana, Francelino foi adotado por Pai Jorge Itacy, do terreiro Iemanjá, de São Luís do Maranhão, recentemente falecido. Pai Jorge foi iniciado em 1956 no Terreiro do Egito e sua casa tem grande prestígio. Com pai Jorge, em 1978 e 1985, Francelino deu as obrigações de 14 e 21 anos.

praticamente, centraliza a sua ação ao redor da figura de seu líder, o "pai de santo"[77] ou a "mãe de santo", respectivamente denominados *babalorixá* e *iyalorixá*. *Iyá* é a mãe biológica, mas também qualquer parente feminino da geração dos parentes, no caso do Brasil, afirma o autor (*op. cit.,* p.55). Mas esta palavra, prefixada a outras, segundo afirma Costa Lima, denota relação genitiva entre dois termos. Efetivamente, pode querer significar 'a mãe que tem, possui o *orixá* ou *vodun*[78]. Mas também pode significar 'o que representa'. É o proprietário, o detentor, o guardião ou o possuidor da divindade. É o chefe de culto, e esta função pode ser exercida por um homem ou uma mulher. É mais ou menos o que se chama às vezes de 'zelador' ou 'zeladora', no Brasil. Em São Luis do Maranhão, como já foi apontado, Dona Deni, representante do culto de Zomadonu, não aceita ser chamada de 'mãe-de-santo' porque segundo ela, ninguém está por cima dos *voduns*, o que justifica, neste sentido, a definição de zeladora. Deni acrescenta: "Se somos investidos do poder das divindades, como é que nós sejamos seu pai ou sua mãe? Impossível e absurdo para um *vodum* se ajoelhar, como se vê nos terreiros, de beijar as mãos de um representante de culto e ser abençoado por ele, se este é o escravo do *vodun*". É uma definição formal a que propõe Costa Lima. O representante do culto nem sempre está qualificado para executar alguns atos rituais. Para isso existem os seus assessores.

Como também adverte (*idem.*), embora basicamente correta a explicação, o fato sugere outras considerações, inclusive de ordem lingüística. Sugiro, pois, que seja também relevante a definição funcionalista, pois a definição de Edison Carneiro, segundo a qual o título de "mãe" proviria do fato de que o chefe do candomblé aceita criar os candidatos à iniciação na sua devoção a deuses é, em boa parte, correta. A de Costa Lima, segundo a qual este título proviria da paternidade classificatória assumida no processo iniciático, onde o conceito de família biológica cede sempre o lugar a outro, de família-de-santo, parece convencer, porque na realidade, é a carga semântica que tem destaque na definição de "mãe-de-santo". Ela é como uma mãe no processo iniciático. Em Cuba, ela é uma madrinha, ele um padrinho, como teremos a oportunidade de ver nas próximas linhas. Na África, mais especificamente entre os *fon* e os *yoruba*, os

[77] Em entrevista a Dona Deni em São Luis do Maranhão (26/12/1999), esta afirma: " Pai-de-santo era José, o marido de Maria; era pai-de-santo. Maria era mãe de Jesus. Era Joaquim o marido de Isabel, que deu à luz a São João Batista. Quando chegou no mundo começou a batizar os pagãos. Esses é que são pais-de-santo."

[78] Em Cuba, é a *Iyalocha* ou *Babalocha* respectivamente definidas como 'santera' e 'santero'. No Haiti, são mais bem a *mambo* - termo kimbundo - e o *hunga n*-termo fon- que lideram as casas de culto. Segundo Nicole Lumarque (1995:247-248), no Haiti, eles são considerados pai ou mãe de todos os adeptos. A relação genitiva de que fala Costa Lima é formal: provém da tradução literal da palavra em Yoruba. Iya: 'a mãe' orixá ou Ocha 'o santo'. Provavelmente é determinante aqui a carga semântica, que consiste em considerar a sacerdotisa ou sacerdote como a autoridade máxima na hierarquia religiosa.

sistemas de chefia tradicionais criam ministérios, entre os quais, os dos cultos. A estrutura político-administrativa desses povos, ainda em vigor hoje em dia, coexiste com o seu homólogo, legado pela colonização européia, no caso, francesa. É também importante salientar que em matéria de reprodução da estrutura familiar, é de uma translação de sentido que se trata, nas Américas. A família biológica africana foi destruída, mutilada a expensas de uma nova: a estabelecida no contexto da escravidão. No Benin, por exemplo, o *vodunon* é o representante do culto a uma divindade dada. Supervisiona tudo: iniciação e outras cerimônias. Administra todo um convento consagrado a uma só divindade. São os seus colaboradores ou assessores que fazem tudo em matéria de ritos. Estes são os verdadeiros conhecedores, em matéria de religião ou cultos. O representante pode inclusive ser o chefe religioso de um povoado, mas não necessariamente de um bairro, de um clã, de uma coletividade, de uma linhagem, ou de uma família. No Brasil, como em Cuba, ele não é só chefe de culto ou sacerdote do candomblé; ele está dotado de outro poder, que lhe permite também cumprir o papel de iniciador de novos adeptos. Acontece também que ele esteja possuído por uma divindade. Pode também cumprir o papel de sacerdote de Ifá. Um acúmulo de funções. Roger Bastide (1979:90) fala dos "Novos Quadros Sociais das Religiões Afro-Brasileiras" e faz sobre isso duas observações importantes:

- Considerando o fato de que na África cada divindade tem seus sacerdotes especializados, suas confrarias, seus conventos e seus locais de cultos, no Brasil era impossível, para cada "nação" reencontrar e reviver esta especialização; o que faz com que as seitas se tornem reduzida imagem da totalidade do país perdido, quer dizer, cada candomblé terá, sob a autoridade de um único sacerdote, o dever de render homenagens a todas as divindades ao mesmo tempo e sem exceção.
- A segunda observação, que resume uma tendência à sintetização, trata da coexistência de duas religiões, a familiar e a nacional, onde os ancestrais ou antepassados tornaram-se iguais aos voduns em todos os planos, na Casa das Minas.

De qualquer maneira, voltando aos chefes de cultos, as funções coincidem, em linhas gerais, na medida em que dos dois lados do Atlântico, o chefe "exerce toda sua autoridade sobre os membros do grupo... dos quais recebe obediência e respeito absolutos" (Lima, 1977:56).

A criação da família-de-santo no Brasil é srcinal. Ela opera-se com a maior atenção possível, ao ponto de criar uma nomenclatura que passa de longe, ou seja, perpassa a usada em outros países da América e, direi eu, comparável aos países africanos que participaram da gestão da organização socio-religiosa no país

sulamericano. Klaas Woortmann (*op. cit.,* p.250), com um enfoque estruturalista, adverte que é evidente que instituições de parentesco, enquanto organizações sociais, são parte de um todo social e que parentesco não é apenas organização. A distinção analítica entre cultura e sociedade torna-se útil, segundo o autor. Pois, se a organização social (nível da sociedade) [linhagens, "compounds"] não podia ser transplantada para um meio estranho, os modelos ideológicos (nível da cultura), o podiam ser. Daí a conclusão do autor: o parentesco e suas categorias são parte de um modelo cosmológico que foi replicado na Bahia através do mito, do ritual e da organização do culto. Certos de seus valores, como a poliginia, também o foram, ainda que institucionalmente redefinidos. A distinção entre cultura e sociedade, modelo ideológico e instituição ou organização, é fundamental para a realização da "revolução estruturalista" dos estudos do parentesco (Woortmann, *op. cit.,* p.253).

A estrutura do candomblé repousa, segundo Vivaldo da Costa Lima, sobre duas categorias de aliados perfeitamente diferentes: a dos iniciados, como "filhos de santo" até o estágio da feitura de santo, por uma parte, e pela outra, a dos diversos titulares de posições executivas e honorárias do terreiro. É destas duas categorias amplas que provém a hierarquia dirigente do terreiro no domínio espiritual e litúrgico; na organização da sociedade civil que trata dos assuntos mais seculares do grupo, e em suas relações com as instituições públicas e as agências de controle da sociedade global em que os candomblés se inserem (*op. cit.,* p. 56). Nos candomblés da Bahia, no Tambor de Mina - fora da Casa das Minas e da Casa de Nagô em São Luís do Maranhão - os termos de que trata Costa Lima são reconhecidos e existem. No caso da Casa das Minas, assinala Nunes Pereira (1979:21), é observando-se essa Casa negra que podemos compreender o papel da mulher na família e os aspectos das sociedades ainda hoje constituídas em várias províncias do Continente Africano (*sic*)... Sempre sente o autor maranhense nessa Casa, como na *gens* romana ou na família germânica primitiva "a mesma coesão familiar, a mesma divisão do patrimônio, a mesma autoridade absoluta do chefe de família, o mesmo culto dos ancestrais", não obstante as suas inúmeras dessemelhanças entre a *gens* romana e a família germânica primitiva. Conclui o autor que assim na Casa das Minas como até nas tribos atuais da África, costumes e influências exóticas não afetaram a estrutura da família, lá vivendo, nem a sociedade que esta representa, e que nela, também, ainda são bem nítidas certas formas político-sociais que deveriam caracterizar um autêntico regime matriarcal (*op. cit.,* p. 22). Se o caráter ou o poder de mãe foi atribuído a Andresa, isso foi circunstancial, porque hoje as informantes Deni, Celeste e Roxinha negam a existência da figura central de mãe-de-

santo. A bibliografia também confirma a inexistência dessa figura (Cf Ferretti, 1996:253). Este autor observa, porém, a existência de filhas-de-santo - pelo menos a denominação - e afirma que na Casa das Minas, o parentesco-de-santo possui dois elementos componentes: as filhas-de-santo indistintamente consideram-se entre si irmãs-de-santo, como em todo terreiro; as divindades cultuadas na casa e seus devotos também se agrupam em família, que são as de Davice, Savaluno, Dambira e Quevioçô (Ferretti, *Op. Cit.,* p. 251). É justamente a partir destes elementos componentes que vou estudar o parentesco no santo em todas as unidades de observação: Salvador e Cachoeira (BA), e São Luis (MA).

Os filhos-de-santo podem ser homens ou mulheres; certamente, existe uma predominância das mulheres. Os *Iyawos* – também com a grafia *Iaôs* - chamados entre os Nagô de *Iyawo Orisa* são, etimologicamente falando, 'as esposas de orixá', independentemente do sexo, e não os filhos ou filhas do santo, como sugere a tradição no Brasil[79]. Trata-se, pois, lá, de um casamento ou aliança mística, objeto do capítulo sobre transe e possessão. Klaas Woortmann (1987:275, 278), no seu longo capítulo sobre o passado escravo e a família-de-santo, parece não ter percebido isso, e se salva depois, possibilitando que, não obstante o iniciado homem, um "filho-de-santo", ele é simbolicamente mulher - uma *Iyawô* - ou "vodunsi" ('esposa do vodum'...). Cita outras formas de laços, como: o de *Ajibonã*[80]*,* ou padrinho da iniciada, freqüentemente recrutado de outro grupo; o de filiação, onde uma casa fundada por uma *Iyalorixá* que foi "feita" em outra casa é concebida como filha desta última. Revela, muito acertadamente, que uma transformação bastante sugestiva realizou-se nos candomblés da Bahia, quanto aos *stati* simbólicos: enquanto na cultura yoruba (e fon) srcinal, a organização do grupo expressava uma relação conjugal metafórica, na Bahia ela expressa uma relação mãe-filha... (Woortmann, *op. cit.,* p. 278) e que a relação entre a Iyalorixá e a Iyawô era, portanto, uma relação de esposa sênior para esposa júnior, sendo o ponto de conexão dado por um laço conjugal comum; um modelo, portanto, consistente com o sistema de parentesco poligínico tradicional (Woortmann, *Idem.*). Os trabalhos mais recentes sobre este tema ainda são insuficientes. Roberte Hamayon

[79] Exatamente a mesma coisa entre os *fon* no Daomé, onde o vodunsi é também a esposa do vodun. Em Cuba, por exemplo, os filhos-de-santo são chamados de ahijados (afilhados, em português), e as mães e pais- de-santo, de "madrinhas" ou "padrinhos", respectivamente.

[80] Segundo Vivaldo da Costa Lima (1977:85), é o nome atribuído tanto a uma mulher como a um homem. Ajibonã tem sido traduzido como padrinho, por ser quem patrocina a iaô na sua iniciação... Para a iaô, é a segunda pessoa da mãe-de-santo. Olga do Alaketu afirma que a ajibonã é mesmo que uma parteira, que ajuda a criança a nascer. Esta informação nos alerta sobre a diversidade de denominações de oficiantes de cultos quando fazemos comparações de nomenclaturas na África, no Caribe e na América do Sul. Por exemplo, o padrinho, em Cuba, é o pai-de-santo.

(1998:25) reconhece que esta aliança é feminizada e a define como um dos modos convencionais que os humanos se atribuem a título genérico, coletivo ou individual, com as instâncias sobrenaturais em "aliado". Eu diria mais: pode-se interpretar também esta relação como a de uma "madrinha" ou "um padrinho" presenciando o casamento místico e ritual de um de seus adeptos: no caso, a relação pode ser de amigo ou parente.

Daí a lógica na *santeria* cubana, quando o pai ou a mãe-de-santo é uma espécie de padrinho ou madrinha do iniciado e chamado com estas palavras. Não há dúvida, em nenhum dos dois casos, das duas possibilidades, de que se trata, lá de um casamento ou aliança mística, um casamento metafórico. As denominações de padrinho ou madrinha em Cuba tornam ambígua a relação de parentesco. Os indivíduos a que se referem são os "batizadores" – se é que se podem chamar assim - do candidato à iniciação ou são também as testemunhas do casamento místico com a divindade. Ou também, no sentido usado no Brasil, o companheiro do diplomado, quer dizer, do formando. No Haiti, segundo Alfred Métraux (1995:187-188), os padrinhos e madrinhas também são chamados de "compadre" e "comadre", o que reforça a minha hipótese, segundo a qual, nestes dois países do Caribe, é questão de um batismo em vez de um casamento místico. Batismo no sentido em que o "batizador" é o sacerdote do *vodun* ou *orixá*; e que, por conseguinte, nunca é considerado um pai. Pode até ser considerado co-esposa do novo iniciado, o que reforça a hipótese da poligamia - chamada poliginia por Woortmann (1987:61) - poligamia expressada através da relação da divindade com suas esposas, que são numerosas e independentemente de seus sexos. É que os voduns são, em essência, polígamos. Cada vez que o vodun quer se casar, é a *tanyinon* (Entre os *fons*, e *guns*, 'esposa mais velha') quem faz as cerimônias de casamento, melhor dito, a maior parte dos rituais de consumação e confirmação do segundo casamento - ou outros - do marido dela. Pode-se substituir perfeitamente, nas duas orações anteriores, a palavra "vodun" por "homem" o que tem absoluta coerência com a lógica da poligamia numa sociedade tradicional africana como a daomeana. Quero dizer que há uma reprodução do sistema de parentesco e da organização social para a religião, e não ao contrário, como afirma Vivaldo da Costa Lima. Dizer que "a maioria dos sistemas religiosos das culturas yoruba e fon estão intimamente ligados aos sistemas de parentesco e à linhagem familiar, sendo, pois, natural e até obrigatório, que os membros da linhagem representem o seu grupo familiar nos sistemas religiosos" (Costa Lima, *Op. Cit.,* p. 57) é que parece ter mais sentido. No caso do casamento místico, é o orixá ou vodun que escolhe o candidato; às vezes, é por meio de um sonho que se revela, ou mesmo na barriga da mãe.

Em seu capítulo II sobre o domínio doméstico entre populações pobres da Bahia (favelados, moradores de "invasões", habitantes de cortiços e pobres em geral), Woortmann (*op. cit.,* pp.58-148) adverte que o quadro se complica um pouco pela presença de "arranjos poligínicos". A família de um homem pode incluir mais de uma entidade doméstica, ou mais de uma unidade mãe-filhos... tais casos são raros, mas não são analiticamente relevantes, porque ilustram a coexistência de concepções de família diferentes e opostas: se para o homem o conjunto total constitui sua família, para as mulheres "família" significa apenas a unidade matricentral da qual cada uma é o centro (Woortmann, *op. cit.,* p. 61). Algo parecido acontece com o parentesco religioso, como descrito por Costa Lima, com algumas exceções, onde a divindade que tem adeptos é considerada uma divindade cuja família é um conjunto total, onde cada adepto pertence a uma unidade matricentral. Exceções, porque quando abordo o tema do *deká* no capítulo anterior, viu-se que não é aceita a entrega do *decá* entre praticantes Jêjes, apesar de ser, o termo, de srcem fon. A matrilinearidade na organização social dos Guen-Mina do sul de Togo se evidencia no fato de que a mulher coabita com o seu marido e lhe deve obediência e fidelidade, ajuda e assistência. Dispõe de seu orçamento pessoal, que se constitui pelo seu comércio; maridos e mulheres têm caixas, isto é, orçamentos distintos. A mulher beneficia muito cedo de uma grande liberdade econômica e financeira (Torre: 1991:46).

Dentro da relação de parentesco, no domínio religioso de srcem africano no Brasil é a relação de descendência de pai e filho que se estabelece. Lá também há uma ambigüidade. Parece que a sacerdotisa ou o sacerdote, inclusive o iniciado, é o filho de duas ou ainda três divindades. Em Cachoeira e Salvador, no Estado da Bahia, conheci praticantes que são, por exemplo, filhos de Xangô e Oxum, ou de Loko e Iansã, como se fossem nascidos de um casamento entre esses dois orixás. Por sua vez, foram batizados por uma sacerdotisa que pode ser adepta da mesma divindade. O parentesco nesse sentido se complica ainda, o que significa que são filhos-de-santo de Loko e Iansã, ou filhos da mãe que tem os segredos dos orixás. É provavelmente isso que faz com que alguns adeptos sejam montados por várias divindades no candomblé por oposição ao vodun daomeano, onde o são por uma só. Quanto ao predomínio das mulheres sobre os homens no culto, suponho que o fator econômico e a divisão social do trabalho que decorre são determinantes. Herskovits (*in* Costa Lima, *op. cit.,* p.56) diz que a melhor hipótese para analisar o fato parece ser de ordem histórica, que vai alcançar os costumes africanos e é apoiada pela situação comparável das mulheres na África e nos grupos religiosos da América influenciados pelas culturas africanas. Costa Lima sugere,

como sustentação dessa hipótese histórica, a motivação econômica que a justificaria: seria menos difícil liberar as mulheres de sua rotina diária do que um homem abrir mão de seu trabalho e, portanto, da base da manutenção de sua família, num tempo relativamente longo de reclusão e de interdições limitantes da ação do indivíduo na sua comunidade.

Os barcos[81] revestem uma importância capital no processo de iniciação, porque é na ordenação ou arrumação dos noviços para os ritos subseqüentes da iniciação que começa a prevalecer, segundo Costa Lima (1977:68), o princípio de senioridade, tão importante na organização social dos candomblés. Nesta fase do ritual, os noviços recebem o nome de *Iaô* e passam igualmente a empregar uma outra referência do parentesco, esta sob a forma de três variáveis terminológicas: irmão de Axé, irmão de barco e irmão de esteira. O irmão de Axé é da mesma casa (às vezes denominado irmão-de-santo). Segundo as observações do autor, nas antigas casas que já conheceram diversos chefes, a distinção é ainda mais clara. O irmão-de-santo é aquele que está "feito", "iniciado" pela mesma mãe-de-santo. Os irmãos de Axé são os da mesma casa ou axé, "feitos" por mães diferentes. A citação de um informante do autor com iniciais MN explica bem as diferenças entre as três variáveis:

> "Chama-se de abiã de irmão de esteira à pessoa que senta junto a outra pessoa, a fim de uma obrigação, quando iniciadas juntas no mesmo axé. Os irmãos de esteira são os que se dizem irmãos de santo, mas nem sempre os irmãos de barco são irmãos de esteira. Existem terreiros onde os *omon orixás* do sexo masculino não ficam juntos no mesmo quarto ou camarinha, dos *omon orixás* do sexo feminino, logo estes são irmãos de barco mas não são irmãos de esteira dos outros *iaôs*".

Aqui se desenham perfeitamente características fundamentais de sistemas de parentesco africanos, onde o sistema classificatório descansa num complemento descritivo, com o objetivo de estabelecer uma série de nuanças entre membros da família-de-santo. Assim, vale mencionar a observação de de la Torre (*op. cit.,* p. 43), segundo a qual a nomenclatura parental é a expressão de um sistema familiar [e matrimonial] e indica o comportamento social no interior das categorias por ela

[81] Grupos, promoção ou geração de iniciados.

constituídas, pois, ao sistema das apelações corresponde um sistema de atitudes, estas gravitando ao redor de dois pólos: autoridade e afeto.

No que tange ao princípio de senioridade, este se formula da seguinte maneira: qualquer iniciado de um "barco" - apesar de sua idade - é mais velho do que qualquer *iyawo* do barco imediatamente posterior, e por isso mesmo ele será mais "jovem no santo" do que qualquer outro *iyawo* dos "barcos" anteriores ao seu. É a ordem de nascimento para a vida religiosa. O rito final da iniciação, que é a reintegração do *iyawo* em sua vida secular, faz com que o neófito comece um novo estilo de relacionamento social com sua família, com seus irmãos, pai ou mãe, e dentro do novo status do filho-de-santo, suas relações com a comunidade mais ampla necessariamente serão também afetadas ou modificadas, afirma o antropólogo baiano. *Ebomi* é o nome utilizado para o mais velho e *aburô*, para cada um dos mais novos. Na Casa das Minas em São Luís, por exemplo, esta diferenciação não se faz. Nem se fala de barco; fala-se de feitura. Os vodunsis usam somente o termo "noviche", que significa em *fon*, 'minha irmã'. Mais preciso e coerente com o principio sugerido de casamento místico é o termo *assissi*, que significa co-esposa. O termo, segundo Sergio Ferretti (1996: 290), é usado entre as *tobossis*[82] ou entre os adeptos que têm o mesmo vodun protetor. Realmente, segundo a lógica do vodun beninense, as divindades são polígamas, como disse, no sentido de que têm vários adeptos. E é o que se reflete também nas Américas, mas interpretado sob outras formas. No país africano, os adeptos do vodun chamam também a sua divindade: "*asu chè*" - 'meu marido'. É praticamente sinônimo de *hunsi*, 'a esposa do deus'. Vivaldo da Costa Lima tem razão quando diz que a maioria dos termos utilizados no candomblé da Bahia são termos provenientes das línguas rituais *fon* e *nagô*. Nas duas casas em estudo, em Cachoeira, são termos do parentesco de srcem Yoruba que se utilizam tais como *ekede*, *abiã* e *ogã*. As duas características apontadas por Sergio Ferretti significam que se trata, no primeiro caso, do *vodun xonton*, isto é, o amigo-conjurado, pessoa ligada pelo pacto de sangue, pessoa que se considera como irmão de sangue (Segurola: 1988(II):555). No segundo caso, temos uma reinterpretação da possessão por uma só e única divindade. O trabalho de Costa Lima indica que são freqüentes lutas e conflitos no seio do candomblé na hora da escolha, pela sacerdotisa, do seu Estado Maior. Depois do pai ou mãe-de-santo, se situa o "pai pequeno" ou a "mãe pequena", respectivamente chamados de *babakekere* e *iyakekere*. Outras denominações de hierarquia são a *dagã*, a *Iabassè* e a *Iya Tebexé*, todas subordinadas à

[82] Entidades femininas infantis da Casa das Minas. Correspondem aos *erés* dos *Nagôs* e *Iorubas.*

mãe. Para concluir sobre a categoria feminina, o autor menciona a *ekede*, descrevendo-a nos seguintes termos às páginas 86 e 87 da primeira edição do livro:

> "... Uma mulher consagrada ao serviço dos santos, iniciada para esse mister, por meio de ritos de purificações e de confirmações, mas que não recebe o seu orixá.
>
> Isto é, a ekede não é feita-de-santo, tem o seu santo assentado... É uma espécie de pagem do orixá, e uma espécie de guardião da segurança física e do conforto da filha-de-santo escolhida pelo santo como sua protetora".

Vemos aqui uma translação de função de vodunon africano em detrimento da ekede.

Falemos agora do lado masculino da hierarquia auxiliar executiva. É representado pelo corpo dos *ogãs*, nome genérico aplicado a um certo número de pessoas investidas das funções rituais mais diversas (Costa Lima, *Op. Cit.,* p. 88). Subdividem-se em *ogã* confirmados e não- confirmados. Entre os *ogãs* confirmados, a sacerdotisa escolhe também o seu "Estado Maior masculino", que pode se reduzir a dois ou três postos indispensáveis à estrutura e ao funcionamento do grupo: o *peji gã* (guardião do *peji*, da câmara de santo) [em fon, kpejigan: de kpeji: 'acima do terraço, da pedra grande' e gan: 'o chefe, o senhor', literalmente: 'o chefe do terraço']; o *axogum* (o sacrificador) e o *alagbé* (encarregado da orquestra do candomblé, mas também a personagem da maior importância na hierarquia da casa). Tenho a impressão de que o termo refere-se ao conjunto dos notáveis que assistem às cerimônias religiosas tradicionais na África. Estes são, amiúde, autoridades políticas, como chefes tradicionais de cidades pequenas, chefes religiosos de diversos lugares, que, de alguma maneira, são "protetores" das cidades ou bairros. Há uma forte probabilidade de que a palavra não esteja gravada no uso ritual africano. É um termo profano que significa a mesma coisa em *fon* e em *yoruba* ou *nagô*: 'o chefe, o senhor'. A carga semântica que lhe é atribuída no Brasil é muito mais forte. Em São Luis, porém, esse posto não existe hoje em dia. Há um certo número de anos, argumenta Ferretti, este posto não existe. Nunes Pereira não menciona o título de *ogã* em seu livro clássico. Ferretti (*op. cit.,* p. 240) constata que as *assissi* parecem desempenhar a mesma função de *ogã* quando elas contribuem ao orçamento da casa. Pesquisadores e governo municipal também contribuem.

Uma outra situação me leva a sugerir que o termo foi criado no Brasil face à imperiosa necessidade de estruturar melhor ou oficializar uma sociedade de ajuda mútua

e de socorro. Em Cuba, as nações dos africanos e os seus descendentes criaram *cabildos*, espécies de sociedades de Socorro e Ajuda Mútua entre os séculos XVII e XIX. Inclusive, em princípios do século XX, ainda havia *cabildos* inscritos no Governo Provincial de Havana e de Matanzas. O nome dado no Haiti é *nanchon* 'nação'. Na Bahia e no Maranhão, as consultas às fontes não foram frutíferas.[83].

Voltando à denominação de *ogã,* posso supor que teria sido criado um posto de protetor das casas de candomblé, e este justamente seria o de *ogã*. Uma olhada na historiografia cubana constata a falta do dito posto na santeria cubana, no Vodun haitiano e no beninense. Seria necessário explicar que os notáveis no Benin também têm a prioridade de sentar confortavelmente em posição de destaque nas cerimônias profanas e religiosas, mas o contexto é diferente do brasileiro[84].

Na continuação do seu estudo, Costa Lima nos ensina que os títulos de *Oloiês* ou de *Ojoiês* são mais honoríficos do que executivos e que perderam sua conotação primitiva, que era político-administrativa, para ganhar um sentido puramente ritual nos candomblés jêje-nagô.

O terceiro e último capítulo do livro de Vivaldo da Costa Lima trata da liderança, da sucessão, da coerência e da norma na família-de-santo no Brasil. Uma observação inicial: a linhagem-de-santo e a linhagem familiar se confundem muito pouco no Brasil. As únicas exceções, no caso de Salvador, é a do Alaketu e a do Gantois. A norma dominante nos candomblés continua sendo a sucessão através da linhagem-de-santo. Os templos que evitam esta norma serão sujeitos a grandes tensões e conflitos entre os membros do grupo. (Lima, *op. cit.,*pp.128-129). O Engenho Velho experimentou essa situação, que teve como conseqüência a divisão dos seus membros e o nascimento de dois novos templos: o Axé Opô Afonja e o Gantois.

---

[83] No Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB) e do Maranhão (APEM), poucas coisas foram encontradas sobre o assunto. Sequer as possíveis autorizações dadas às "nações" africanas para celebrar à sua maneira as festas em louvor aos santos católicos e outros dias importantes, como o dos Reis, do dia 6 de janeiro. Os *cabildos*, com os seus representantes na Espanha, eram como um estado dentro do Estado. Havia reis eleitos, como no quilombo dos Palmares; havia também rainhas, tesoureiros, capitães, porta-vozes, secretários, matronas, presidentes e vice-presidentes. Para mais informações, consultar Fernando Ortiz (1992:1-24). A tese de Yvonne Maggie sobre as acusações de fetichismo e os diversos processos no Rio de Janeiro também foi consultada em vão. As casas não tinham estatuto jurídico reconhecido, como em Cuba. Neste sentido, os trabalhos de José Reis, Maria Inês Côrtes de Oliveira, Renato da Silveira e a tese de Mariza de Carvalho Soares (1997), mais tarde publicada, contêm várias informações sobre as irmandades de Santo Elesbão e Santa Efigênia, ambas Jêje Maxi, e poderá servir de referência para o resto do capítulo. Algumas outras fontes dispersas sobre Cachoeira (Nicolau, Nascimento, da Silveira) também contribuirão para elucidar a questão. Vivaldo da Costa Lima não nega que os terreiros, desde algum momento relativamente recente, se tenham organizado juridicamente como centros religiosos, para efeito de registro policial e também para pleitearem possíveis benefícios fiscais, quando considerados "associações de utilidade pública".

[84] Imagens de homens sentados confortavelmente no vídeo anexado à presente tese, precisamente no seu terceiro bloco, mostram esses notáveis.

Outro aspecto importante que o nosso autor menciona é o de ritual do *dekâ*. Consiste em entregar simbolicamente a navalha às *ebomis*. Certamente, o termo é *fon* e significa literalmente: *de*, provavelmente evolução diferente de *dè,* 'a reza, a benção', e *ka,* 'a cuia'; ou seja, 'a cabaça ou cuia das rezas ou da benção'. Entende-se perfeitamente que se trata da transferência do poder de iniciação a um adepto capaz de constituir um terreiro próprio. O mesmo termo pode sugerir a etimologia *de* 'a noz de palmeira'[85] e *ka* 'a cuia'- pelo menos é o que sugere a pronúncia em português do Brasil. E assim, significaria 'cabaça ou cuia de nozes de palma'. O que é coerente com a frase que deu título ao livro de Raul Lody: *Tem Axé, tem Dendê*, o dendê sendo o bem simbólico por excelência nos rituais do candomblé. Mas não creio que esta última versão seja a tradução correta do termo *dekâ.*[86] O sentido de união estando presente entre os povos Adja-Tado da África Ocidental não autoriza a prática do ritual do *dekâ*, pois a religião *vodun* tem um só QG em cada grupo étnico, representado por grandes famílias de voduns. Assim, existem, por exemplo, o QG de Sakpata, o QG de Xèvioso e o dos Nèsuxwé. Em outras palavras, dentro de cada uma destas famílias, nenhum *vodunsi* tem o direito de abrir um novo templo. O termo *dekâ* que aparentemente entra em contradição com este princípio, teria sido emprestado ao vocabulário *fon* e similares, com um sentido diferente e se seria revestido de um sentido novo entre algumas comunidades no Brasil. Costa Lima argumenta que a srcem do termo jêje vem do estágio das longas iniciações sacerdotais, no Daomé, quando os hunsis ou vodunsis são definitivamente consagrados ao seu novo papel religioso. Na Casa das Minas em São Luís, esse ritual não existe oficialmente, como apontou Sergio Ferretti (1996:254): "O pessoal afirma que a Casa das Minas sempre foi única, não possuindo filiais, e que os demais terreiros de Tambor de Mina no Maranhão se srcinam de outros grupos de tradição diferente". Parece-nos que o Bogum, casa de culto Jêje Maxi em Salvador faz essa cerimônia. Nas casas Jêje de Cachoeira acontece o mesmo. O sentido da união protagonizada pelas casas Jêje-Nagô é, pois, diferente: o *dekâ* é o símbolo da autoridade da mãe-de-santo para com o filho-de-santo; ele vai criar uma espécie de linhagem segmentária que implica novas relações de parentesco e de relação entre grupos. As conseqüências podem ser graves, segundo Costa Lima. Há chefes de cultos que não

[85] *Elaeis guineensis.*

[86] Apesar da existência dessas duas hipóteses, há algo em comum: há uma cuia ritualizada ou carregada de objetos rituais. Monique Augras (1983:209) ao fazer falar a Maria Arlete do Nascimento, Mãe Meninazinha, já nos adverte sobre o fato quando a sacerdotisa do Rio disse que "recebeu a cuia, que essa gente fala *dekâ* na nação de angola". Nesse contexto, não importa a nação de onde vem a palavra. O mais importante é saber que *dekâ* tem a ver com *ka* 'cuia' em fon. Eis outro caso de reapropriação do sentido de uma palavra de srcem fon que foi incorporada ao léxico angola, mediante o fenômeno lingüístico chamado "empréstimo".

foram "convenientemente feitos no santo". Esses levarão lacunas com eles mesmos. Os vários informantes dão o nome de "representantes improvisados" que "degradam" ou "empobrecem" a tradição cultural (p. 137).

Quanto ao último ponto do terceiro capítulo do livro, fala sobre a coerência e a norma. São sucessivamente estudadas a relação "pai-filho" - isto é, entre chefe de culto e iniciado, as relações e conflitos no interior do grupo, e o tabu do incesto na família religiosa afro-brasileira. O diálogo com Gilberto Freyre e Thales de Azevedo é fundamental quando se trata de abordar o tema da família patriarcal no Brasil. Costa Lima valoriza muito a trilogia clássica de Freyre[87], trilogia na qual o autor analisa exaustivamente a situação da formação, estrutura e decadência da família extensa patriarcal brasileira. Thales de Azevedo, através de seu ensaio "Família, Casamento e Divórcio" faz, por uma parte, uma síntese pertinente da evolução desses estudos destacando a importância da família na sociedade brasileira e o seu papel na configuração do *ethos* nacional. No caso da família-de-santo, Costa Lima estima que ela pode ser classificada como uma família parcial, por causa da relação familiar dos filhos-de-santo. O termo de "família parcial" é emprestado a Carmelita Junqueira Ayres Hutchinson, que propôs uma tipologia para a organização da família no Brasil. A família parcial é justamente a constituída pelas camadas mais desfavorecidas, da baixa classe. Costa Lima observa, não obstante, que hoje em dia o candomblé suplanta esse modelo e, daqui para frente, reúne em seu seio várias camadas sociais.

Voltando aos laços familiares criados no candomblé através da iniciação no santo, o autor afirma que são laços muito mais amplos no plano das obrigações recíprocas e muito mais densos no âmbito psicológico das emoções e do sentimento: são laços efetivamente familiares. De obediência e disciplina; de proteção e assistência; de gratificação e sanções; de tensões e atritos. Nas camarinhas dos terreiros, trata-se de uma "gestação simbólica" entre mãe e filho. As relações dos pais são determinadas pelos padrões da sociedade integrativa, acrescidos dos componentes culturais africanos mesclados na dinâmica da realidade estrutural daqueles grupos (Lima *op. cit.,*p. 147). Assim, a família de santo seria uma "família extensa" na medida em que os antigos terreiros, por meios institucionalizados ou por secessão, deram srcem a muitos outros candomblés que se reconhecem da mesma linhagem de santo, e a família parcial, em termos de análise componencial e de funcionamento (Lima, *Idem*). O roteiro analítico proposto por Hutchinson leva o autor a sugerir que o candomblé se apresenta igualmente limitado, como uma "família nuclear biológica", ao relacionamento mais

[87] *Casa Grande e Senzala, Sobrado e Mocambo e Ordem e Progresso.*

efetivo entre o pai - ou a mãe - e os filhos. Dos laços efetivos nasce uma série de relações intragrupais e de conflito, a partir do convívio na camarinha e na fase de pré-iniciado. A interação desperta sentimentos afetivos que não são necessariamente aqueles do tipo ajuda mútua e fraternidade horizontal, mas relações como o compadrio, casamentos e formas de amasiamento. Não podemos negar a existência, dentro da harmonia e do equilíbrio, de tensões e atritos que formam a dialética desse equilíbrio.

O tabu do incesto é um dos aspectos mais importantes da organização social, das relações no interior do grupo. Consiste na interdição de relações sexuais e de casamento entre seus membros, exatamente como nos sistemas familiares tradicionais. Na Bahia, segundo afirma o autor, apresenta uma forma extrema de evitação de relacionamento intragrupal. São dois tipos de evitação sistemática relacionados com a psicodinâmica do grupo: uma forma envolve o casamento - ou relações de sexo - entre pessoas iniciadas no santo que possuem o mesmo orixá – ou a mesma qualidade de orixá; neste caso, os filhos do Axé não podem ter relações sexuais com seus irmãos-de-santo, nem com sua mãe (no caso de filhos), nem com seu pai (no caso de filhas). A outra forma de *ewó*, segundo Costa Lima, engloba os filhos-de-santo do mesmo terreiro. Este princípio, porém, não é respeitado ao pé da letra. As relações de caráter homossexual, freqüentes sem dúvida, como bem afirmou o autor, mas cuja incidência não é determinante na sua pesquisa, também devem ser incluídas. Como sentenciou um dos informantes do autor a propósito das ditas relações, na página 168 do seu livro, "A aparência é mantida, mas o que se faz lá entre eles é coisa que só eles e os santos sabem". Um outro afirma: "Normalmente não se deve fazê-lo. Mas se a pessoa tem um caso com seu irmão-de-santo, tentamos explicá-lo de uma maneira que seja compreensível na lei da seita..." A relação incestuosa tira, neste caso, o seu caráter de *ewó*, de transgressão e pecado, o que faz diminuir a punição prescrita para o caso. Alguns autores se ocuparam desta questão. Entre eles: Ruth Landes, Peter Fry, Maria Lina Leão Teixeira, Augras, Lépine, Reginaldo Prandi e Patrícia Birman. Prandi (e também Costa Lima) alega que, no fundo, existe uma justificação mítica do comportamento dos adeptos, ligada às relações de parentesco e da cosmologia dos próprios *orixás* e *voduns*. Costa Lima explica que, nesta lógica, o arbítrio dos *orixás* orienta a conduta de seus filhos nas relações mais íntimas de laços matrimoniais[88]. Outro tipo de incesto que menciona o autor, e que é conhecido no candomblé, diz respeito à interdição de relações sexuais e de casamento entre pessoas que possuem o

[88] Todos estes aspectos, além do "princípio do sexo" e a dominância feminina no sistema de parentesco (Woortmann, *op. cit.,* p. 258) serão estudados com mais detalhe nos próximos capítulos.

mesmo orixá protetor. No caso dos Yorubas, por exemplo, segundo Woortmann (*op. cit.,* p. 269), o princípio estrutural do "clã", enquanto categoria matrimonial, transferiu-se para o Brasil, sob a forma de "exogamia de santo", porque esta proibição é a transferência da noção tradicional Yoruba de que duas "pessoas que dão de comer ao mesmo orixá não podem se casar" e são consideradas incestuosas. A relação incestuosa homossexual é outra forma de ligação muito freqüente nos candomblés que podem determinar sérias crises no grupo por causa do favoritismo nas preterições hierárquicas (Lima, *op. cit.,* p.169 *passim.*).

Em conclusão, Costa Lima assinala um certo número de aspectos importantes que poderão ajudar a elucidar alguns pontos obscuros nos estudos sobre os cultos afro-brasileiros. As pesquisas etnolingüística e etnohistórica devem continuar. O simbolismo das cores rituais é um assunto tão complexo que exige uma análise interpretativa integrada pelos métodos da psicologia e da lingüística, no caso, especialmente no âmbito dos valores semânticos. A reavaliação crítica da questão da homossexualidade, a partir dos conceitos sugeridos por Edison Carneiro e Ruth Landes impõe-se à luz da psiquiatria e da psicologia social e merece, segundo o autor, um tratamento extremamente prudente na formulação de qualquer plano de trabalho. Trabalhos recentes progrediram neste campo, mas as conclusões ainda são insuficientes. O capítulo III abordará a questão mais em detalhe.

Este capítulo, nesta primeira parte, limitou-se a recuperar e discutir alguns aspectos importantes no estudo do parentesco e da organização social nos grupos de praticantes do candomblé e vinculá-los à minha experiência de campo. Ele poderá ser ampliado bastante em trabalhos futuros, sobre a base de outras pesquisas.

2.3 *As irmandades e grupos de culto como formas de organização social*

Trata-se de um tipo de parentesco que chamarei de simbólico. Woortmann (*op. cit.,* pp. 252-253) o chama de "parentesco metafórico". João José Reis (1999:49) menciona a expressão "confrarias católicas" e as divide principalmente em irmandades e ordens terceiras, existentes em Portugal desde o século XIII, pelo menos, dedicando-se a obras de caridade voltadas para seus próprios membros ou para pessoas carentes não associadas. Observa também (*idem.*) que tanto as irmandades quanto as ordens terceiras, embora recebessem religiosos, eram formadas sobretudo por leigos, mas que as últimas se associavam a ordens religiosas conventuais (franciscana, dominicana, carmelita), daí se srcinando seu maior prestígio. A administração de cada confraria

ficava a cargo de uma *mesa*, presidida por juízes, presidentes, provedores ou priores - a denominação variava - e composta por escrivães, tesoureiros, procuradores, consultores, mordomos, que desenvolviam diversas tarefas: convocação e direção de reuniões, arrecadação de fundos, guarda dos livros e bens da confraria, visitas de assistência aos irmãos necessitados, organização de funerais, festas, loterias e outras atividades. A cada ano se renovavam, por meio de votação, os integrantes da mesa, e as *Constituições primeiras* (c.872) proibiam expressamente a reeleição, proibição nem sempre respeitada. Além de regularem a administração das irmandades, os compromissos estabeleciam a condição social ou racial exigida dos sócios, seus deveres e direitos. Entre os deveres estavam o bom comportamento e a devoção católica, o pagamento de anuidades, a participação nas cerimônias civis e religiosas da irmandade. Em troca, os irmãos tinham direito à assistência médica e jurídica, ao socorro em momento de crise financeira, em alguns casos a ajuda para a compra de alforria e, muito especialmente, direito a enterro decente para si e membros da família, com acompanhamento de irmãos e irmãs de confraria e sepultura na capela da irmandade (Reis, *op. cit.,* p.50).

É certo que houve dificuldades entre os africanos e seus descendentes para constituir famílias, já que os laços familiares de srcem foram rompidos pelo sistema de escravidão. A noção de "parente" teve novas conotações. Significava tanto os membros de uma mesma etnia - assim seriam parentes de nação - quanto membros praticantes de um mesmo culto - família-de-santo. Woortmann (*op.cit.,* p.164) estima que "família" é uma categoria de consangüíneos no interior da categoria maior de parentes. Por parentes, entende-se, num plano mais geral, qualquer relação de parentesco... Mas num plano mais específico, "parente" refere-se aos consangüíneos não muito afastados, cuja conexão genealógica com Ego é conhecida. O conceito de "aparentado" vem a propósito para expressar uma categoria que engloba aqueles que se presume serem consangüíneos, mas cuja relação exata é desconhecida; aqueles que se sabe serem consangüíneos, mas num grau de parentesco mais remoto, assim como também os afins (Woortmann, *idem.*). Reis afirma que foi na mesma brecha institucional da família-de-santo que a irmandade penetrou. Os irmãos de confraria formavam outra alternativa de parentesco ritual. Já o parentesco simbólico e fictício, para o historiador, se constituiria na relação profunda entre os companheiros de viagem.

Como bem observa Bastide (1989:90) com relação à organização religiosa, na África, cada divindade tem seus sacerdotes especializados, suas confrarias, seus conventos, seus locais de culto. No Brasil, prossegue, mesmo nas cidades "negras" do litoral era impossível para cada "nação", bem menos numerosa, reencontrar e reviver

esta especialização. As seitas vão, pois, se converter em reduzida imagem da totalidade do país perdido; quer dizer, cada candomblé terá, sob a autoridade de um único sacerdote, o dever de homenagear todas as divindades ao mesmo tempo e sem exceção. E é aqui que justamente intervém o parentesco religioso ou "parentesco no santo" (Ferretti, 1996:251-156); ou também a "família-de-santo" (Costa Lima, 1977). O exemplo da Casa das Minas é ilustrativo e apresenta, ao mesmo tempo, um aspecto particular. Combinam-se dois cultos, duas religiões, onde "os ancestrais familiares aí puderam se introduzir ao lado das divindades da natureza...", onde "as duas religiões, a familiar e a nacional, sobreviveram em conjunto", a tal ponto que "sua reunião em uma 'nação' ocasionou uma evolução das crenças, os antepassados se tornaram iguais aos voduns, tomando terminologicamente suas formas, obedecendo aos mesmos rituais, dando lugar aos mesmos transes extáticos" (Bastide, 1989:90).

A Igreja, desde que tornou-se religião oficial do Império Romano, foi encarregada da conversão dos diversos povos "pagãos" anexados pelos sucessivos Estados cristãos organizados na Europa. Sócia maior da Coroa portuguesa no empreendimento colonial, a Igreja romana, através das ordens religiosas, organizou e supervisionou, nos territórios conquistados, associações de "leigos", isto é, de todos aqueles que não eram eclesiásticos, chamadas de confrarias, ou irmandades. Essas associações eram um ponto de apoio fundamental na política de cooptação dos diversos povos nativos. Através dos séculos, a Igreja oscilou entre a moderação e o autoritarismo na execução dessa tarefa de catequização dos "gentios", ora destruindo violentamente crenças e cerimônias nativas para impor as cristãs, ora adaptando-se às condições locais e renovando os métodos de evangelização (Silveira, 199-?:2; Reis, *op. cit.,*p.55). No Brasil colonial, as irmandades ou confrarias de leigos eram associações que agrupavam ou separavam as populações coloniais segundo critérios de status social, srcem étnica ou nacional, vizinhança, cor de pele, sexo ou profissão. As populações eram assim divididas por área de ocupação territorial, atividade profissional e situação social. Era uma maneira de garantir a participação ordenada dos vários segmentos da população na religião oficial, agregando-os no culto a um determinado santo. Os membros dessas confrarias eram pessoas comuns que se encarregavam da direção e manutenção do culto. Não havia um só segmento que não tivesse sua irmandade, de alto a baixo da escala social. Cada irmandade podia redigir um estatuto chamado de "compromisso", segundo um modelo criado pelos especialistas em direito canônico, devia eleger seus dirigentes, administrar e até mesmo construir capelas, onde ficava instalada a associação. E devia organizar festas e procissões, manter um calendário anual bem

movimentado. No século XIX, a cidade da Bahia chegou a ter uma centena de irmandades que sustentavam uma dinâmica economia religiosa local. Funcionavam como sistema financeiro, investiam pesado nos negócios imobiliários, na importação de gêneros e preciosidades indispensáveis aos rituais, mobilizavam boa parte do comércio de metais preciosos e tinham centenas de profissionais especializados trabalhando permanentemente a seu serviço, cuidando do luxo das igrejas e procissões. Mesmo a confraria mais humilde conseguia arrecadar uma poupança e investir no mercado simbólico (Silveira, *op.cit* p.3). Podem ser perfeitamente comparadas com os *cabildos* em Cuba, tipos de associações laicas de cunho religioso que já tinham sido introduzidas nas metrópoles bem antes da escravidão dos africanos. Eram sociedades de solidariedade e ajuda mútua. Eram também encarregadas de velar pela vida de seus membros. Enfim, eram lugares de reinserção ou integração social dos africanos e seus descendentes no Novo Mundo (Ver Fernando Ortiz, 1992; Franco, 1969:29-42; Guanche, 1993:48). Soares (2000:166) observa que, no século XVIII, as irmandades são uma das poucas vias sociais de acesso à experiência da liberdade, ao reconhecimento social e à possibilidade de formas de autogestão, dentro do universo escravista, e que na cidade do Rio de Janeiro, a Irmandade de Santo Elesbão e a de Santa Efigênia são os espaços onde os pretos-minas constroem sua sociabilidade. Uma das diferenças a observar entre as denominações das confrarias entre Cuba e o Brasil era que, naquele país, as ditas confrarias ou *cabildos* levavam o nome sincrético da divindade africana de devoção; também - e isto é muito importante - eram lugares de recriação cultural. Atuaram como focos onde se mantiveram e transmitiram determinados aspectos das culturas de seus integrantes. Assim, por exemplo, o cabildo Santa Bárbara e seus Descendentes era o cabildo onde se homenageava Xangô ou Xevioso, equivalente da deidade católica mencionada; o de São Lázaro e seus Descendentes venerava Omolu ou Shakpana (também chamado Sakpata entre os Jêje). No Brasil, parece que os nomes de santos católicos não eram sincretizados com nenhuma divindade africana. Um exemplo: em pleno apogeu do tráfico entre o Daomé e a Bahia, ao que parece, a Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos na igreja do Corpo Santo, na Cidade Baixa, Salvador, Bahia, irmandade Jêje fundada em 1752 pelos daomeanos, não tinha devoção a nenhuma divindade de srcem africana, isto é, o Senhor Bom Jesus... não ' era sincretizado com nenhuma divindade africana. A informação sobre a fundação da dita Irmandade é de Maria Inês Côrtes de Oliveira, que acrescenta que no Recôncavo, em 1765, foi fundada a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Homens Pretos de Nação Jêje da Vila de Cachoeira, Irmandade que

impedia aos crioulos exercerem qualquer função de direção. Já Jefferson Bacelar (1974:17-19) menciona a entrada dos Jêje de forma majoritária na Irmandade do Rosário da Baixa dos Sapateiros, em Salvador, entre 1798 e 1810.

A constituição das Irmandades e também das nações de santo se operou de forma parecida. Em Cuba, um cabildo ou nação de santo não só era constituído por membros de um mesmo grupo étnico, mas também era constituído por simpatizantes de outras nações (Sogbossi,1998). Para o Brasil, ver Reis, Silveira, Côrtes de Oliveira, Mattoso, entre outros. No caso de Cuba, os cabildos não estavam obrigatoriamente ligados por relações de consangüinidade, mas, fundamentalmente, de espiritualidade. No Brasil, ocorreu algo parecido, só que a bibliografia disponível (Ferreira dos Reis, Côrtes de Oliveira, Reis) não esclarece bem se, dentro de uma irmandade, o nome da nação do chefe ou representante era incorporado à irmandade, se a irmandade levava um selo de identificação étnica. As irmandades cubanas por exemplo, se denominavam, "sociedades", segundo consta no Arquivo Histórico Provincial de Matanzas, no seu número 67, de 3 de dezembro de 1856 a 14 de dezembro de 1895. As comunicações do "Cabildo" Santa Teresa, de nação Lucumí - especie de Nagô ou Yoruba -, contêm 26 folhas. A religiosidade africana encontra-se intimamente ligada a irmandade como se evidencia no expediente relativo à sociedade "Santa Bárbara", da Vila de Colón de 6 de maio de 1818 a 18 de agosto de 1831 (Tombo 33, expediente 1219, 24 folhas) que estipula, no artigo 7 do Compromisso:

> **" La sociedad en su domicilio y en el día de cada mes que se acuerde por la Junta Directiva celebrar cultos religiosos a "Santa Bárbara", cuyos cultos tendrán el carácter privado y en los que sólo tomarán parte los asociados que se encuentran dentro del Reglamento; en dichos cultos se exceptúan en lo absoluto, las prácticas fanáticas y todo aquello que desdiga da la más sana moral y de la cultura de los asociados."[89]**

Numa correspondência do "cabildo" de Santa Teresa, de nação Lucumí, de 3 de dezembro de 1868, León Villalonga, moreno livre, representante da dita irmandade,

[89] "A sociedade, em seu domicílio e no dia de cada mês, que se acorde pela Junta Diretiva celebrar cultos religiosos para "Santa Bárbara" cujos cultos terão o caráter privado e nos quais só tomarão parte os associados que se achem dentro do Regulamento; nos ditos cultos, excetuam-se em absoluto, as práticas fanáticas e tudo aquilo que ofenda a mais sã moral e a cultura dos associados".

expõe ao Sr. Brigadeiro Governador da Província de Matanzas: "Desde tempo imemorial costumavam os de sua nação celebrar para Santa Bárbara, como sua patroa, levando em reunião à Igreja Paroquial, um quadro com a imagem da dita santa para que seja abençoada; e concluído esse ato religioso retornem na mesma ordem ao local do referido "cabildo", Rua de Daoiz, onde permanecem *tocando e dançando ao estilo de seu país até o escurecer*. Como o dia de amanhã é o da referida Santa, deseja o expoente celebrar a citada festa como em anos anteriores, para cujo efeito ocorre reverentemente". Em outra comunicação, em 13 de outubro de 1869, da morena livre Teresa Cortés, "Rainha-Mãe" do Cabildo Santa Teresa, de nação Lucumí e vizinha do bairro de São Francisco, na Rua de Salamanca, n^{o}. 96, expõe também ao Sr. Brigadeiro Governador: "Há mais de vinte anos tem o costume de celebrar o dia do seu Santo, na sua citada casa, à que assistem os indivíduos do dito Cabildo compondo-se da *celebração de uma comida e dança e toque ao uso do seu país...*" Estes dois exemplos evidenciam que está claro o princípio segundo o qual os africanos pediam autorização para celebrar as festas segundo os costumes de seus países. Reis (*op.cit.,*p.55) menciona entre os compromissos da "família de irmãos" a importância da celebração de rituais fúnebres dignos, mas não aparece claramente se se incluíam nesses rituais, os toques para honrar os mortos e também para reverenciar os deuses africanos, como indicado no caso de Cuba. Sobre os *Maxi*, Mariza de Carvalho Soares (2000:17) afirma que, pelo menos desde 1740, elegiam um rei de sua nação para governá-los e orientá-los na devoção aos santos católicos; e que tal organização garantia-lhes ainda uma morte cristã, um sepultamento digno e missas póstumas pela salvação eterna de suas almas.

Até aqui, tudo indica que no século XVIII ainda as irmandades eram submetidas a um sincretismo afro-católico muito forte. Luis Cláudio Dias Nascimento (1999:9) analisa a presença de ritos do candomblé presentes na irmandade católica da Boa Morte de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, e percebe que sua estrutura hierárquica assemelha-se à estrutura hierárquica dos "terreiros". Reconhece que a irmandade da Boa Morte em Cachoeira nunca esteve atrelada a uma igreja; apenas os seus ritos de cunho cristão eram nela realizados, mesmo assim com a intermediação de uma irmandade formal, no caso, a do senhor Bom Jesus da Paciência. A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e Glória, ou simplesmente Irmandade da Boa Morte, acrescenta (2000:29-30), é uma corporação formada por 24 mulheres negras que, no mês de agosto, celebra a morte e assunção de Maria, a mãe de Jesus Cristo. Desde sua srcem, em Cachoeira, ela persiste com uma estrutura social e administrativa peculiares, a diferencia do modelo formal das irmandades religiosas que existiram no Brasil. Primeiro, ela jamais possuiu

um compromisso ou estatuto, um instrumento obrigatório exigido pelo poder eclesiástico e temporal que legalizava a existência dessas instituições. Isso significa dizer que a Boa Morte era - e é - uma instituição na, mas fora, da Igreja. O historiador e antropólogo cachoeirano pensa que, srcinalmente, a Boa Morte não era uma irmandade, no modelo que concebemos para as tantas outras que existiram em todo o Brasil, e sim um grupo de mulheres economicamente emancipadas, em fase de adultícia, que se organizava num grupo feminino de representação de status, que se reunia anualmente para celebrar seus ancestrais, mascarada sob o culto da assunção e morte de Maria. Assim, desvinculando-a do seu sentido católico, a Irmandade da Boa Morte realiza ritos mortuários de cunho religioso africano a partir de mitos cosmogônicos dos orixás relacionados à fertilidade e à terra. Em conversa pessoal com o autor, fui informado que são celebrados rituais africanos no maior segredo, na irmandade, o que nos esclarece um pouco sobre as funções das irmandades no Brasil; isto é, algumas irmandades podem organizar atividades ao estilo da nação de srcem.

O parentesco se reforça ou se desfaz através do culto aos mortos. O ritual funerário é um tipo de processo que leva à separação definitiva dos vivos e dos mortos. A dita separação se efetua mediante um rito de passagem. Não vou discutir muito o assunto no momento, mas vale ressaltar que as três etapas do processo se cumprem, ou seja: a separação, a margem e a integração, como bem o indicaram Van Gennep e Turner. O morto é separado dos vivos; depois, é colocado a margem, espécie de trânsito entre a sua separação e a sua volta, que será a reintegração. O morto volta à comunidade e assiste aos vivos. Mediante o ritual, se procede à separação definitiva dos vivos e dos mortos. Assim se estabelece uma nova estrutura de relações entre os membros do terreiro. As relações podem ser de amizade ou de inimizade. Dias Nascimento comenta que uma antiga irmã da Boa Morte jurou à "Santinha que nunca mais se misturaria com aquele povo que mudou o ritmo da irmandade; que no tempo de Sinhá Abale (Agbalè), Gamo d´Oxum, Tia Agda, a Boa Morte era a Boa Morte e que hoje não é nada". E que houve também a recusa de pessoas que, de fato, poderiam ser incorporadas ao grupo. Uma delas recusou o convite porque, pelo que ela tinha conhecimento, "todas as pessoas dos candomblés Kétu oriundos da Casa Branca e o povo de Jêje Marrim (Maxi) são irmãs simbólicas da Boa Morte".

O parentesco continua ou se interrompe através do relacionamento entre as pessoas membros e afins. Dona Zuleide de Amorim, adepto de Poliboji - Töligboji,

segundo uma versão de Abomé - desentendeu-se com a Casa das Minas e foi abrir um terreiro de Mina no Rio de Janeiro; o que, em princípio, não se deve fazer, porque esta tradição de abrir outro terreiro não existe no Tambor de Mina em Geral, ou, pelo menos, em alguma época (Ver Ferretti, 1996:254 e entrevistas por mim realizadas em 1999 e 2002). No Bogum, terreiro Jêje do Engenho Velho da Federação, em Salvador, Bahia, uma informante revela que, depois de morrer uma sua tia, um amigo do Curuzu, ligado ao terreiro, fez a casa dele com o nome da sua tia. Esse fato já é motivo de briga e insultos[90]. Exemplos desses tipos, há muitos. Sergio Ferretti (*op. cit.,* p. 249) enumera casos de conflitos e oposições nos grupos de culto de tambor de mina como, por exemplo, pessoas que deixam de freqüentar casas por muitos anos, devido a divergências de opinião com outras mais influentes no grupo; pessoas que saem e vão para outro terreiro, por desentendimentos pessoais; acusações de práticas de feitiçaria ou de comercialização de atividades religiosas; pessoas que deixaram de freqüentar a Casa das Minas por terem sido preteridas em determinadas funções. Neste caso, dá o exemplo da última *feitoria* de 1914, na Casa das Minas, onde uma filha que não foi escolhida para ser *hunjai* passou cerca de quarenta anos sem ir à Casa; de pessoas escolhidas por influências familiares; de pessoas muito autoritárias, hostis à entrada de outras; de pessoas acusadas de assumirem indevidamente posições de mando, de se apropriarem de coisas da Casa indevidamente, de não terem colaborado muito nem terem assumido

[90] É interessante apontar que as brigas e insultos nas famílias-de-santo chegam ao nível das acusações de homossexualismo e lesbianismo para evidenciar que o terreiro não admite comportamentos destes tipos. Na entrevista, a informante do Bogum deu três exemplos de tais casos. Quando eu lhe perguntei se o homossexual era expulso, ela respondeu: "Nos tempos da minha avó [Maria Valentina], apareceu uma que era de Cachoeira, ela depois que ela veio se chegando, aí que andava buscando um negócio... Foi jogada de pau pra fora... ; Meu pai era ogã. Ele que fazia as obrigações. E ele largava na hora esses que faziam viadagem..." Sobre um amigo pai-de-santo do Curuzu, no bairro da Liberdade, ela declarou: " Esse amigo meu do Curuzu freqüentava minha casa. Agora minha tia morreu, não tem ninguém, diz que é [a casa] dele. E agora diz que é o neto de minha avó, que são santos que nem viu... que ele era de Sogbo. Do Daomé. Da família de Sogbo. Descarado. A minha casa nunca deu viado..Agora depois de morrer, fazem a casa dela toda com o nome dela"... Empolgada sobre o tema, sentencia em outro momento: "O barco de minha tia mesmo foi de 21. 21 mulheres. Já pensou? E ninguém levou um ano e dois meses. E ninguém saiu sapatona, ninguém saiu roçona. Minha tia era casada...". Paradoxalmente, em ocasiões de cerimônias como o *axêxê* do final do ano 2001 de Mãe Nicinha, havia um membro da casa, iniciado, cujo jeito não deixava dúvida sobre um tal comportamento. Observei que o mesmo era filho de uma casa Jeje do Curuzu, justamente a casa do amigo da informante. Outro caso curioso foi o de uma *equedi* que, segundo a informante, nunca foi suspeita de lesbianismo por um tempo muito longo e, de repente, teria sido expulsa da casa por lesbianismo. Não acredito que o comportamento tenha sido desapercebido por tanto tempo. Eu acredito que a separação da casa tem a ver com o grau de aceitação do membro. Tem pessoas que podem ser desligadas do terreiro, e tem outras que não, apesar de ambas terem comportamentos chamados de desviantes, pois, devem existir critérios como a afetividade, a simpatia, isto é, o bom relacionamento no terreiro. A mesma *equedi* apareceu nas cerimônias do *zenli* para a defunta Nicinha e, aparentemente nenhum sinal de rechaço se sentiu. Sergio Ferretti (*op. cit.,* p. 251) constata que a homossexualidade masculina e feminina existem nos terreiros de tambor de Mina, como em outros ambientes, sendo encarada aí com naturalidade talvez maior do que na sociedade envolvente, até hoje muito arraigada a valores tradicionais dominantes, e que aí também existem preconceitos e disfarces para não chamar muita atenção.

maiores responsabilidades no grupo. *Guerra de Orixá,* de Yvonne Maggie, ilustra também o problema do conflito em terreiros de cultos afro-brasileiros. O exemplo particular tomado foi de um terreiro de umbanda localizado no bairro de Andaraí, no período compreendido entre junho e setembro de 1972, período que coincide também com o seu tempo de sobrevivência. O nome do terreiro era "Tenda Espírita Caboclo Serra Negra", e a religião era uma mistura de umbanda com candomblé. Os nomes dos personagens (médiuns e clientes) são fictícios. Os conflitos, acusações e dramas nos fazem perceber as relações de poderes e de códigos (de santo, e burocrático). Como resultado desses confrontos, sai um vitorioso e um derrotado, segundo a posição que os personagens ocupam no drama. Mário vence, mas a vitória não é uma vitória no terreiro propriamente dito; é sua trajetória pessoal. Mas também há derrota: o dono do terreiro é Mário, e manda Pedro ir embora. A vitória deve, pois, ser interpretada em termos de ambigüidade. Não há vitória absoluta. As chamadas "demandas" são vistas como medição de forças. Marcam as fronteiras do grupo, redistribuem poderes dentro do terreiro; são práticas mágicas e definem uma relação ambígua e conflituosa entre filhos e seus pais ou mães-de-santo. No capítulo sobre transe e possessão poderei abordar com mais dedicação este tema.

Não são só as relações intragrupais, isto é, dentro dos grupos, que podem ser consideradas conflituosas, mas também as intergrupais. A família-de-santo dos Jeje do Bogum e a dos Minas-Jêje de São Luís do Maranhão têm relações de respeito mútuo, mas algum fato pode tender a os desunir por questões talvez alheias à sua própria vontade. Leiamos um trecho da entrevista dada por uma informante do Zogodo Bogum, Malè Hundó de Salvador, no dia 8 de julho de 2001:

Brice:- A senhora conhece a Casa das Minas de São Luís do Maranhão?

Luzia:- Teve um pessoal aqui.

B[91].:- Um pessoal?... Dona Deni? Dona Celeste? Dona Maria Roxinha?

L.:- Rapaz, nessa época... esse pessoal veio de lá, de lá... As coisas lá em casa, ô. Eles chegaram ... Aí ô! : somos de São Luís, não sei o quê. Aí minha avó tinha hospedado esses aí. Rapaz, desde esse dia a gente não tinha sossego. Agora... coisas que aconteceram dentro dessa casa, aí, ô. O altar pegou fogo, facas jogadas... era um inferno, era um inferno... Porque eles lidam com *egun.*

B.:- Ah! Lá em São Luís...

L.:- É, eles lidam com *egun.* E aí em casa, nós não cultuamos *egun.* Entende?

[91] As siglas "B" e "L" corresponderão respectivamente aos nomes do entrevistador, Brice, e da entrevistada, Luzia do Bogum.

B.:- Na Casa das Minas não?

L.:- Lidam. Eles mesmos falaram. Eles lidam muito com aqueles *voduns*. O jeito deles, eles lidam mais com *kututó*... E aqui em casa não. A gente lida com os *orixás*. É; os *orixás*. Aqueles morrem; para mim, morreu, acabou. É só fazer a obrigação e acabou. Não tem fundamento nenhum com eles. E eles não. Eles, sabes, cultuam eles ali, descem nas pessoas... Cá foi um inferno.

B.:- Foi um choque assim?

L.:- Uma coisa mesmo que não dá pra apreciar. Diziam que eram os vizinhos fazendo isso. Aí chamaram um bocado de ogãs para eles tomarem conta da roça. Aí, um fica num lugar, outro fica no outro para ver o que estavam... Rapaz, quando veio, eles... saiu tapas, mas tapas... Quando minha avó fez um *bozo* aí foi que veio descobrir ... Aí também não disseram nada deles, né? Aí disse que tinha que buscar um caminho para poder sair. No dia que eles foram embora, a gente dormiu em paz. Não teve mais nada. Até hoje. Graças a Deus. Mas era um inferno... A gente dormindo, e naquela barraca pegando fogo, aquela fumaça que ninguém viu...

Reproduzo também uma parte de uma entrevista com Deni Prata Jardim.

Brice:- Ahã! Então a senhora estava falando de congresso.

Dona Deni: - É, é. Aí quando cheguei lá tinha umas...

B[92].:- Conheceu Gaiacu Luiza? Luiza Franquelina de Rocha, que é de Cachoeira, a conheceu?

D.D.:- Não, não sei.

B.:- Mas conheceu Mãe Stela?

D.D:- É. E Anice (Nice) que morreu! Já morreu... que era do Bogum.

B.:- Do Bogum. Ah, como se chamava?... Anísia?

D.D: Nice. Ela se chamava Nicinha... que era do Bogum. A essa eu conheci... Está engraçado. Porque ela queria conhecer um terreiro Jêje lá, falando ela sentada aqui. Quando ela saiu fora, eu a procurei... para uma... Ela estava bem assim, lhe perguntei: aonde... ? Aqui não se fala do Jêje..., eu queria conhecer uma pessoa do Jêje, de um terreiro Jêje aqui na Bahia. Aí o moço que estava perto me disse: "A senhora é o quê?". Ela se voltou... Aí quando ela voltou para mim e disse o quê é: aí eu disse pra ela que era do Jêje daqui do Maranhão... Ela faleceu, que a gente se conhecia há anos. Era tão popular... mas eu não tive mais a sorte de voltar [para Salvador].

B.:- Então lá no congresso, discutiram muitas coisas.

[92] As siglas "B" e "D.D." correspondem respectivamente ao nome do entrevistador, Brice, e da entrevistada, Dona Deni.

D.D:- Eu e Dona Celeste jantamos lá dentro. Nós dois. Nenhum preparo. Eu digo na hora: quem vai falar é tu. Assina logo aí. Ela: "Eu ein!"... Ela, "Meu Deus!" Aí nós fomos combinar o que ela ia dizer: "Não fala da casa dos outros, não fala da Casa de Nagô porque tu não vem autorizada pra falar sobre nagô. Tu falas da Casa das Minas que realmente é o terreiro...

B.:- Nem da Casa de Fanti-Ashanti?
D.D.:- Nada!

B.:- Turquia?

D.D.:-Nada!

B.:- Fé em Deus, nada!

D.D.:- Só ela fala do Jêje. E é. O cântico. Na hora do cântico, aí eu subo lá e vou te ajudar, porque tenho que dizer... tem que falar de Toi Zomadonu, eu não posso falar de outro vodun. Ele é que é o dono da casa lá. E eu vou falar dele... Se ele entender, que entender, se não entender, não entender; mas o que tenho que falar é dele. Aí foi justamente nós, Celeste subiu, se apresentou como a representante da Casa das Minas, e tudo aí quando foi na hora do cântico de representação, eu subi, e aí nós duas cantamos para Toi Zomadonu; que representação...! Quando nós cantamos, aí o povo, os baianos nos disseram "Ah! Esse é o Jêje maranhense".

B.:- Qual foi o cântico?

D.D.:- É de Toi Zomadonu.

B.:- Sim, qual é? A senhora pode cantar?

D.D.:- Eu não sei qual é delas.

B.:- Mas pode cantar uma.
D.D.:- É, não agora, não vou cantar nenhuma delas.

B.:- Por quê?

D.D.:- Por que agora não; neste período eu não canto para Deus. Tá bom!

B.:- Pode ser em outro momento.

D.D.:- É... Aí foi aquilo. Porque os cânticos do vodun, tem a próxima, que tem coisas que gente cabe dizer, e tem coisas que só eles mesmos sabem, e com eles próximos a gente vai escutando o que ele diz e vai repetindo, não é?

Aí eles, porque nos fizemos apresentação de filha de Zomadonu... Hein! As filhas de Toi Zomadonu. É o pessoal, mas este moço eu não sei porque razão, ficou muito aborrecido.

B.:- O Jorge?

D.D.:- Ficou... Ele se zangou. Mas nós não pedimos. Nós não pedimos. Não abrimos a boca pra dizer se ele estava certo nem errado, que ele estava errado, mas a gente não ia para a terra dele, pra se dedicar a fazer crítica de um junto, né... a gente ficou só escutando aquilo que ele viu que estava errado... E a gente trouxe justamente... Aí foi mais zangado porque a moça disse que Celeste ia ficar como representante do INTECAB aqui no Maranhão, porque ela tinha representado a Casa a que ela pertencia, corretamente. A representação correta. Ele não gostou. Quando ele chegou aqui, ele fez uma bagunça; tomou o INTECAB pra mão dela e começou a fazer... daqui a pouco não deu certo..., bra...avo, até hoje esse INTECAB está assim. E ele não quer vir porque esse pessoal, acho que é uma tolice deles, que ele tem muitos estudos religiosos, ele disse a uma pessoa que veio me dizer aqui: que o único preparado, feito no *Jêje,* é ele; e que foi Mãe Andresa que fez ele.

B.:- Quem?

D.D.:- Jorge.

B.:- Jorge? Ele falou isso?

D.D.:- É é. Ele falou com uma pessoa.

B.:- Ah!

D.D.:- Ele falou na casa dele com uma pessoa. E que os voduns não vinham mais aqui, que já tinham voltado para a África.

B.:- Quem?

D.D.:- Os voduns.

B.:- Ah! Ah! Por que isso?

D.D.:- E que os poucos que ainda estão por aqui no Brasil eram da casa dele.

B.:- Por isso fala de Dosu Agajá?

D.D.:- E Toi Zomadonu. Ele sabe quem encontrou esse. Nunca foi na casa dele.

B.:- Dia 6 de janeiro.

D.D.:- Ah! 6 de janeiro esse que ele vai fazer a festa de Toi Dosu. Como que ele não sabe nada? Que é que ele não sabe nada, que é que vai fazer? É conversa. Você sabe, a pessoa deve dizer a verdade; deve ser verdadeiro. Por isso, que ele nem acha.., ele não fala a verdade.

B.:- É horrível isso, né?

D.D.:- É, porque ele não diz a verdade. Mãe Andresa não conheceu esse rapaz...

B.:- Claro que não. Porque há tempo, não, que ela faleceu.

D.D.:- Mas gente: morreu em 1951 (ou 1953) 1951 ou 1952. Ainda não conheceu o Jorge. Eu tenho certeza disso.

B.:- Parece que ele foi feito junto com pai Euclides.

D.D.:- Eu não sei. Quem preparou Euclides foi Dona Anastácia, porque elas eram... caíram no terreiro da velha Pia, e a velha Pia já estava doente, e morreu, e quem juntou o Jorge foi a mãe dele que já estava mais ou menos organizada, a mãe legítima dele, foi que ajudou ele a fazer aquele terreiro, a mãe dele mesmo, viu, e Euclides, Dona Anastácia juntou o que elas eram assim, muito unidas, as vodunsis mais velhas.

B.:- E a velha?

D.D.:- A velha... e essas vodunsis daquela época elas se uniram.

B.:- Eram de que casa?

D.D.:- Elas. Eu não sei. A velha Anastácia fez a dela que se chamava Turquia.

B.:- Ah Turquia.

D.D.:- E a Pia. Ela botou, tinha uma no Egito, sim, a velha Pia mandou no Egito, a velha Anastácia fundou lá a Turquia, e eles eram quantidade de voduns que eu não sei, eu não garanto, porque eu não sei dessa parte, mas que eu ouvia dizer que é o pai-de-santo delas eram homens, que chamavam para ele "Mané cho santo". Afinal eu não sei o porquê, eu não conheci esses nomes. Eu conheci elas, uma vodunsi aqui, outras ali, que já estavam cada uma no campo. Viu? Que elas fundaram, que elas mesmas a parte delas. E a velha Pia morreu e Euclides foi pra lá. Foi a velha Anastácia quem ajudou ele a fazer aquele terreiro, mas do jeito que ele fez agora, não antigamente. Ela fez na norma que ela sabia. Agora este resto ele complementou. É outro que disse que tem opção de voduns daqui; Jorge disse: "que nós aqui não vamos fazer a festa de Toi Dosu, que Toi Dosu tá lá". Eu digo Toi Dosu. Eu disse: "Quem é?". Eles não sabem.

Aprendemos várias coisas neste trecho da entrevista; as conclusões também são válidas para o resto deste parágrafo. Reitero todo o meu apoio à tese de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Roger Bastide, e depois, Nunes Pereira, segundo a qual uma diferença fundamental entre as duas modalidades de culto é a fusão dos cultos Jeje e Nagô na Bahia, e sua ausência na Casa das Minas. Cardoso de Oliveira (1976:83) sublinha que a noção de etnia não mereceu anteriormente maior atenção por parte dos antropólogos e que "só começou a se impor a partir dos estudos de grupos minoritários em sociedades mais amplas que envolvem estes grupos". Considera que o conceito de etnia ou etnicidade, junto com o de identidade étnica, permite cobrir uma ampla variedade de um mesmo fenômeno. Afirma também que o conceito de etnia tem potencialidades analíticas para grupos minoritários nas sociedades globais. É assim que ele define a identidade étnica como uma relação simétrica concentrada numa ideologia de caráter

etnocêntrico, que condensa valores culturais do grupo minoritário, daí ser concebida como identidade contrastiva, característica que constitui a essência do conceito. A diferença apontada entre a casa do Bogum e a Casa das Minas pela informante sugere uma identidade contrastiva: "eles lidam com egun, nós não cultuamos egun". No caso particular das casas, sabemos que todas participaram do processo de transformação ou hibridização da cultura de srcem africana no Brasil, mas o contraste é relevante. Como bem apontou Fredrik Barth (1969:9-10), as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência. Os limites persistem, e não é por isso que se deve prescindir da mobilidade. Barth adota uma postura gerativista, pois, escolhe a análise empírica como fundamento de sua teoria. Trata-se, de acordo com o autor, de um ponto de vista gerativista preocupado em explorar os diferentes processos que parecem estar envolvidos na geração e manutenção de grupos étnicos. Os traços mais significativos são os que os agentes levam em consideração para fazer as diferenças culturais.

O sentimento de solidariedade expresso através da hospitalidade de Maria Valentina[93] é comum nos terreiros de candomblé. A família é ampla e continua fora das fronteiras do grupo que recebe. Podem se aceitar as diferenças com muito respeito e amizade. O mesmo respeito aparece nas palavras de Deni Prata Jardim sobre Nicinha do Bogum (entrevista concedida em 20/12/1999). Dona Deni lamenta o fato de ela ter falecido. Também voltar para Salvador seria uma sorte para ela, que seria uma homenagem por uma pessoa tão querida. A humildade é bem percebida quando menciona a palavra "sorte". Não interessa falar sobre as outras casas de tambor de mina porque aparentemente não há união. Apesar da ligação entre a Casa das Minas e a Casa de nagô - fundação das duas casas, princípios organizativos, confraternizações - é proibido falar desta. É a Casa das Minas que interessa, para evitar comentários desagradáveis, más interpretações. Existem atritos entre casas representativas, desavenças que vão, desde a fundação de uma casa, à iniciação de autoridades religiosas consideradas rivais, desafiadoras. Há lutas por poder também. As fofocas e fuxicos também alimentam as contradições entre praticantes. Dona Deni conhece toda a história de pais-de-santo e suas capacidades.

[93] Avó (de-santo) da informante. Segundo ela, morreu com 96 anos. Ela sabia ler, escrever. Ela saiu em *Tenda dos Milagres*. Antes dela, teve a bisavó, que era africana e teria morrido com 115 anos. "Eu menina. E ela já andava se arrastando na casa, andava gateando dentro de casa, virou uma criança. Morreu velhinha: 115 anos. Nós não conseguimos guardar a carta dela (a alforria). Ela dizia: meu têtaado, meu têtaado, meu têtaado [meu atestado, meu atestado, meu atestado]. Para ela, equivalia aos documentos dela. Não guardaram o atestado. Se perdeu."

A atitude da informante sobre a entidade cultuada que marca a diferença parece ser a seguinte: eles lidam com *egun*, mas a culpa não é deles. Eles não fazem coisas ruins. Não são indesejáveis. Eles lidam com aqueles *voduns*. Eles lidam com *kututó* e aqui em casa, não. Cultuamos os *orixás*. Luzia se confunde querendo distinguir *vodun* e *orixá*, uma confusão grave para uma pessoa que se reclama membro de um terreiro Jêje, mas a diferença é bem marcada; é a manifestação de uma identidade contrastiva e ao mesmo tempo explica que existe uma interferência nagô no culto da casa. O mesmo acontece no terreiro do Ventura e no Hunkpamè Huntoloji de Cachoeira. A mãe-de-santo deste último fala de adoração de nagô vodun, isto é, deidades de srcem nagô. O melhor remédio para conjurar o malefício era fazer um *bozo* para descobrir o mal. Quando Deni e Celeste cantaram para Zomadonu, o dono da Casa das Minas, o povo baiano ficou impressionado, ao ponto de exclamar: "Esse é o Jêje maranhense!".

João Reis (1991:55) afirma que as irmandades de africanos se subdividiam de acordo com as etnias de srcem, havendo, por exemplo, as de angolanos, jejes (*sic.*) e nagôs. Imaginadas como veículo de acomodação e domesticação do espírito africano, elas na verdade funcionaram como meios de afirmação cultural. Do ponto de vista das classes dirigentes, isso foi interessante no sentido de manter as rivalidades étnicas entre os negros, prevenindo alianças perigosas. Ao mesmo tempo, do ponto de vista dos negros, impediu-lhes a uniformização ideológica, que poderia levar a um controle social mais rígido. Com o passar do tempo as irmandades serviriam até como espaço de alianças interétnicas, ou pelo menos como canal de "administração" das diferenças étnicas na comunidade negra (Reis, *Idem.*).

Côrtes de Oliveira (*op. cit.,* p. 313), com relação à Bahia, diz que cada terreiro era identificado segundo a nação do chefe da casa, embora os africanos soubessem que outros grupos freqüentavam o local e possuíam aí os seus santuários. Constata com justeza que os cultos, no momento de seu processo de reinvenção na Bahia, não deixaram de se influenciar reciprocamente pela vida em comunidade, e que a existência dos empréstimos culturais não impediu, não obstante, os grupos fundadores de manter os modelos de base de suas culturas de srcem, culturas ao redor das quais as novas identidades foram construídas. Chega a uma observação certa: a reinvenção dos cultos africanos na Bahia foi ao mesmo tempo uma continuidade e um recomeço. O parentesco assim se fortalece e atinge uma escala maior.

Compadrio, o parentesco a partir do casamento e a família extensa são outras formas de organização social. O compadrio Foi uma instituição encarregada de reforçar

os laços que aproximavam os membros da comunidade e de instalar uma rede destinada a apoiar e a proteger os seus membros na Bahia. Côrtes de Oliveira (1992:384) ainda observa, com relação à Bahia, que a preocupação de reforçar os "laços de nação" ou de os reconstruírem a partir de elementos comuns às identidades de diferentes grupos sempre foi presente nas relações sociais desenvolvidas no seio da comunidade africana.

O parentesco real ou simbólico era, acrescenta a autora, a solução viável através do casamento segundo a mesma srcem étnica, uma sorte de endogamia, ou através do estabelecimento de relações de compadrio com vistas a proteger e educar as crianças da comunidade, ou através da coabitação com membros da mesma "nação".

O parentesco a partir do casamento é uma "forma silenciosa de resistência", segundo palavras de Côrtes de Oliveira (1979:110). Para a historiadora, os testamentos evidenciam uma forte tendência endogâmica entre os africanos, raros sendo os casos de casamento ou uniões de africanos com crioulos ou com brancos. O casamento entre libertos de srcem africana, enfatiza, significava um mínimo de apoio no presente e segurança no futuro, além da preservação étnica e cultural. Significava apoio financeiro e afetivo através, das uniões legais e consensuais. Significava também uma identificação cultural que permitisse fossem preservadas suas tradições e transmitidas aos seus descendentes sem a intervenção da cultura branca. Entre as camadas dominadas, possui objetivos extremamente concretos e próprios à sua condição social: o que mais importa é a camaradagem, a confiança e o auxílio mútuo, bem mais afeitos à aridez da luta pela sobrevivência. Certo que há motivos de ordem afetiva, mas também há motivação de ordem econômica. Concordo com a historiadora quando afirma que a motivação básica para o casamento não era de legalização da prole e sim de auxílio mútuo. Mas nem sempre está claro na historiografia sobre casamentos entre africanos no Novo Mundo que o dito ato jurídico é uma formalidade, melhor dito, um luxo; e que o que se pratica muito é a concubinagem. Pode-se conviver a vida inteira sem contrair matrimônio. Mariza de Carvalho Soares (2000:123-126) observa, para a cidade do Rio de Janeiro que, curiosamente, percebe-se que no interior das relações aparentemente forçadas de endogamia de plantel, existe uma grande regularidade na escolha dos parceiros, que em grande parte são escolhidos no interior do mesmo grupo de procedência [este é o termo sugerido pela historiadora para substituir o de grupo étnico, expressão emprestada provavelmente de Abner Cohen]. Assim, opina, embora a endogamia por plantel possa ser explicada no plano da conveniência dos senhores, a endogamia por grupo de procedência supõe outro tipo de motivação que indica

existirem regras matrimoniais que vão da disposição dos senhores em casar aleatoriamente suas escravas.

A família extensa é outra forma de parentesco. Sobre a Bahia, opina Côrtes de Oliveira (1979:133), além da pequena família sangüínea, os libertos possuíam uma verdadeira "família extensa", formada por parentes de consideração e por companheiros de trabalho: madrinhas, padrinhos, comadres, compadres, afilhados, "crias", amigos, filhos de amigos, "discípulos", "camaradas", profusamente mencionados nos testamentos e que aparecem como herdeiros, na falta absoluta dos necessários, ou ao menos como legatários de doações, cujo maior ou menor significado dependia das posses dos testadores.

2.4 A Casa das Minas e seu sistema organizacional

Inspirar-me-ei dos diversos trabalhos de Maria Amália Pereira Barretto, Pierre Verger, Sergio Ferretti, Woortmann, e alguns dados obtidos das informantes da Casa das Minas, para rever o sistema organizacional e o parentesco na Casa das Minas.

Hoornaert (*in* Ferretti 1996:227) observa que, no Maranhão, os chamados cultos clandestinos africanos provavelmente foram protegidos à sombra das irmandades católicas, e que a maioria das festas dos terreiros de Tambor de Mina é realizada nos dias de santos católicos que recebem a devoção dos voduns. Observa Ferretti (*op. cit.,* p. 227) que os grupos de culto afro-brasileiros que têm sido estudados desde fins do século XIX tomaram provavelmente como modelos de organização instituições aqui existentes, como irmandades católicas, a Maçonaria, e estruturas africanas semelhantes. Nunes Pereira (1979:32-33) afirma: "Um vodun mina-jêje, como Badé ou como Çôbô [sogbo], sua mãe não é S. Jerônimo ou Santa Bárbara, deixando assim, de verificar-se o sincretismo religioso, que outros estudiosos da etnologia dos Negros apontam nesta ou naquela província etnográfica do Brasil. Andresa Maria, diante de minhas insistências para bem esclarecer este assunto, teve uma frase que reputo preciosíssima: 'os santos católicos, sendo apreciados, admirados, queridos pelos voduns jejes nós os da Casa Grande, temos também de apreciá-los, admirá-los e querê-los'". Constata também que, no entanto, a distinção entre os dois cultos mina-jeje e católico é bem nítida, e que receosos de perseguições e castigos da parte dos senhores de escravos, mantinham oratórios com santos católicos e a eles se dirigiam em língua africana engrolada com latim. Deixa, porém, bem claro (*op. cit,.*p. 53) que, apreciando-se em conjunto ou

isoladamente, as figuras da teogonia africana ... verifica-se que os Minas-Jêjes do Quêrêbétan de São Luis do Maranhão não as assimilam aos santos do catolicismo de modo a podermos falar, rigorosamente, em sincretismo religioso e simbiose espiritual. Além disso, é observando-se essa Casa negra que podemos compreender o papel da mulher na família e os aspectos das sociedades ainda hoje constituídas em várias províncias do Continente Africano (*sic.*)... Sempre senti nessa Casa, como na *gens* romana ou na família germânica primitiva, a mesma coesão familiar, a mesma indivisão do patrimônio, a mesma autoridade absoluta do chefe de família, o mesmo culto dos ancestrais, não obstante as suas inúmeras dessemelhanças entre a *gens* romana e a família germânica primitiva. Assim, na Casa das Minas, como até *nos grupos etnolingüísticos* [grifo meu] atuais da África, costumes e influências exóticas não afetaram a estrutura da família lá vivendo nem a sociedade que esta representa. Nela, também, ainda são bem nítidas certas formas político-sociais que deveriam caracterizar um autêntico regime matriarcal (Nunes Pereira, *op. cit.,* pp. 21-22; Woortmann, *op. cit.,*p.250). O poder feminino é maior. O livro de Woortmann é muito ilustrativo desta condição. A tese central é a dominância feminina no sistema de parentesco. No capítulo sobre o passado escravo e a "família-de-santo", observa que o parentesco não se compõe apenas de instituições, mas também de idéias. Se, para ele, a linhagem (instituição) não poderia sobreviver num meio social incongruente - a não ser como integrante dos grupos de culto -, o princípio do clã o pode, pois o "clã" Yoruba não é propriamente uma instituição, mas um conceito, um princípio organizatório de interdições matrimoniais. É fundamental para a realização da "revolução estruturalista" dos estudos de parentesco: a distinção entre cultura e sociedade, modelo ideológico e instituição ou organização, quer dizer, a distinção entre forma institucional e princípio estrutural constitui o fulcro da análise das estruturas elementares do parentesco realizada por Lévi-Strauss. A transposição do "clã", princípio abstrato se fez por sua reincorporação ao sistema religioso, substituindo-se a linhagem pelo grupo de culto (num certo sentido, uma matrilinhagem), este último expresso por uma linhagem de parentesco (Woortmann *op. cit.,* p.253). Na Casa das Minas, acham-se vários tipos de membros do culto, num contínuo a partir de um núcleo de fiéis mais fixos, até uma periferia de simpatizantes, clientes e amigos, oriundos da sociedade envolvente. Segundo Sergio Ferretti (*op. cit.,* p. 236), o núcleo de fiéis mais fixo e íntimo inclui as filhas-de-santo e os tocadores. As filhas-de-santo se subdividem de acordo com as famílias de seus voduns, e se organizam hierarquicamente, das mais antigas iniciadas às mais novas. Realmente, como constatará o próprio autor, o parentesco na instituição

religiosa possui dois elementos componentes: as filhas-de-santo indistintamente consideram-se entre si irmãs-de-santo, como em todo terreiro; e as divindades cultuadas na Casa e seus devotos também se agrupam em famílias, que são as de Davice, Savalunu, Dambirá e Quevioçô. A figura de mãe-de-santo não existe. Porém, a organização hierárquica tradicional do grupo é baseada na antigüidade no santo e no conhecimento da doutrina. É a partir desses critérios que os voduns indicam que ele seria a chefe da Casa. Os mesmos critérios também criam conflitos na liderança do grupo, e também na sucessão. O poder feminino na organização social do *Xlegbata* brasileiro é sem dúvida mais importante que o do homem, que não pode ser possuído por nenhum vodun, nem dançar. Os homens, em geral, tocam tambores e participam da matança de animais de quatro pés. Na família biológica das pessoas do grupo, informa Ferretti (*op. cit.,* p. 254), a figura paterna ocupa, de modo geral, também papel pouco expressivo e são as mulheres, quase sempre, que assumem os maiores encargos familiares, como costuma ocorrer com muita freqüência nas camadas de baixa renda. Um aspecto relacionado com este é o da amigação, muito freqüente entre os negros no meio rural e urbano maranhense. Estimo que esteja associado à matrilinhagem de que falou Woortmann. Independe das uniões múltiplas do homem, este podendo ser monógamo também, pois, surtirá os mesmos efeitos na relação familiar: a figura do pai ou do marido pode ser pouco significativa na vida das pessoas da casa. É uma reprodução nítida da estrutura familiar entre vários povos da África, particularmente o daomeano, onde o casamento legal ocidental é considerado um luxo e não uma necessidade. No Benin, por exemplo, onde coexistem o Código Civil francês, na sua versão de 1958 e o código civil de costumes, a maioria dos casamentos é por este último, possibilitando casamentos de um homem com várias mulheres. Daí o paradoxo da matrilinhagem, porque cada mulher administra o seu núcleo familiar, e muitas vezes, sem forçosamente pedir auxílio financeiro ao homem, inclusive num casamento monogâmico. O regime é de bens separados, no caso. Não se pode negar que o casamento poligâmico é também uma mostra de poder aquisitivo, e, neste caso, o quadre se reverte. É só para frisar que as características ou costumes apresentadas deste lado do Atlântico são parte de códigos familiares pré-existentes, inclusive no próprio *habitat*. Ouvi falar de casamentos polígamos entre índios de Mato Grosso pesquisados por Orlando Vilas-Boas.

O calendário religioso é outro elemento da organização da Casa. Algumas datas hoje já desapareceram, isto é, simplesmente não se celebra mais nenhum ritual hoje, por causa da redução progressiva da quantidade de membros dançantes. Os tambores tocam

na Casa apenas em festas especiais, em homenagem a voduns aos quais são dedicados esses dias. Remeto às listas dos dias de festas apresentadas por Pereira Barretto (1977:73-74) e Sergio Ferretti (1996: 143). Vale ressaltar que na atualidade os dias mais celebrados são o de Santa Bárbara, em dezembro (3, 4 e 5), para a abertura do ano litúrgico; o dos dias 24, 25 e 26 do mesmo mês (Natal), com um presépio, para Sinhá Velha. Em janeiro, nos dias 1 e 2, a festa de Zomadonu; nos dias 5, 6 e 7 a festa de Dosu, correspondente ao dia de reis; e a mais importante do ano litúrgico, a de *tói* Acóssi, Azonsi e Azili, nos dias 19, 20 e 21 e correspondentes a São Lázaro, São Sebastião e São Roque, respectivamente; tem queimação de palhinhas e, às vezes, jantar dos cachorros. Em fevereiro tem o Arrambam (*ahangban*, em fon, segundo a pronúncia das filhas), exatamente na quarta-feira de Cinzas. Esta data pode cair, como se sabe, no mês de março. O sábado de Aleluia de abril foi desaparecendo. Em maio, tem o ciclo da festa do Divino, dedicada a *noché* Sekpazim; os dias também são móveis. Em julho acontece o tambor de choro, com Despacho de Defunto. No segundo domingo de agosto toca-se para Avelekete, sincretizado com São Benedito, no seu aniversário. O que mais conta hoje é o calendário afixado todos os anos no mural da Casa. É por este que devemos nos guiar.

CAPÍTULO III O GÊNERO E A ÉTICA.

No Brasil, foi a partir dos estudos de Ruth Landes, antropóloga norte-americana da Universidade de Columbia, em Nova York, que começaram de maneira decisiva os estudos sobre o gênero nos cultos de transe e possessão afro-brasileiros. Landes, da geração de Ruth Benedict e de Margaret Mead, era influenciada pelos professores Herskovits e Park. No campo dos estudos de gênero, uma quantidade importante de trabalhos "se fundamenta sobre a teoria culturalista, proposta nos anos 30 do século XX pela antropologia norte-americana, particularmente nos trabalhos de Margaret Mead, e retomada tanto por diferentes correntes psicanalistas de orientação freudiana, quanto pelo construtivismo das historiadoras sociais Michelle Perrot e Joan Scott e dos pensadores Norbert Elias, Michel Foucault, Roland Barthes e Michel de Certeau, precursores, de alguma forma, de posturas pós-estruturalistas" (Pedro e Grossi: 1998:12). No Brasil, porém, a obra de Nina Rodrigues, mais especificamente o seu livro clássico *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos* teve uma grande influência sobre as idéias de Landes. O médico legista brasileiro teve como informante principal Martiniano do Bomfim, o mesmo que recebeu Landes em 1938.

O primeiro objetivo de Landes foi de realizar uma pesquisa antropológica sobre a vida dos negros no Brasil. *A cidade das Mulheres*, livro resultante de uma pesquisa que inicialmente era concebida para o projeto da UNESCO sobre relações raciais no Brasil, encarregou-se de "descrever simplesmente a vida de brasileiro da raça negra, gente graciosa e equilibrada, cujo encanto é proverbial na sua própria terra e imorredouro na minha memória" (Landes, 1967:2). A autora afirma não discutir problemas raciais porque não havia nenhum, pois o projeto UNESCO não teria base para se realizar. Ruth Landes conheceu um certo número de intelectuais baianos entre eles, Edison Carneiro, Hosannah de Oliveira e Estácio de Lima. O gênero e a religião são o que interessa a Landes. Outros pesquisadores se interessaram também pelo problema do gênero. Vivaldo da Costa Lima o abordou brevemente, no terceiro capítulo de seu livro sobre a família religiosa nos candomblés Jêje-Nagô da Bahia. Este autor observa que uma forma de relação muito freqüente nos candomblés é a relação incestuosa homossexual, e que fora da análise polêmica de Landes, nada de sistemático foi escrito a propósito. Peter Fry ocupou-se do tema no seu livro *Para Inglês Ver* e em outros artigos. Em 1988, Patrícia Birman, psicóloga de formação, elaborou uma tese de doutorado em Antropologia Social intitulada *Fazer Estilo Criando Gêneros*, sob a

orientação de Peter Fry. Este trabalho é muito aceito no meio científico porque aprofundou notavelmente os estudos sobre o tema do gênero nos candomblés e na umbanda no Rio de Janeiro. Um pouco antes, Maria Lina Leão Teixeira ocupou-se também do tema das identidades sexuais na religião de srcem africana. Leão Teixeira (1987:33) resume o problema em dois aspectos:

1º Os templos de candomblé são vistos por pesquisadores, homens de letras e público em geral como espaços essencialmente femininos e o prestígio obtido por algumas sacerdotisas reforçou a concepção do templo como a "cidade das mulheres".

2º Paralelamente, um outro aspecto foi disseminado a partir das crônicas de João do Rio: os templos são antros de libidinagem, de perdição, de homossexualismo, etc.

Se o objetivo de Leão Teixeira (1986) foi de repensar o candomblé como território masculino, focalizando o estreito relacionamento colocado anteriormente entre identidades sexuais e divisão de trabalho/poder, o de Patrícia Birman (1995:7) foi o de cruzar "identidades religiosas com identidades de gênero e modalidades de possessão". É sobre este livro que uma grande parte da discussão neste capítulo vai ser realizada. O livro parece ser uma resposta às recomendações de Vivaldo da Costa Lima (1977:171), que já dizia que o homossexualismo no candomblé tinha sido episodicamente referido, mas que com exceção da discutível análise de Landes, nada de sistemático se escreveu a respeito. E que este assunto era outro, que a pesquisa integrada da antropologia, da psicologia social e da psiquiatria poderia esclarecer de uma maneira mais científica do que a corrente entre os autores que abordaram de passagem o assunto[94]. O presente capítulo é bastante polêmico porque me leva necessariamente a fazer algumas considerações sobre a relação de parentesco entre orixás (ou voduns) e seus adeptos, questão esboçada de forma breve nos capítulos anteriores. Todo o debate se faz em torno de dois trabalhos principais: o de Erwan Dianteill, antropólogo e sociólogo francês, e o de Roberte Hamayon, também francesa, sobre o sentido da "aliança" religiosa. Este último parece-me pioneiro nos estudos sobre gênero nas comunidades religiosas de srcem africana e também sobre o xamanismo em geral. A maior parte dos assuntos abordados e discutidos no presente capítulo são inspirados na autora, que servirá de base também para a discussão do trabalho de Patrícia Birman. Roberte Hamayon já tem uma série de livros publicados desde 1990 até hoje sobre o xamanismo na Siberia e na Mongólia. Não deixa de ser muito humilde nas suas interpretações, devido à escassa bibliografia sobre o assunto. A revista *Anthropologie et Sociétés,*

[94] Na segunda e nova edição do livro (2003:183) o autor substitui a palavra "psiquiatria" por "sexologia" (Vide Lima, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais* 2ª ed. – Salvador: Corrupio, 2003. 216p. :il).

editada pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Laval, Canadá, que contém um artigo de Hamayon (1998:25-48), foi a inspiração principal do presente capítulo. O volume 22, número 2, do ano de 1998, intitulado *Médiations chamaniques. Sexe et Genre* sob a direção de Bernard Saladin d´Anglure et Jean Jacques Chalifoux reúne, além do trabalho de Hamayon, vários outros, não menos importantes, como o de Laurell Kendall, sobre a sexualidade ambígua, a repressão sexual, a associação de possessão e da experiência sexual e a linguagem do corpo como desafios para a pesquisa etnográfica; outro trabalho de importância é o de Bénédicte Brac de la Perrière, sobre as implicações do casamento místico com o espírito no culto de possessão na Birmânia, atual Myanmar. Hamayon dialoga em boa parte com esta e com Saladin d´Anglure. Sem todas estas considerações, a resenha sobre o livro de Patrícia poderá carecer de algumas precisões.

3.1. Identificação, casamento ou filiação entre entidades e adeptos: quais as lógicas subjacentes?

É importante saber, no caso do Brasil, que, além da diversidade de referências teóricas culturalistas, destacamos o debate feito em torno de dois outros paradigmas, o estruturalista e o pós-estruturalista. No entanto, segundo Pedro e Grossi (*op. cit.,* p.13), apesar das divergências em torno da forma de se pensar o gênero, há alguns pontos importantes de convergência entre as teorias culturalistas, estruturalistas e pós-estruturalistas. Todas se sustentam numa postura relativista e concordam que o sujeito é fruto de determinações culturais e históricas, rompendo, portanto, com a perspectiva essencialista, que reifica homens e mulheres em identidades fixas determinadas pela natureza.

3.1.1 Alguns princípios de base

O antropólogo francês Erwan Dianteill (1997:6) estuda, num artigo polêmico e denso, a relação existente entre o *santero*[95] e o orixá em Cuba. Observa três tipos de respostas a partir de trabalhos sobre a África e o Brasil[96]. O primeiro tipo de relação é, segundo uma grande maioria de pesquisadores, a de identificação. Consiste em que

[95] Equivalente de pai-de-santo.
[96] Cita entre outros, os trabalhos de Bastide, Boyer-Araujo, Elbein dos Santos, Fry, Giobellina Brumana, Landes, Verger e Motta.

antes da iniciação, alguns traços de caracteres de um indivíduo revelam uma identidade profunda com uma divindade yoruba - *ou outra* – [grifo meu]. Após a iniciação, afirma, auxiliando-se dos estudos de Pierre Verger e de Natália Bolívar, esta afinidade estaria reforçada.Vários são os trabalhos que no Brasil reafirmam este critério[97]. Na lógica da identificação, cabe perceber a relação como de "possibilidade de ser o outro" (Gibbal, *apud* Dianteill, *idem.*), isto é, o *alter ego* do adepto na possessão ritual. Roberte Hamayon (1998:39) menciona um caso curioso: o do fundador de um messianismo de inspiração cristã na Coréia, Jông Myông Sôk, *alias* Jesus Morning Star. As suas visões de adolescente fazem dele a "noiva" de Jesus que, em seguida, permanece "marido" de seu corpo espiritual no mundo dos espíritos. Com o seu acesso ao estatuto de Messias[98], o seu corpo carnal converte-se em "marido" de Cristo, que lhe serve em boa e humilde esposa no mundo dos vivos. Pois aí estriba uma dupla legitimação. A sua feminização, segundo Hamayon (*Idem.*) o inscreve na tradição cristã da Aliança que dá a Deus o estatuto de esposo de sua igreja, e – a segunda legitimação- que sua qualidade de marido o situa numa perspectiva xamânica, habilitando-o a considerar os seus adeptos como "esposas", enquanto representante de Deus, que ama cada ser humano como esposa (Luca, *apud.* Hamayon, *Ibidem.*). Constatar que esta dupla conjugalidade é de alcance individual, isto é, sendo ele qualificado de fundador como tal, e não a expressão de um sistema de aliança valendo a escala coletiva é aproximá-la às características do candomblé brasileiro como lugar de acúmulo de estatuto e papéis conjugais. A família-de-santo considera o (a) fundador(a) do terreiro como pai ou mãe, e, ao mesmo tempo, este ou esta ama os seus filhos, como Deus ama todos os seres humanos. Ao mesmo tempo, é, segundo afirma Dianteill (*op. cit.,* pp.12-13), uma questão de aparente pertence a dois graus distintos de parentesco, porque os orixás do noviço parecem "nascer" depois dos da madrinha, chamada mãe-de-santo no Brasil[99]. O ponto de vista do antropólogo francês é que os orixás não são entidades engendradas, são simplesmente idênticos a si mesmos, não importa a geração humana - madrinha ou filiada-. A relação de descendência não existiria, pois, entre os orixás do iniciado e os da mãe-de-santo. Eu diria mais: ambos são co-esposas de um mesmo vodun ou de voduns diferentes. A aliança prima sobre a descendência, isto é, uma relação de

[97] À parte os mencionados estão os de Costa Lima, Reginaldo Prandi, Augras, Patrícia Birman e Leão Teixeira.
[98] A crença na figura do Messias era anterior ao judaísmo. É considerado iluminado e enviado de Deus.
[99] Rodrigues (1977:350) e Ramos (1940:60) concordam, com absoluta justeza, em que a expressão "mãe-de-santo" é a tradução literal de *Voduno* (de *vodun* 'santo', e *no*, 'mãe', no Dahomey (*sic.*)).

casamento é mais importante do que uma de filiação[100]. Uma denominação corrente no vodun beninense é chamar a divindade padroeira justamente de *asuche*, 'o meu marido'. Mas dizer que o nascimento de um novo iniciado é o produto da união do iniciante e de seu orixá principal parece não corresponder à realidade, porque existem dois planos distintos, ao meu ver, de relações. As três valências da relação espiritual são mencionadas corretamente. A base não se sustenta mais quando o autor separa as valências "identificação" e "filiação" de um lado como referentes ao momento em que o *santero* (cubano) é iniciado, e, de outro lado, a valência "aliança" aplicada ao mesmo santero que agora é iniciante. E mais: Dianteill chega a afirmar que um homem heterossexual será provavelmente filho de santo e não terá jamais prestígio como *santero*. A relação com a divindade é assexuada, e não temos que ver se o orixá é de natureza viril, se é possível uma união entre o homem santero e uma divindade, e outros tipos de suposições e conjeturas, observados por Dianteill na sua análise.

A separação das valências propostas por Dianteill acha-se muito artificial. Trata-se bem mais de uma relação dialética entre as três valências, impossibilitando uma divisão tangente entre elas. Os dois planos sugeridos são os seguintes: um plano de casamento anterior ao do iniciado, que é justamente o do iniciante, totalmente exterior e paralelo ao segundo, o plano de casamento do iniciado. Em outras palavras, o (a) iniciante pode ser considerado (a) mãe ou pai do iniciado, mas não no sentido de alguém que pare, senão de alguém que oficia uma cerimônia de casamento. O padre de uma igreja é o bom exemplo disso. Dianteill (*Idem*) corretamente assinala que o padre da Igreja representa também Deus, pelo fato de nós os chamarmos todos de "meu pai". Metaforização de um e outro, dirá Roberto Motta. Lorand Matory (1994:178) considera o fato de se fazer santo [de se iniciar, grifo meu], por exemplo, como o engajamento na criação de uma nova e extraordinária categoria de relação social, da qual o corpo do iniciado é, ao mesmo tempo, uma metáfora e uma metonímia. Existe uma identificação ou uma semelhança no significado, mas também existe a situação da tomada da parte pelo todo. Este critério é mais abrangente na relação tanto do contexto local quanto do contexto global, e possui semelhanças com o tipo de relação mencionado anteriormente sobre o padre e a sua igreja. Se o padre é igual a Deus, ele também pode ser considerado parte dele. Se o iniciado em estado de possessão é uma divindade, ele pode perfeitamente ser considerado parte dela.

[100] A.B. Ellis (*apud.* Ramos 1940: 65) afirma que, entre os daomeanos, se trata de mulheres ou esposas de santo destinadas à p´rostituição sagrada, e que, entre os brasileiros não se exige tal das filhas-de-santo. Não parecem, ambos autores, entender que o casamento é no sentido metafórico.

Roberte Hamayon (1998:43-44) nas suas conclusões aponta o fato de que a metáfora conjugal faz com que Deus faça de seu povo a sua esposa e conclua com ele uma aliança. Às vezes, podem existir ligeiras diferenças segundo a representação divina em jogo: Deus (monoteísta) ou seu "Messias" ou profeta, como já foi mencionado, no caso coreano de Jông Myông Sôk. Daí a idéia de que Cristo é o esposo, como acontece no discurso dos grandes místicos, como Santa Teresa d´Ávila. Na Índia, por exemplo, segundo Hamayon, nos casamentos celebrados nas festas dos santos *sufi,* no sul, tem casamento de homens em posição de noivas de Alá. Em qualquer circunstância, também é importante saber que as duas entidades não são iguais, e que não têm o mesmo significado.

A adoção de uma identidade distinta tomaria a forma de interiorização de papéis sociais e a "exteriorização de tendências escondidas" (Dianteill, *Op. Cit.,* p.6). Isto daria lugar a uma identidade valorizada - o orixá sendo um rei – e também a um "retorno do rejeitado", a "uma subida do duplo" (Gibbal *apud* Dianteill, *idem.*). Não posso deixar de observar aqui que a relação pode ser invertida, isto é, o atributo do adepto passa à divindade. Em outras palavras, o indivíduo na sociedade recebe um estigma, é um arquétipo da sociedade. Jesús Guanche (1983-372-374) observa, no caso de Cuba, que a mudança de atributos e funções condicionou a criação de novas lendas em torno da srcem das deidades e a noção de África tornou-se demasiado apagada para os primeiros descendentes de africanos nascidos em Cuba. Acrescenta que os novos mitos trataram de interpretar, através da própria crença, os fenômenos com que diariamente enfrentavam-se o escravo, o negro e o mulato livres e seus descendentes durante a Colônia, ou o operário assalariado e o desempregado durante a República neocolonial. Assim, argumenta, as deidades se converteram em símbolos do cotidiano para o homem comum: Xangô foi descrito como o protótipo do proxeneta; Oxum, como a mulata prostituta; Eleggua (Legbá), o ladrão; Ogum, o delinqüente do bairro; Ossaim, o homem das plantas e ervas. Tudo isso como reflexo da precária existência social. Reginaldo Prandi (1991:123) concebe esta relação como parcial e não forçosamente como de identificação. Parcial no quadro de uma família total, como foi o caso da família colonial brasileira. Aqui já existe uma espécie de subordinação a um poder local, central, e a uma mal chamada "grande religião" (Ver em Hamayon: 1998:40), que tenta aniquilar a legitimidade da religião oprimida. Explica Prandi que houve a subtração de muitas características africanas das Grandes Mães, inclusive Iemanjá e Oxum, que foram atenuadas ou apagadas no culto brasileiro dessas deusas e passaram a compor a imagem pecaminosa de Pombagira, o Exu feminizado do Brasil, no outro pólo

do modelo, em que Exu reina como senhor do mal (Prandi 200-?:7). O critério aplica-se aos casos em que consideramos a relação de identificação como parte de um sistema de relações existentes no nível familiar dos orixás ou voduns - ou também nkissis -, uma metonimização, ao meu ver. As ditas relações são extensas porque existe uma família extensa das ditas deidades. As pesquisas atribuem várias palavras à dita família, pois são mencionados nomes como "qualidades", "avatares" ou "caminhos". Neste caso, a identificação seria múltipla, ou, talvez, justaposta, pela simples razão da multiplicidade de deidades da mesma família. Prandi (*idem.*) argumenta: "...há apenas uma Nossa Senhora, mãe de Cristo. Mas ela é Conceição, no momento de sua concepção por Santana; recém-nascida, será da Natividade; ela é da Anunciação, quando o Anjo Gabriel aparece para anunciar que Deus a escolheu para ser mãe de seu filho; ela é da Visitação quando, já grávida (e como grávida ela é também Nossa Senhora do Ó), vai visitar sua prima Isabel, mãe do Batista; mãe será do Parto, ou do Bom Parto; ao se purificar, apresentando seu filho varão ao Templo, será da Purificação, e como da Purificação, será também das Candeias, da Candelária, da Luz, e, como tal, será ainda a de Copacabana, nos Andes peruanos; ela é das Dores, das Angústias, da Piedade, quando da paixão e morte do filho; ela é da Assunção e da Glória quando, depois de morta, é assumida aos céus, Rainha em seu trono, e como rainha será cultuada também como do Monte Serrat. Nossa Senhora da Conceição será Aparecida no Brasil, quando do achado de sua milagrosa imagem no rio Paraíba, será da conquista no Rio Grande do Sul, de Guadalupe no México, de Lourdes na França, da Conceição da Praia na Bahia, e tantas outras representações e invocações terá a imaculada, a Conceição, a Imaculada Conceição. Guerreira, será do Rosário, ensinando a rezar pela derrota dos hereges e infiéis, e assim será da Vitória. Amorosa, será da Caridade e, entre outras, a Caridade do Cobre, do povoado do Cobre em Cuba, padroeira do país e Oxum dos santeiros cubanos. Será protetora de ordens religiosas, como a do Carmo e a das Mercês, e assim por diante..." A observação de Roberte Hamayon resume muito bem o fato dizendo que a importância de aliança entre adepto e deidade não é idêntica em todos os casos.

A bibliografia especializada informa que os negros escravos não podiam ascender socialmente, e que encontravam, dentro de suas religiões, meios para alcançar o estatuto de reis, príncipes e outros títulos nobres. Vítimas do tráfico de escravos para o Brasil foram, entre outros, os escravos de Dowime, Aguna, Savalu, Agonlin, Adjá e Maxi. O diálogo intercultural entre os amigos de desgraça, de infortúnio, propiciou princípios, atitudes novas para a reinterpretação das práticas

religiosas deste lado do Atlântico. Ouçamos o que diz o informante a respeito, na mesma entrevista:

Brice:- Tem uma cerimônia que se chama *Ahangban.* Isso lhes diz alguma coisa?

Salanon:- *Ahangban*... É como se fosse algum casamento. É coisa de casamento. Como se fosse para pedir a mão de uma mulher...

B.:- Se faz lhes dando de comer aos cachorros. Distribuem-se doces também. Se comem doces, neste dia.

S.:- É como o Saala, Saala[101]. Quando nos encontramos em algum lugar, e entre nós tem de Savalu, de Agonlin, de Savè, quando nos encontramos todos em algum lugar, seremos todos a mesma pessoa. Você, por exemplo, é beninense, todos nós somos a mesma pessoa. Quando nos reunimos e fazemos algumas cerimônias, a minha religião, eu vou estar praticando-a, e nos agruparemos para praticá-la. O outro fará com o outro a mesma coisa. Pois eles estão neste caminho. Não são irmãos carnais, apesar de estarem eles aí. Foram vítimas de guerra e parentes de guerra também. Nos jogaram aqui, pois aqui nós somos todos da mesma família. Se você trouxer a sua , eu vou aceitar. Se eu sou de Savalu, trago a minha religião. Se for de Cové, trago a minha. Se você for de Porto Novo, também fará a mesma coisa e nos agruparemos para praticá-la. Somos todos os mesmos, mas rigorosamente não somos os mesmos. Mas estamos fazendo a mesma coisa.

Fica claro, na mente dos entrevistados, que tudo muda, e que o processo de recriação constante é um fato cultural inevitável. As bases sociológicas da família-de-santo em Afroamérica estão, pois, sentadas também. Existe uma diversidade étnica, mas também há uma unidade na diversidade.

Para Dianteill (*Op. Cit.,* p. 6), a identificação nunca é uma mudança de identidade que substituiria um sujeito divino a um sujeito humano.

O segundo ponto de vista estabelece a relação adepto-orixá sobre a base da filiação. O adepto desce da divindade que é, na realidade, um ancestral divinizado. Erwan Dianteill separa esta última postura da anterior, não se dando conta da sua complementariedade com relação à primeira, apesar de falar de "ativação simultânea das valências". Na verdade, o filho-de-santo entra em transe e exibe no seu comportamento as características que tinha o orisha (*sic.,*no espanhol de Cuba) ou vodun do qual herda seus genes (tese caracterológica). É o que Roberto Motta

[101] Do árabe *Saara*, ritual em que se dão presentes (bolos, frituras, bombons) ao povo em geral.

(1992:49) chama de "afinidades eletivas do temperamento de cada fiel", que estariam de acordo com as características da divindade-mestre, quer dizer, a divindade padroeira ou dona.

O terceiro ponto de vista, o da maioria dos pesquisadores, defende a tese da relação matrimonial entre o adepto e uma entidade espiritual. Dianteill (*Op. Cit.,* p. 7) avança a hipótese (ou possibilidade) de interpretação da penetração no corpo do noviço no momento da iniciação e da possessão ritual, como uma relação sexual onde o iniciado ocupa uma posição feminina, e o orixá, uma masculina. Esta comparação lógica, em algum sentido, é perigosa e torna-se pior ainda quando o pesquisador se pergunta como se estabelece arelação no caso da iniciação no culto de um orixá do mesmo sexo que o adepto. A relação matrimonial, ponto de vista que eu defendo, explica-se de outra maneira. A forma mais produtiva de buscar a dita relação depreende-se da etimologia das palavras "vodunsi" ou "iyaworixá" (iyalorixá). Ambas as categorias remetem ao conceito de 'esposa de vodun ou de orixá'. O conceito de esposa de vodun é incorporado já desde a iniciação e é a marca de identidade religiosa do adepto. Na interpretação de Dianteill (1991:8) a ativação simultânea das valências "filiação" e "aliança" levará a revelar o impensável: o orixá é o pai e esposo do *santero*, uma forma de incesto. Como já recordei no capítulo anterior, não é fato comum atribuir à relação adepto-divindade uma relação de casamento ou aliança; os poucos pesquisadores que estudaram, pelo menos brevemente, e sem deixar de lado a relação orixá-devoto, a questão do parentesco na família-de-santo e a sua estrutura e relações, foram Vivaldo da Costa Lima e Klaas Woortmann. Deles tomarei e aplicarei algumas informações no estudo dos Jêjes.

Para resumir, em vez de distinguir três tipos de respostas para o problema, distingo só duas, a segunda e última sendo a mais defendida por mim, por razões etimológicas. Os dados recolhidos no campo ilustrarão com mais clareza a argumentação. Concordo em que deve se levar em conta a lógica total da relação entre homem e deus, e não focalizar exclusivamente um de seus componentes; mas o erro, como já adverti, é de etimologia. Não há como duvidar de que a aliança está na base da relação. Seria, pois, complementar falar de identificação e filiação nesta relação. A relação de parentesco entre o adepto e o seu deus é uma relação metafórica entre os fon e os yoruba, enquanto que no Brasil expressa uma relação mãe-filha, pai-filho e outras variantes de descendência. Como bem afirma Woortmann (1987:278), a relação entre a iyalorixá e a iyawo era, portanto, uma relação de esposa sênior para esposa júnior, sendo o ponto de conexão dado por um laço conjugal comum; um modelo, portanto,

consistente com o sistema de parentesco poligínico tradicional[102]. O caso das *tanyinon* entre os adja-fon do atual Benin explica perfeitamente este fato, que consiste na iniciação ou do ritual de integração da nova esposa do marido (co-esposa), pela primeira mulher (mulher mais velha) deste. É o que está explícito em Claude Lévi-Strauss (1982:361) quando informa que algumas sociedades são poligâmicas de fato e

> que outras, porém, estabelecem acentuada diferença entre a "primeira" esposa, que é a única verdadeira, investida de todos os direitos legados ao estado matrimonial e as demais, que às vezes pouco mais são do que concubinas oficiais.

Não acredito no esquema estruturalista proposto por Dianteill, que considera a identificação e a filiação como caracterizando o *santero* iniciado, e a aliança como correspondendo com o momento em que este inicia outro. Segundo ele (Dianteill, 1997:8-9) quando um *santero* é iniciado, é a valência "filiação" que é operatória, porque a iniciação na santeria é concebida como um novo nascimento. O iniciado é considerado filho de um deus, porque leva em si uma parte dele. A relação, nesse sentido, é metonímica. Quando o *santero* inicia, desempenhando o papel de padrinho ou madrinha, é a valência "aliança" que é ativa, segundo Dianteill. Conclui que a geração de um novo iniciado é o produto da união do iniciador - aliás, iniciante - com seu orixá principal. Roberte Hamayon (1998:25) reflete sobre a noção de aliança matrimonial como representação religiosa. A reflexão é realizada a partir da análise das sociedades xamânicas siberianas. Existe uma mediação relacionada com o sexo e o gênero. Para Hamayon (*Idem.*) a "aliança" é um dos modos convencionais de relação que os humanos se atribuem, a título genérico, coletivo ou individual, com as instâncias

> sobrenaturais - a expressão "sobrenaturais" é cômoda segundo a autora, que entende que engloba categorias diferentes: espíritos, divindades, deuses, Deus, e sublinha que as instâncias em questão entretêm uma relação com a natureza considerada como fonte

[102] Roberte Hamayon se pergunta se, levando em conta a transcendência de uma divindade abraâmica, a aliança pode se limitar a uma relação humana, personalizada, a se traduzir ritualmente em casamento. Por contraste, afirma ainda, a dramatização ritual do "casamento" no xamanismo e na possessão confirma a homologia entre os humanos e os seus parceiros espirituais (sejam eles de essência animal ou humana). A afirmação mais relevante - e decisivo nesta questão da aliança -, ao meu ver, é justamente afirmar que a homologia não exclui a hierarquização, que começa com a distância entre sexos sociais. Homologia, na linguagem de Dianteill é a identificação. Hamayon aceita o conceito de identificação, mas a relação não se limita a este. Mais genial ainda é o critério da autora segundo o qual, se a "aliança" fosse considerada sob o ângulo da sua orientação, o xamanismo (no sentido definido a partir das sociedades de caçadores siberianos) acha-se sozinho e isolado, enquanto que os cultos de possessão situam-se aos lados das religiões abraâmicas (no sentido em que as alianças de possessão são mais bem individuais, ao tempo que a aliança vale globalmente para a comunidade). A posição de "mulher" adotada por uma comunidade humana, conclui, abre ao seu "marido" espiritual toda uma gama de posições hierarquicamente superiores: espírito humano divinizado, deus, ou Deus. Inspira-se de Kantorowicz, que afirma que na França medieval, o discurso jurídico faz uso da metáfora do "casamento do rei com o reino", e que sua realeza nasce de seu casamento com o seu povo, corpo social feminizado, concepção inteiramente coerente com a doutrina do *corpus mysticum* da Igreja, casada com o seu *sponsus* divino.

direta, ou não, de subsistência -, pois, a mediação com as instâncias se assegura em "aliado". Reconhece a autora que à idéia da aliança se relacionam corolários como a eleição, o amor, a arte de seduzir, etc., que favorecem a personalização da função, lhe atribuem um caráter carismático e podem, pois, tender a fazê-la atingir uma virtuose. O roteiro de Hamayon apóia-se no fato de que a "aliança", no registro religioso, é de caráter metafórico. O fato justifica o exame da "aliança" religiosa à luz da noção sociológica de aliança. Distingue dois critérios para este estudo. O primeiro é a orientação: a comunidade humana concebe-se frente às instâncias naturais em posição de "marido" ou de "mulher"? O segundo é a sua propriedade de organizar as relações num sistema que se reproduz. Nesta medida, a "aliança", segundo a autora, se distingue como o termo forte de uma série de modos de relação religiosa, "pacto", "união", etc. que supõem também a alteridade dos parceiros e sua eleição mútua, mas não formam um sistema. Às diferentes modalidades de relação correspondem diferentes modalidades de mediação. A pesquisa da autora baseia-se essencialmente na análise de dados procedentes de sociedades xamânicas que vivem da caça na floresta siberiana, mas alguns dos resultados e conclusões obtidos servem para comparar o estudo com os trabalhos sobre religiões africanas ou afro-americanas. A vida ritual dessas sociedades tem como objetivo essencial a caça, e pode ser analisada como a aplicação de uma vasta construção simbólica que permite extrair recursos da natureza. Os animais caçados são concebidos como dotados, à imagem dos humanos, de um componente espiritual que anima o seu corpo. O uso é falar de "espírito" para o animal, e de "alma" para o homem, mas a sua função é homóloga e, o seu estatuto, equivalente. A homologia de natureza, função e estatuto com a alma humana é o que caracteriza a categoria "espírito" entre as demais categorias de instâncias sobrenaturais (Hamayon, 1998:27).

3.1.2 A feminilização da aliança

A propósito, convém estudar a importância da feminização da aliança.

O conceito de família-de-santo continua vigente no momento de analisar a relação entre divindade e adepto. Desde Herskovits e Landes sabemos que no candomblé há uma preponderância numérica de mulheres – aspecto "objetivo" - e sabemos também que há uma definição ideológica dos papéis centrais como femininos - aspecto "subjetivo" - (Woortmann, 1987:259). O vodunsi daomeano é ao mesmo tempo esposa e escrava do vodun, porque encontra-se submetido a uma série de obrigações para estar em dia ou em bons termos com o seu marido ou patrão. Esta característica

encontra-se na bibliografia sobre o tema. Nina Rodrigues (1977:350) afirma que no Daomé, as sacerdotisas são as esposas do santo, e que a "prostituição sagrada" era comum aos jejes. Considera, ao igual que Edison Carneiro (1981:56) que na Bahia não há a prostituição sagrada. No seu capítulo sobre ritual, mais precisamente na parte que tange ao casamento místico no *vodun* haitiano, Alfred Métraux (1995: 188) toma a lógica dos acontecimentos ao inverso: em vez de ser primeiro o *loa* (a divindade) quem escolhe o adepto, Métraux nos dirá que o voduísta, com o desejo de se assegurar o concurso de uma divindade para satisfazer alguma ambição, ou simplesmente de se colocar sob a proteção especial, pode lhe propor um casamento em boa e devida forma. E é só depois que o autor reconhece o contrário, isto é, que a divindade deseja escolher um fiel. Um fato está claro: os haitianos, como os daomeanos, reconhecem que se trata de um casamento místico, com atores rituais capazes de "dar esposa" no ritual postulado; Métraux (*Idem.*) define o casamento místico da seguinte maneira: "Quando um deus e seu cônjuge mortal pronunciam as palavras rituais e trocam as suas alianças em símbolo da fé prometida, sabem que doravante terão um destino comum e poderão contar um com o outro. Quem diz casamento diz também obrigações e responsabilidades; se o deus zela pela sua esposa, deve, em compensação, receber presentes. Cada semana, uma noite estará reservada ao deus: a do dia consagrado a este último. Dedicá-la a um mortal equivaleria a um adultério e poderá ser gravemente punido. Alguns fazem uma cama para o *loa*, onde dormem durante a noite que lhe pertence". Já vislumbra-se a importância da proibição do incesto fundamental nas estruturas do parentesco, físico, ou espiritual-metafísico, como é o caso das religiões afroamericanas. O tabu do incesto já se revela no ato da iniciação. Os direitos, os domínios dos deuses devem ser respeitados. No dia ou na época das obrigações ou das cerimônias para as divindades africanas, é vedado a qualquer adepto ou simpatizante ter relações sexuais, mas pode não ser respeitada esta proscrição, dependendo do grau de respeito do indivíduo em questão. Isto acarreta também conseqüências que podem ser muito negativas para ele.

Um caso de saída de *iyawó*, bem recente (no domingo 19 de outubro de 2003), no terreiro do Ventura, em Cachoeira, na Bahia, mostra o tamanho do casamento místico entre o adepto e a divindade. A divindade aterroriza, isto é, abate o adepto, jogando-o no chão[103]. Instantes depois, levanta-se e começa a dançar, já como

[103] No Benin, este ato é chamado: *vodun hu asi* 'o vodun matou a esposa', expressão que aparecerá numa entrevista realizada em Abomei em 24 de abril de 2002. Trata-se de um novo rito de passagem: o de ser reconhecido como uma espécie de *vodunsi hunjayi* ; este sendo quem o vodun "matou" (*hù)* e fez-se o seu batismo (Salanon, entrev. 24/03/02). *Vodun da asi* quer dizer 'o vodun casou-se (com uma mulher)'.

divindade. Métraux narra episódios interessantes de casamento místico no vodun haitiano, bem parecidos com este. Roberte Hamayon (1998:40) alerta justamente que o casamento místico não quer dizer que há "aliança", no sentido de sistema reprodutível, mas que nada proíbe pensá-lo, porque a eficácia da aliança quer que haja dissociação e desequilíbrio entre esses dois momentos, que não têm partes iguais nos rituais. Sem ignorar que os fenômenos descritos de laços matrimoniais se encontram em sociedades com um modo de vida organizado, e pela influência de um poder central, assim como a de uma grande religião - no caso o cristianismo - sentencia a autora que esse tipo de contexto se revela importante, independentemente das áreas em questão. Há uma subordinação. Mas ainda persiste uma dificuldade, que Hamayon não consegue resolver e que parece simples, do meu ponto de vista. No caso dos *naq* da Birmânia, por exemplo, são trinta e sete, mas os possuídos, em número ilimitado. Hamayon duvida se autorizar-se-ia afirmar que um *naq* pode se ver atribuir uma pluralidade de "esposas" sem impedir que cada casamento seja concebido como individual. É bem possível que a poliginia seja também uma das formas de organização social e de parentesco vigente entre os birmanos. Nesta medida, a questão encontrará a sua resposta: é possível que os deuses birmanos sejam também polígamos como os africanos. E que também exista a poliginia entre os birmanos. A aliança tem caráter individual, mas não deixa de ser também coletiva, dependendo da quantidade de pessoas dedicadas às divindades. O ponto de referência para a aliança, melhor, a posição de cada indivíduo nesta relação é que determinará o caráter individual ou coletivo da aliança. No Brasil existe o que se chama "barco", uma promoção de iniciantes, onde a aliança é coletiva.

3.1.3 Quem manda e quem se submete? Aliança e relação com o mundo: desafios do xamanismo e dos cultos de possessão.

Um outro ponto digno de análise é o fato de que nesta relação de submissão do adepto, o esposo espiritual é de essência humana. Na cosmogonia fon, existe *Mawu* (Deus), o Ser supremo; manda na terra através das divindades intermediárias que são, justamente, esses esposos espirituais de que estou falando. As divindades de srcem africana, especificamente os yoruba e fon tiveram existência real no passado longínquo. Como bem lembra Hamayon (*op. cit.,* p. 41), trata-se muitas vezes da alma de morto, ao mesmo tempo regular e ancestralizada, e irregular e mais ou menos divinizada. A religião nacional do Benin, o vodun, é a resultante de dois cultos, duas religiões onde

"os ancestrais familiares aí puderam se introduzir ao lado das divindades da natureza..., onde as duas religiões, a familiar e a nacional, sobreviveram em conjunto ao ponto que sua reunião em uma 'nação' ocasionou uma evolução das crenças, os antepassados se tornando iguais aos voduns, tomando terminologicamente suas formas, obedecendo aos mesmos rituais, dando lugar aos mesmos transes extáticos" (Bastide, 1989:90).

Barthélémy Adoukonou (1984:201), baseando-se na tipologia vodun de Herskovits, Parrinder, Verger, Sastre, Agossou, Falcon e Segurola, distingue quatro grupos de voduns:

- os voduns interétnicos: Xebiosso, Sakpata, Aizan, Agbé, Loko, Dan, Aguè, que se manifestam através dos fenômenos da natureza;

- os voduns interétnicos que são pessoas histórico-míticas: Legba, Gu.

- os voduns puramente étnicos: Nesuxwe, Tohosu, Adjahuto, Agasu, Dangbé, Doglo Fèsu.

- os voduns modernos: Koku e Goro. Barthélémy Zinzindohoué afirma a srcem ganense destes. Goro protege contra a bruxaria, e Koku é a deidade dos poderes ocultos da violência.

Segundo Robert Sastre (1970), os voduns que ficaram puramente étnicos gravitam ao redor dos ancestrais falecidos, "heróis da família", e podem ser: os ancestrais mesmos; animais que desempenharam um papel na srcem da etnia; uma árvore debaixo da qual a etnia se instalou; e também um objeto que pertenceu ao ancestral e que é considerado como prova de seu poderio (v.g. Um trono real).

Os voduns interétnicos e os puramente étnicos são os que mais me interessam aqui. Cabe frisar que são eles os de essência humana. Sem dúvida, a "esposa" humana é submetida ao "esposo" ritual. Com relação à esposa humana, Hamayon (1998:41) cita um conjunto de termos como: ela está "possuída", "montada", "cavalgada", "tocada", "jogada", esta última palavra sendo carregada, segundo ela, de conotações sexuais em numerosas línguas. No xamanismo, "jogada" é um termo importante, porque o xamã é quem "joga". Em alguma medida, o termo pode se referir tanto à possuída como ao espírito que "a atormenta e que fala pela sua boca". Afirma: "a possessão está colocada sob o signo da tormenta e da desordem antes do ritual de investidura, assim como sob o do consolo e do benefício depois, lá onde este ritual é de caráter matrimonial. Diz-se muitas vezes que é o mesmo espírito que está em causa, tirano antes, protetor depois, como o amante se transformando em marido: na Coréia, um exorcismo expulsa o espírito amante antes do ritual de iniciação que o faz voltar como marido" (Hamayon, *idem.*). Porém, a autora não consegue dar exemplos de "esposo" espiritual concebido

como tendo essência animal, nem tampouco uma esposa espiritual vegetal, inclusive lá onde a colheita é importante. Como verei no capítulo sobre rito e mito, e também na parte do transe e da possessão, a tipologia deve ser elaborada de forma prudente, para não falhar numa espécie de fenomenologia da relação adepto-entidade. A partir da tipologia de Adoukonou, enunciada nas linhas anteriores, os voduns interétnicos e os voduns puramente étnicos agrupam uma parte de elementos da natureza, em especial as árvores, como é o caso de Loko (*Chlorophora Excelsa*); animais, como é o caso de *Dan* e *Dangbé* (*Pytho Regius*); o mar: Agbé, que é um *tovodun* isto é, 'vodun do mar' (das águas, dos rios, como o são Azili, Avlekete, Naétè)[104]. Então, no vodun, no candomblé, na santeria e outras expressões religiosas de srcem africana no Novo Mundo, existem "maridos espirituais" de essência animal. No capítulo anterior, falei dos cultos zoolátricos e ofiolátrico,s que ainda não foram suficientemente estudados. No caso da esposa espiritual vegetal, parece coerente com o fato de que é no xamanismo onde existe uma esposa espiritual dominada pelo xamã. "A esposa espiritual do xamã, cuja essência é animal, está humanizada pelo seu estatuto de esposa de humano", explica Hamayon. Tentar demonstrar a existência de uma "esposa espiritual vegetal" é tarefa dos especialistas em xamanismo. "*Esposo (sic.) espiritual vegetal*" [grifo meu] se entenderia como pertencente à lógica das religiões de srcem africana, à lógica da dominação de um esposo espiritual sobre uma esposa material, e, no caso, poderiam ser mencionados Osanyin, divindade das folhas, Aroni, da medicina, também associada à primeira, Agè, Ochosi e Erinle. Assim, permita-me o leitor tomar a expressão de Hamayon ao contrário - ou parafraseá-la - dizendo que a esposa material da divindade africana, cuja essência é humana, está divinizada pelo seu estatuto de esposa de uma divindade.

Uma novidade, porém, poderia explicar a fundamentação da tese de que no candomblé, por exemplo, é da filiação que se trata. Roberte Hamayon (*op. cit.,* p.43) observa que longe de ser limitada ao xamanismo e à possessão, a noção de "aliança" está no âmago das religiões abraâmicas, como a Hebréia (encontra-se aliada a Israël) , a muçulmana (aliança entre Allah e o *umma*), e a cristã (de Cristo com a sua Igreja, no cristianismo). É que estas três alianças estão concebidas matrimonialmente sem que os parceiros sejam para isto qualificados como cônjuges. Não será isso que aconteçe no candomblé brasileiro e na santeria cubana, por exemplo? Uma primeira diferença é que, contrariamente à comunidade humana, que se concebe na posição de casada e atribui ao seu deus a de esposo, essas expressões religiosas de srcem africana atribuem aos seus

[104] Entre as divindades yoruba podem ser citadas: Yemoja, Oshun, Oba e Oya.

santos nomes que variam de "senhor" (dono) até "pai"; de "meu santo" até "meu anjo da guarda", pois, quem manda são eles.

Aliança e relação com o mundo e os desafios do xamanismo e dos cultos de possessão. Para quem é curioso por saber como se faz a distinção entre xamanismo e possessão, Roberte Hamayon estabelece as bases seguintes: a "aliança" xamânica apresenta-se como uma relação de marido a mulher animal viva, e a "aliança" de possessão, como uma relação de mulher a marido humano morto. Este é um fator essencial de distinção, a animalidade da esposa espiritual do xamã sendo para Saladin d´Anglure uma parte do desequilíbrio entre xamanismo e possessão quanto à explicação dos aspectos místicos do casamento e da união sexual com os espíritos (Hamayon, *op. cit.,* p. 41). O caráter dominador do xamã opõe-se ao de submissão do possuído. No xamanismo, a mulher espiritual tem um segredo, enquanto que na possessão existe o dever de identificar o espírito que possui (segundo Rouget, a possessão tem um caráter identificatório e não se reconhece como tal qual a que ele mesmo denomina "possessão identificatória"). O xamanismo tem o objetivo da subsistência que privilegia a relação com o mundo, enquanto que na possessão os objetivos são diversos, e as relações internas na sociedade são primárias. Em outras palavras, o xamanismo apresenta nesse sentido um caráter sociologicamente central, e a possessão, um caráter sociologicamente periférico. Sem dúvida, mais uma vez convém insistir sobre a palavra "mediação" que, segundo Hamayon (*op. cit.,* p. 42), define a oposição: "Por estatuto, o xamã representa os humanos na sua relação com as instâncias naturais, e o possuído, ao contrário, as instâncias sobrenaturais na sua relação com os humanos. Porém, toda mediação orienta-se a favor do parceiro que manda o mediador".

3.2 Os estudos de gênero no candomblé e na umbanda.

O estudo do gênero continua com o livro de Patrícia Birman. O prefácio de Peter Fry resume alguns pontos que eu escolhi deliberadamente para prosseguir com o meu debate. Há uma situação digna de nota: os outros autores tendem a interpretar os gêneros produzidos nos terreiros de candomblé, seja em termos de identidades universais, como "homossexuais" e "heterossexuais", seja em termos de identidades presentes na sociedade brasileira como um todo, como "bichas" e "fanchonas". Patrícia Birman, ao contrário, segundo Fry, argumenta que os gêneros produzidos nas casas de

cultos ou templos são específicos a eles. As diferenças entre candomblé e umbanda reforçam a sua tese[105]. Mas deve-se lembrar não obstante, de que, segundo Fry, embora o candomblé produza estilos e gêneros próprios à sua cosmologia, estes não deixam de se subordinar também à lógica do gênero na sociedade profana:

> "... é necessário admitir que os valores específicos do povo-de-santo somam-se ou fundem-se às idéias dominantes na sociedade mais ampla. Não se pode falar de um sistema simbólico independentemente, mas sim da reprodução ou reinterpretação parcial ou integral do discurso hegemônico sobre a questão da sexualidade e de seu exercício, presente na sociedade brasileira abrangente" (Fry, *apud.* Leão Teixeira, 1987:34).

Um outro ponto importante sublinhado por Fry é que as informações recolhidas por Birman são de uma sociedade que reivindica a modernidade e que tende a ser comparada com outras sociedades em termos de conceitos considerados como universais. No caso da sexualidade e do gênero, o Brasil produz identidades e sentidos específicos, acrescenta. Ele tem muita razão quando sentencia isto. Não podemos esquecer que o candomblé oferece um espaço sagrado que também é acessível, ou seja, aberto de algum modo, onde o indivíduo não é constrangido a esconder ou dissimular os traços de sua intimidade para poder apresentar-se em público. No candomblé (em menor grau na umbanda, e no pentecostalismo nunca), a mulher e o homem estão liberados para serem o que são e o que gostariam de ser (Prandi, 1991:167)[106]. Não podemos, porém, ser extremistas, porque segundo Prandi (*op. cit.,*pp. 213-214), quando alguém abraça o candomblé como religião, não é necessário que se opere uma mudança em sua maneira de se ver e estar no mundo. O candomblé não rejeita o mundo nem pretende mudá-lo, pois, ao enxergar o mundo, vê dispostos os meios para ser feliz - que é a missão do homem na terra, segundo essa religião.

Voltando ao livro de Patrícia Birman, a questão que não lhe parecia suficientemente bem respondida era a seguinte: haveria alguma razão para vincular de modo tão freqüente e tão intenso possessão masculina e "homossexualidade"? Quais seriam esses elos e que formas assumiriam? E que relação teriam com a possessão?

---

[105] A amostra recolhida pela autora explica a diversidade de modalidades de cultos: umbanda, umbanda com angola, e candomblé.

[106] Um dos argumentos a favor das identidades produzidas é o de ordem mítica. O praticante pode proclamar por exemplo: "Se Oxumaré é, por que eu não posso ser?" (Teixeira, 1987:35).

Seria preciso discutir o que se entende por "homossexualidade", por um lado, e, por outro, o elo suposto com esse campo religioso específico.

Um aspecto digno de interesse é a importância da possessão como operador das diferenças de gênero nos terreiros de candomblé.

3.2.1 A possessão como operador das diferenças de gênero nos terreiros de candomblé.

Um dado que passou quase despercebido na sua importância para compreendermos as relações de gênero presentes nos terreiros, segundo Patrícia Birman (1995:81), é uma proibição que, embora não explicitada, apresenta-se na totalidade das casas-de-santo: a definição do pólo masculino por oposição à possessão. Para ser mais claro, de forma discreta, facilmente despercebida, é possível verificar que estão excluídos de uma masculinidade plena aqueles indivíduos que praticam a possessão. A ausência de uma dimensão ética leva as características do culto a favorecer a presença de comportamentos desviantes, apesar de que um dos argumentos para explicar a relação entre terreiros e esses personagens frise o divórcio existente entre o domínio religioso e outros domínios da vida social. A outra hipótese, complementar à ausência de um plano ético normativo nos candomblés, segundo a autora (*Idem.*), é o caráter exibicionista das bichas, isto é, os homossexuais masculinos. Birman acha que ademais dessas hipóteses, insuficientes, e estabelecedoras de uma certa afinidade eletiva entre gênero e religião, existe uma suspeita: a de que existem feitiços poderosos, ervas, atividades rituais secretas que poderiam incidir sobre a masculinidade dos homens. A afirmação parece-me gratuita, ou pelo menos discutível, se a mudança de sexo fosse só por meio da iniciação - ou também, da possessão. Não me parece convincente afirmar que além de "fixar" o santo na "cabeça" do neófito, haveria simultaneamente uma outra característica fundamental, uma nova condição de gênero, pelo fato de a iniciação parecer permitir que as pessoas "virem no santo" e também "virem bichas". Estimo que se trate, no mínimo, de uma metaforização do papel de submissão ou entrega que o adepto desempenha na iniciação, isto é, o adepto é metaforicamente uma mulher, por semelhança ao papel que lhe é assinado numa relação sexual, isto é, numa iniciação ele entrega-se também. Isto, pelo menos, no santo. E é o que a religião quer. É o que a etimologia de iyawo(r)ixá ou de vodunsi sugere. Para a iniciação não existe o gênero biológico; ela é assexuada. Tanto o homem como a mulher são submissos. A aliança se

feminiza. Como bem afirma Roberte Hamayon (1998:38-39), "casamento místico não quer dizer que haja 'aliança' no sentido de sistema de reprodução. Mas nada proíbe, tampouco, de pensá-lo: a eficácia da aliança quer que haja distinção e desequilíbrio entre estes dois momentos, que não têm partes iguais nos rituais". Laurel Kendall (1998:154) afirma que a associação da possessão e da experiência sexual reforça-se quando o sujeito é uma mulher que dança. Nos candomblés, é justamente esta função de mulher que o adê cumpriria. Homossexual assumido, este encontra na exibição e na sedução os meios para legitimar o seu comportamento. Faz estilo, daí a importância da palavra. Levar esta relação de aliança à vida cotidiana, e interpretá-la nos moldes da sociedade inclusiva é já outro assunto. Tudo isso, em alguma medida continua sublinhando o caráter metafórico da aliança. O excelente vodun no Benin, é o que dança melhor, que seduz muito, que é muito sensual, engraçado, alegre. Aos olhos da modernidade, é sempre travestido[107] - e aí se justifica a sua condição de servidor da sua entidade, de seu deus, por isso é esposa do vodun ou orixá. Diz Landes (1967:44) a respeito: "... diz que ele - ou ela - desce na sua cabeça e a cavalga e depois, usando o seu corpo, dança e fala. Às vezes diz-se que a sacerdotisa é a esposa de um deus e às vezes que é o seu cavalo. O deus aconselha e faz exigências, mas em geral apenas cavalga e se diverte... Alguns homens se deixam cavalgar e tornam-se sacerdotes ao lado das mulheres; mas sabe-se que são homossexuais. Nos templos, vestem saias e copiam os modos das mulheres e dançam como as mulheres. Às vezes têm melhor aparência do que elas". A citação aplica-se em parte à realidade do vodun beninense. Apesar de vestirem saias, os vodunsis beninenses não são homossexuais. São bons pais de família, como sentenciou Hamayon. Nos bastidores, quando o vodunsi volta a si, isto é, quando não é mais possuído por algum vodun, é assediado pelas mulheres. Muitas vezes, tem uma lista longa de mulheres grávidas por causa da fama de seu vodun. É o macho mesmo, como se diz no Brasil. Às vezes engravida alguma mulher do próprio convento, isto é, uma mulher também iniciada, não forçosamente dentro do mesmo convento que ele, mas que pertence ao convento por laços familiares de cunho religioso. Existem diferentes leituras dos mesmos comportamentos em lugares diferentes do mundo.

[107] Sobe o travestismo, uma anedota me serve de base para sustentar que a hipocrisia sobre algumas atitudes podem ser descobertas. O tio de uma amiga, quando eu estava mostrando um vídeo em São Paulo sobre o vodun no Benin, perguntou à sobrinha por que tinha tantos "travestis" no vídeo. Ela respondeu fazendo outra pergunta, por quê os padres católicos são travestidos? Claro é que ela quis demonstrar a subjetividade do ser humano quanto à apreciação e aceitação de costumes, modos de ser, princípios das culturas religiosas. E ao mesmo tempo, o direito de cada um de se comportar conforme lhe parece. Como bem diz um participante do Alaiandê Xirê de agosto de 2003, como é que se pode respeitar o que não se conhece? Para respeitar uma cultura, tem que conhecê-la e vice-versa. Eis o que posso chamar de subjetivismo entre as culturas, e como bem sentenciou Peter Fry, a lógica não deixa de ser dependente ou subordinada à lógica existente na sociedade global em que vivemos.

Afirma-se que no caso do carnaval brasileiro, por exemplo, os atos cometidos por alguns indivíduos expressam a liberação de desejos proibidos pela sociedade. Em algumas representações da cultura popular coreana, por exemplo, pressupõe-se que as xamãs vivem na promiscuidade sexual, e que este estereótipo vem do que as xamãs fazem (o aspecto público da sua prestação ou performance) e do que elas são (em função do que elas fazem). As manifestações do apetite sexual são minadas quando a xamã toma um peixe seco, um bastão de tambor e uma folha de ferro (chamado *gàn* entre os fon e *agogo* entre os yoruba) e, colocando-os como se estivessem saindo dos redores de sua vulva pudicamente recoberta, os coloca em direção às alturas orientando-os na direção da madrinha (ou mãe-de-santo, entre nós). Às vezes, a xamã manipula um falo sob o seu vestido para sugerir uma ereção. Para o autor (Kendall: 1998:162), seria difícil interpretar o jogo fálico como uma expressão de desejo sexual reprimido, ou de imaginar estes deuses turgescentes como solução de substituição idealizada aos homens mortais. Tem muita razão ao dizer que é exatamente do contrário que se trata aqui: "se, como diriam os bakhtinianos-foucaldianos[108], as expressões da vida corporal são afirmações que se relacionam com outra coisa, pois o exibicionismo fálico dos deuses põe em evidência o teor geral das suas relações com os mortais; eles são como os homens mortais vigorosos, inoportunos e exigentes. Este dá a medida de seu poder e de suas evidentes fraquezas". O adepto do Legba fon não expressa desejos frustrados através da possessão. A exibição do falo, e o convite feito aos turistas nacionais e estrangeiros de tocá-lo não é um convite para a prática do homossexualismo. Tampouco é a identidade de homossexual que se revela através dessa atitude. Muitas vezes é lúdico, alegre, divertido e brincalhão. Este aspecto foi lembrado em Cuba com a identificação de Legba com a criança divertida e brincalhona. Judith Butler (*apud.* Kendall, 1998:163), mais moderada; interpreta este travestismo como o sítio ou "*locus* de uma certa ambivalência" para com a ordem das coisas, ao mesmo tempo expressão de rendição e de rebelião[109]. Rosalind Morris (*apud.* Kendall, *idem.*) não concorda com o critério segundo o qual se deva interpretar esta paródia lúdica como um ato sério de resistência.

[108] "foucaultianos", no vocabulário de alguns autores.

[109] Lorand Matory (1994:172) tenta recapitular o que ele considera como o eixo dianteiro do debate sobre os significados de gênero do travestismo. Segundo ele, existem duas posições sobre as formas de classificação nos estudos etnográficos: a maioria dos estudos etnográficos sugeriram que o travestismo e o transsexualismo reforçam esquemas classificatórios binários existentes e hierarquias de gênero; explica também que outros estudos têm sugerido, com mais convicção no campo dos estudos culturais que, como forma de transgressão classificatória, o travestismo sublinha oposições e hierarquias, chamando a atenção sobre a sua natureza "construída".

Com relação ao culto da Birmânia (hoje Myanmar), Bénédicte Brac de la Perrière (1998:170) observa que se constituiu a partir de diferentes rituais onde foram tirados espíritos de heróis locais, os *naq*, reunidos num panteão e submetidos ao budismo. O processo de intervenção da realeza se afetou de maneira parecida com o vodun do Daomé. Segundo a autora, a realeza interveio da maneira como relatarei a seguir:

Por um lado, ela justapôs sobre figuras culturais particulares os espíritos de heróis da história birmana vítimas de má morte, transformando-os em *naq*, objetos dos novos cultos locais. Por outro lado, reuniu estes últimos num panteão unificado, objetos de um culto real. Os cultos locais são, pois, cultos particulares ao mesmo tempo birmanizados e instrumentalizados com vistas a um culto real. Igual ao caso do Daomé, o culto (chamado dos trinta e sete, na Birmânia, e dos *nensuxwé* no Daomé) complexificou-se, implicando práticas diferentes, segundo os níveis de segmentação da sociedade birmana: a casa, o povoado, a região e a realeza. As seguintes linhas aplicam-se perfeitamente à realidade dos *toxosu* nos cultos nensuxwe de Abomé: "Hoje em dia, os especialistas dos cultos, os *naguedo*, intervêm principalmente em dois tipos de rituais: as festas de *naq,* comemoradas nas regiões e as cerimônias dos trinta e sete, organizadas sobre iniciativa privada. As primeiras celebram anualmente a maioria dos membros do panteão, sobre os lugares de srcem de seu culto. Os *naguedo* de toda a Birmânia participam dessas festas para reconciliar com os *naq*, fundamento de sua prática de especialista. As segundas se organizam pelos *naguedo* sob solicitação dos seus clientes, com a finalidade de estabelecer contato com as entidades espirituais. O ritual das festas regionais se executa ao redor da estátua srcinal de um *naq*, concebida como a fundadora de seu culto e no qual a essência do espírito é reputada se concentrar durante a festa. As festas privadas precisam da ereção de um pavilhão cerimonial temporário (*nague´na*) no qual os trinta e sete *naq* manifestam-se através das naguedo (esposas dos *naq*) entrando dessa maneira com seus devotos, clientes desses intermediários."

Kendall (*idem.*) conclui o seu trabalho apoiando-se nas palavras de Geertz que o ritual, o mito e a arte podem nos mostrar "how people feel about things" (1973:82), mas afirma que a interpretação vem do olho leitor, e que aí é onde reside a dificuldade. O fardo pertence ao antropólogo que deve produzir a melhor leitura e a mais válida, sabendo que se ela merece ser levada a sério, pode também ser contestada.

Klaas Woortmann (1987:258) observa dois princípios básicos que presidem à organização do grupo de culto. São eles a senioridade e o sexo. Quanto ao segundo, o

autor observa que discrimina entre certos papéis atribuídos predominantemente a mulheres ("mães" e "filhas de santo") e outros atribuídos a homens ("ogãs"), sendo que as primeiras constituem o que se poderia chamar de núcleo do sistema de autoridade e de papéis rituais. Assevera (Woortmann, *idem.*) que entre os yorubas, assim como em outras culturas "yorubanizadas" da África Ocidental, posições sacerdotais eram abertas tanto a homens como a mulheres, ainda que possivelmente também ali houvesse uma certa predominância feminina. A "tomada do culto pelas mulheres", provável na Bahia, parece relevante aos seus olhos na medida em que a organização central da casa-de-culto é conceitualizada em termos de parentesco, segundo o antropólogo. O seguinte trecho, transcrito a partir de uma entrevista acordada em Abomé, República do Benin, em 24 de março de 2002, com Salanon de Mivèdè (espécie de Zelador do bairro Lègo, isto é, do bairro do representante dos cultos de Zomadonu do nome de Mivèdè), com Aglo Sessu Léon e, finalmente, com Hondan de Zomadonu, explica melhor esse estado de coisas:

Brice: Agora estou entendendo pouco a pouco. A Casa de nensuxwe, de que estou falando assim, é a única que tem no país inteiro [Brasil]... Agora, sobre algumas casas de vodun, de Sakpata, de Xevioso, por exemplo, há algumas coisas que eu perguntei a Deni, que enviou uma mensagem para Daa Mivèdè. Eu lhe perguntei, e ela disse que estas coisas não são aceitas dentro da religião dela, que na Casa dos nesuxwe não acontecem. O que acontece nas ditas casas que não são de Zomadonu é o fato de que os homens recebem. Mas para ela, quem é possuído exclusivamente são as mulheres. E critica as demais casas, dizendo que não é possível que homens recebam voduns ou orixás.

Salanon: Isso existe assim. Existe aqui mesmo em Abomé, onde se observa que só as mulheres recebem.

B.:- Os nesuxwé?

S.:- Sim. Se você for a Dowimè e a Aguna (cidadezinhas vizinhas de Abomé), é só a mulher que recebe. O vodun nunca desce na cabeça de um homem. É assim.

B.:- Vodun Nensuxwe ou outro vodun?

S.:- Nenhum tipo de vodun!!! Em Dowimè e em Aguna. Em Dowimè nenhum vodun Nensuxwe desce em cabeça de nenhum homem. Dowimè está a uns oito ou nove quilômetros daqui (de Abomé). Esta é outra grande repartição. Este é o seu *Su* (o seu tabu, a sua proibição).

B.:- Eheeeiiin!

S.:- Quando você vai a Aguna, fica a uns 63 quilômetros daqui. Quando você vai lá, os voduns que estão nesse país, descer na cabeça de homem, de jeito nenhum. Hoje, aqui em Abomé, o vodun desce tanto na cabeça de homem quanto na de mulher. É assim.

B.-: Eheeiin!

S.:- Pois naquele país, tem três divindades ou voduns...
H.:- Em Aguna.

S.:- Existem três voduns no país: Xèviosso existe no país, dois Molu (s), um homem e uma mulher. Molu[110], um macho e uma fêmea estão no país. E eles "matam" ao redor de 160 esposas, outros ao redor de 120... O Xèvioso que existe no país, o vodun, "mata" ao redor de 120 ou 80 esposas. Eles não têm Lisa, Sakpata, e outros... Só são os três voduns que são donos desse país. E nenhum deles desce de jeito nenhum na cabeça de homens. E que estes devem ter liberdade de trabalhar, e como é que o vodun vai descer na cabeça de homem? Assim, não faltará roubo.

B.:- Ah, é assim que se explica?

S.:- É.

B.:- Que não faltará roubo?

S.:- Que não faltará roubo. Que é o homem que trabalha para que se coma.

Percebe-se que as condições da possessão e do sexo a ela atribuído variam de um lugar a outro. As cidades, os departamentos, ou inclusive povoados, eram chamados de países, por causa, principalmente, da unidade lingüístico-cultural que tinham. A cidade de Abomé, considerada berço dos cultos aos voduns, foi menos conservadora do que as outras cidades vizinhas: Aguna e Dowimè. Em Abomé, segundo o informante Salanon, existe o fato de que só as mulheres recebem em algum lugar de cultos, enquanto que em outro, "o vodun desce tanto na cabeça de homem quanto na de mulher". Já nas duas cidades referidas, é diferente. A tendência à modernização, ou à aceitação, encontra resistência, isto é, a sociedade é conservadora e, assim, "o vodun nunca desce na cabeça de um homem... nenhum vodun nesuxwe desce em cabeça de nenhum homem... os voduns que estão nesses países, descer na cabeça de homem, de jeito nenhum". As razões sociológicas do fato parecem bem claras: há uma "tolerância", ou uma abertura maior nas cidades maiores, o que falta nas menores.

[110] Provavelmente o informante esteja se referindo a Omolu, deus dos nagô e ketu. Fred Afalo (1996:160) afirma no seu glossário que "Molu" é uma das designações de Omulu (*sic*.).

O problema da propriedade se manifesta aqui também. Propriedade no sentido de domínio de uma região, ou cidade, por uma divindade. O país Aguna é o resultado de um sincretismo interétnico operado entre os povos vizinhos, que introduziram os cultos de seus respectivos países, tanto vencedores como derrotados. No caso do sistema de adivinhação denominado *Fa,* por exemplo, o informante Marcellin Agonzan[111] reporta que ele não era oriundo do Daomé, e que quando Dosu Agaja foi rei, informou-se que no país nagô havia alguma coisa chamada *Ifa.* "Foi ao país nagô. Trouxe Anagonu (gentes ou escravos do país nagô). Foi no tempo de Agaja que o *Fa* foi introduzido no Daomei. Agaja foi ao país de *Fa* porque na sua época não chovia, e quando queria fazer alguma coisa, não conseguia fazê-la. Foi assim que ele procurou o *Fa*" (Agonzan). Outros exemplos existem sobre o fenômeno, como por exemplo a introdução dos cultos praticados no reino de Danxomè, particularmente o dos *Tovodun* (deidades da água), por parte de Huanjèlè, mãe do rei Tegbessu. O culto em questão srcinou-se do país Maxi (Anignikin, *apud* Sogbossi: 1999:51). Ver também em Le Hérissé (1911:122-123) e Pierre Verger (1957:553).

O informante Salanon explica também algo importante sobre a razão da não possessão de um homem por um vodun. Se o homem é possuído, haverá roubos, porque justamente é este quem se ocupa da segurança da família, e também quem trabalha. Ocupar-se com assuntos religiosos seria uma espécie de aceitação do desemprego e, segundo a estrutura familiar dos países citados, o homem sem trabalho será tentado a roubar. Júlio Braga, (1995:70-71) explica que entre os habitantes de Ponta de Areia, na Bahia, é considerado chefe da casa aquele que traz o alimento básico, "aquele que bota a comida na mesa", e que quando a mulher é responsável por este encargo, o grupo doméstico se redefine em função da inversão de papéis que disto resulta. Voltando aos assuntos religiosos, cabe dizer que, para as mulheres, a religião é uma espécie de função com dedicação exclusiva, quando são eleitas pelo vodun.Têm que se consagrar às suas divindades. Assim, é perfeitamente lógico que, no caso do candomblé baiano, Woortmann (1987: 258) denomine este fato como "o núcleo do sistema de autoridade e de papéis rituais", como eu havia dito. Neste sentido, tanto na Bahia (Brasil) como no Benin, a "família-de-santo é matrifocal (Cf. Landes, 1967, Carneiro, 1948, Herskovits, 1957 e Lima [1977] 2003). Woortmann (*Idem*) sugere que, na Bahia, parece ter havido uma verdadeira tomada da organização do culto pelas mulheres. A divisão social do trabalho faz com que determinados papéis sejam atribuídos aos homens e outros, às

[111] Entrevista concedida em Abomei, no dia 18 de novembro de 1996.

mulheres[112]. Porém, uma confluência de papéis é possível, isto é, existem potencialidades para que o homem entre em transe. Roberte Hamayon, na parte dos meus comentários sobre diferenças de sexos e relação com o mundo *exterior* [grifo meu], constata que algumas questões emanam da situação tradicional das mulheres xamãs siberianas, que remetem à definição mesma do xamanismo. Ela parte da idéia de

que o xamanismo significava a possibilidade, para as almas humanas, de relação com os espíritos e constata que essa possiblidade não neutraliza a totalidade das diferenças entre humanos: nessas mulheres xamãs, o fato de ser xamã não apaga, não invalida o de ser mulher. Ainda tenta entender o fenômeno a partir de duas posições dentro do que ele chama de fatores sociológicos: a primeira: o xamanismo como faculdade humana aberta a homens e mulheres, e a conseqüente distância entre homens e mulheres da floresta siberiana implica que as diferenças de gênero entre humanos não se anulam pela freqüentação dos espíritos. É assim que as relações internas à sociedade primam sobre as que existem com as instâncias naturais (Hamayon, *op. cit.,* pp. 34-35). É, como veremos neste mesmo capítulo, o que acontece com as relações entre voduístas e voduns na República do Benin, onde todos, sem distinção de gênero, participam, em graus diversos, da freqüentação dos espíritos. A autora adota a segunda posição, decorrente da relação das sociedades para com o mundo, e sentencia: "É diretamente nas suas relações com as instâncias sobrenaturais que a distinção sexual é implicada, e que ela desempenha um papel intrínseco". Justifica a autora que esta posição depreende-se da relação com o mundo exposta anteriormente: para "tomar" no mundo da comida, é a comunidade humana que deve se fazer "marido" das instâncias que a animam (Hamayon, *Idem.*).

Voltando à questão da possessão masculina, apesar da divisão sócio-religiosa do trabalho, é justamente o que acontece em Abomé hoje em dia, o que me autoriza a dizer que apesar de este fato ocorrer, ainda há predominância numérica de mulheres. Woortmann resume o fato em dois aspectos: um objetivo (preponderância numérica de mulheres) e um subjetivo (definição ideológica dos papéis centrais como femininos). Sobre a possessão como ameaçador da masculinidade, esta também engendra polêmicas, e será discutida nas próximas linhas. O problema é o da dominância e tem a

ver, sem dúvida, com o sistema da organização familiar dos povos africanos. Algo

[112] Ruth Landes (1967:306-307) revela que idealmente a mãe é uma mulher madura, de caráter ascético, enfronhada nas tradições do cargo a que ascendeu após anos de serviço em postos inferiores da hierarquia do culto. Nota também que a sua evolução para um tipo de matriarca é não apenas singular nos tempos modernos, mas anacrônico no Brasil patriarcal: "contudo, as mulheres brasileiras controlam a vida das suas famílias nos limites do lar e exercem boa dose de autoridade, insuspeitada a um observador de fora; os brasileiros detêm a autoridade principalmente nos aspectos públicos da vida" (Landes, *Idem.).*

parecido acontece com o culto aos Eguns, onde a área mais importante é concedida ou dedicada aos homens. No caso do candomblé, tanto os pais como os filhos, apesar de passar por todos os rituais de iniciação, "são ideologicamente representados como homossexuais" (Woortmann, *op. cit.,* pp.261-262), pois segundo o autor, tornar-se "filho-de-santo" ou eventualmente "pai-de-santo") parece ser uma forma de legitimar culturalmente a homossexualidade, e também ao que parece, ser membro do núcleo central de posições rituais ou da estrutura de poder implica em ser mulher, real ou simbolicamente. (Cf. Landes, 1967, Birman, 1995, Prandi, 1991). A representação ideológica de que fala o autor emana da sua opinião de que o parentesco de santo é mais importante do que o de sangue. Mas o fato de os negros não conseguirem replicar no Brasil as linhagens africanas não implica necessariamente que a recriação das ditas linhagens venha sendo uma inversão da patrilinearidade do sistema tradicional yoruba para uma matrilinhagem na família de santo, porque essa matrilinhagem não se deve compreender no sentido da predominância de mulheres na família de santo, como afirmou Woortmann. Este diz que, pelo menos nas casas mais ortodoxas, não se inicia plenamente a indivíduos do sexo masculino, por isso "é apenas o lado feminino da família biológica que é incorporada à família 'de santo'"(*op. cit.,* p. 168). Não pode ser negado o fato da superposição do parentesco classificatório das casas-de-culto sobre o parentesco real. Costa Lima (2003: 174-185) fala do tabu do incesto na família de santo e aborda alguns de seus aspectos. A interdição de relações sexuais e de casamento entre os membros do candomblé da Bahia é da maior importância. O tabu no candomblé se configura, na sua opinião, em dois tipos de evitação sistemática e ambos se prendem à psicodinâmica do grupo: o casamento (relações de sexo entre pessoas iniciadas no santo e que possuem o mesmo orixá ou a mesma qualidade de orixá) e o contato sexual entre os filhos-de-santo do mesmo terreiro (filhos do pai ou da mãe do terreiro ou filhos do axé). No caso da relação incestuosa homossexual, observa que, no material da pesquisa que fez em terreiros de candomblé na Bahia, "entre os 34 pais das 136 entrevistas, 28 eram notoriamente - ou confessadamente - homossexuais" (*op. cit.,* p.183-184), e que "a tradição oral do povo de santo confirma essa predominância de homossexualismo entre os pais, mesmo quando essa condição psicoerótica não é claramente identificável. Conhecem-se pais de atitudes viris, comedidas, enérgicas; muitos pais de muitos filhos - vezes com várias mulheres - e que são sabidamente homossexuais. De um conhecido pai de quetu-angola (*sic*.), diz-se: 'F. não confirma um ogã que antes não passe pela cama'" (Lima, 2003:184). A pesquisa de Costa Lima foi levada mais adiante por Woortmann, apesar do yorubacentrismo deste. Afirma Woortmann que se trata da translação de uma

exogamia de clã a uma exogamia de santo, e tenta fazer uma conexão lógica – não convincente com certeza - entre "ewó" enquanto princípio de troca matrimonial, e "ebó" como alimento sacrificial. Numa fenomenologia simplificada dos tabus ou proibições sexuais, distingue fundamentalmente duas proibições: 1-. A "exogamia de santo" - duas pessoas que dão de comer ao mesmo orixá não podem se casar - é o princípio estrutural do clã enquanto categoria matrimonial, e se expressa através do termo "*ewó*', 'proibição'. 2-. Proibição de relações sexuais e matrimoniais entre duas pessoas que sacrificam (alimento ritual) ao mesmo santo são consideradas incestuosas. Observa que para alguns é mesmo incestuoso o casamento entre pessoas do mesmo grupo-de-culto, mesmo que tenham 'santos' diferentes[113].

Herskovits, já nos anos 30 do século XX, tinha observado uma espécie de radical predominância numérica de iniciados do sexo feminino, no Daomé. Ruth Landes (1967) observou com justeza que a organização central do candomblé é feminina, fato revelado na consciência coletiva da época, pois, a família de santo é matrifocal (Carneiro, 1948, Herskovits, 1957; Landes, 1967; Costa Lima, 1977; Ortiz, 1970; Cossard, 1970; Teixeira, 1986). A experiência de Birman revela que os que "recebem santo" entram, automaticamente, num mundo "feminizado", enquanto os participantes que não são possuídos ocupam o pólo masculino dos terreiros (Fry *in* Birman, p.vii). O gênero seria, pois, diferente do sexo biológico. É também a opinião de Ruth Landes. As teorias "normativas" de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Roger Bastide querem que o sexo na possessão se reduza ao biológico. A "ortodoxia" ioruba exigiria um transe feminino, isto é, o transe é considerado atributo exclusivo das mulheres; toda possessão masculina é negativa, considerada uma degenerescência , uma poluição, uma transgressão e uma violação das "normas africanas" do culto. Entendo que se trate de uma questão de níveis e escalas. O contexto também é determinante. Um exame atento dos comportamentos aos olhos de um africano, como é o meu caso, sugere que se estude com mais cautela um tema extremamente difícil, por uma serie de razões, que tentarei esclarecer no capítulo - ou parte dele- sobre transe e possessão. É mister lembrar que as condições de surgimento do transe entre as diversas culturas desde tempos remotos podem ser variadas. No caso africano, e particularmente beninense, a

[113] No dia 24 de março de 2002, em Abomey, Benin, na minha iniciação para Zomadonu, que é a primeira de uma série de iniciações, esta proibição era uma das exigências. Só fiquei nesta etapa, porque no momento interessava entrar nos conventos de voduns. O fato é que para que a proibição fosse respeitada, bastava ser do mesmo grupo de culto, independentemente do lugar de iniciação. Os voduns também não necessariamente têm que ser os mesmos. É bom frisar aqui que cada templo venera um só vodun.

minha postura é de franco relativismo. O conceito de transe em si já é polêmico. Admitamos que seja explicado, do ponto de vista da psiquiatria, como um estado especial de consciência, como uma manifestação desencadeada neurofisicamente (Alakija, 2003), um fenômeno psico-fisiológico, resultante da cisão entre mente e corpo, quer dizer, uma divisão, com uma linguagem determinada (Augras, 2003)[114].

Resta saber como e quando se produz o transe; qual o momento adequado para ele se produzir; qual é a duração média do transe; o que é o transe e o que é a possessão; se transe e possessão são a mesma coisa; o que é o estado da mediunidade. Não é fato negável dizer que o que se produz na religião vodun é a mediunidade masculina junto com a feminina desde o convento. O chamado transe, que já supõe uma agitação do corpo, é praticamente inexistente entre os homens no vodun, pelo menos segundo a consciência coletiva. O relativismo se justifica no sentido de que o transe é de fato atribuído tanto a homens quanto a mulheres, e que, como bem observou Herskovits, há uma preponderância numérica de mulheres, mas não há uma regra que proíba a possessão ou transe masculino na religião nacional do Benin (opinião sustentada por Birman: 1995:96, no caso do Brasil). No Brasil, e em outros países das Américas, como Cuba e Haiti, a situação é outra. Trata-se, como muito bem observou Peter Fry, de sociedades que reivindicam a modernidade. Isto justificaria a possessão masculina como resultado de uma postura feminina assumida pelo iniciado. O fato da diversidade foi muito bem reconhecido por Honorat Aguessy, numa entrevista em abril de 2002, onde o antropólogo beninense explica o fato pela assimilação de comportamentos da cultura ocidental nesses países. Aqui tampouco há regras de proibição do transe masculino, mas a leitura desta situação é diferente. O comportamento humano como herança mítica e a construção da identidade mencionados por Landes, Costa Lima, Fry, Teixeira, Marcondes de Moura, Goldman e Birman explicam suficientemente esta marca de modernidade. Tudo isso reforça também a hipótese de Hamayon, segundo a qual o alcance da aliança não é idêntico em todos os casos.

Voltando ao fato de o gênero não coincidir com o sexo biológico, Fry constata que os jovens rapazes que viram no santo adentram numa feminilidade que lhes confere o gênero de "adês", no caso particular dos terreiros pesquisados por Birman. Tenho a impressão de que os critérios emitidos por Landes subsistem ainda nesta afirmação,

[114] Estas definições foram recolhidas no Alaiandê Xirê, Semana Cultural de Herança Africana, VI Festival Internacional de Alabês, Xicarangomas e Runtós com o seminário: "Xangô na África e na Diáspora", de 27 a 31 de agosto de 2003, no Ilê Axé Opô Afonjá de Salvador, Bahia, Brasil. Jorge Alakija é um eminente psiquiatra baiano que participou da mesa-redonda sobre o polemicamente formulado tema: "Êxtase e transe como veículos do sagrado".

porque a feminilização não é automática em todo homem possuído por uma divindade. Parece que faz parte dos códigos implícitos - e assumidos - nos próprios terreiros, o fato de identificar qualquer jovem homem que vira no santo como um *adê*. A própria Birman expressa a ruptura com estes preconceitos quando afirma na página 96 do seu livro: "Há... identidades de gênero que não são de 'bichas', apesar de serem indivíduos do sexo masculino que 'viram no santo', da mesma forma como não há uma exclusividade de mulheres no campo da possessão". É uma situação parecida com o xamanismo, onde "...a partir de alguns casos isolados de xamãs *tchuktches* ou *inuit* (da Sibéria), travestis e homossexuais (ou bissexuais) descritos por Bogoras (1904), se pretendeu fazer da homossexualidade uma característica deste xamanismo, enquanto a grande maioria dos xamãs do nordeste siberiano é travestida (em graus diversos) e heterossexual" (Saladin d´Anglure *et. al.* 1998 (XXII, (2):68). Roberte Hamayon (*op. cit.,* pp.38-39), sobre a feminização da aliança, observa que fatos de *travestissements* rituais foram registrados em algumas sociedades xamãs. Ali, oficiantes masculinos vestem roupas propriamente femininos. Na área siberiana, acrescenta, os povos situados nas duas extremidades vestem roupas femininas para exercer a sua função (Bogoraz 1904-1910 para os *Tchuktches;* Basilov 1978, 1992 para os povos turcos islamizados da Ásia Central). Exemplos deste tipo também existem no vodun daomeano, beninense de hoje, onde vários comportamentos das divindades podem sugerir leituras diferentes do ponto de vista de quem os observa. Por exemplo, um Xèvioso incorporado numa mulher, comete atos libidinosos, dignos de um homem, a partir de uma dança a ele dedicada. Aos olhos do povo, isso não é mais do que um episódio mítico relatado simbolicamente pela cantiga e os gestos que ele combina para lograr o efeito desejado, que muitas vezes é entendido por toda pessoa conhecedora, nos mínimos detalhes, da mitologia. Em outras palavras, não importa o sexo da pessoa em transe, mas sim, o mito expressado através da dança ritual. Tampouco se cogita sobre a hipótese de uma identificação da pessoa com a divindade, no aspecto gênero. Vale ressaltar, para ser mais claro, que, do ponto de vista do gênero, a vida do santo ou deidade não tem a ver com a do adepto. É muito importante lembrar que as opiniões sobre o comportamento ritual são ainda confusas. No caso dos xamãs da área siberiana, já aludido, eles consideram que os espíritos dos xamãs masculinos os querem mulheres, isto é, querem que sejam mulheres, e que também adotam maneiras ou comportamentos e roupas femininas para os satisfazerem. Para Bogoraz, nesta conduta existe uma forma de homossexualidade. No caso do xamã *uzbekistanês* descrito por Basilov, ele é um bom marido, um bom pai de família e bom muçulmano; é para fins rituais que veste-se

de mulher (Hamayon, *Op. Cit.,* pp.38-39). É exatamente o que acontece no vodun beninense, onde o vodun sentado na cabeça de um homem travestido implica a obrigação deste de servir ao seu deus porque este exige que esteja nesta condição. O *travestissement* já é objeto de comentário nas lendas dos orixás e voduns. Foi assim que, entre as várias lendas sobre a história de Xangô, um Olocha conta a Lydia Cabrera (1954: 226 *pássim*)[115] que eram tantos os serviços que Oiá prestou a Xangô ao longo da sua vida transhumante durante a guerra que todos os santos lhe declararam. Assim conta o Olocha[116]:

"Uma das vezes que teve que se esconder dos seus contrários, porque se caía em suas mãos lhe cortavam a cabeça, queriam matá-lo de todos modos, metiu-se na casa de Oiá. Sitiaram a casa e não havia como escapar. Xangó vacilou naquele dia; então Oiá cortou-se as tranças e as colocou nele; o vestiu com a sua roupa, o enfeitou com suas prendas, seus colares, argolas e manilhas, e fez correr o rumor que ia dar um passeio. Xangó e Oiá tinham o mesmo corpo. Cheio como ela. Xangó saiu vestido de mulher caminhando igual a Oiá, altaneira como é, saudando com a cabeça, muito cerimoniosa e sem lhe falar a ninguém,-Oiá não é santa de rumbanzunga, é muito séria. Pelo cabelo longo, a roupa, os movimentos, ninguém suspeitou que não fosse a mesma Oiá Ayabbá (Ayagbá) em pessoa. Os inimigos de Xangó, muito respeitosos, acreditaram que era a Santa, lhe abriram passo e Changó pôde escapar. Quando já não havia perigo, saiu Oiá de verdade e eles diziam-se... mas, o quê é isto? Que Xangó escapou de nós com as tranças e o traje de Oiá". Esta lenda, interpretada de outra maneira, poderá servir de justificativa para a adaptação de um comportamento homossexual por parte de um adepto da santeria, como bem apontou Dianteill. Trata-se inegavelmente de um processo de identificação com o orixá ou vodun , o modelo básico de equiparação desta divindade com um santo do catolicismo, sendo Santa Bárbara, pela função: a soberania sobre o trovão. Erwan Dianteill (1997:23) explica que Xangó não sendo um orixá do sexo feminino, seu *travestissement* pode ser interpretado como um signo de homossexualidade. No candomblé brasileiro, a relação seria de ambivalência: o machado utilizado pela divindade remete à ambigüidade do comportamento sexual de Xangô: às vezes é homem, outras vezes é mulher. As diferentes versões adotadas pelas lendas mostram as riquezas dos mitos de srcem africana. O mito de Xangô foi narrado a Erwan Dianteill (*op. cit.,* p. 24) da seguinte forma, por um *santero* homossexual: "perseguido por Ogum, Xangô refugiou-se na

[115] O livro, na realidade, foi reproduzido por uma editora cubana que não se identificou, nem identificou o ano, para evitar problemas relacionados com o direito do autor.
[116] Tradução minha.

casa de Oiá-deidade da tempestade. Esta lhe deu seus vestidos para que escapasse enganando o seu inimigo. Mas quando Xangô passou travestido de mulher na frente de Ogum, este quis violá-la (estuprá-la). Porém, para não ser descoberto, Xangô pretendeu ter suas regras (estar menstruada). Eis como Ogum e Xangô tiveram uma relação homossexual, e como Xangô pôde escapar ao seu inimigo". Esta versão justifica miticamente a herança do comportamento do *santero* conforme a divindade para a qual está consagrado[117].

Hamayon (*idem*) se pergunta se os xamãs feminizados são ritualmente investidos pela sua comunidade ou se a sua atividade se distingue da dos outros xamãs, homens e mulheres. A outra pergunta é saber se, por outro lado, há uma simetria, isto é, nestas sociedades com homens travestidos, será que as mulheres xamãs também usam trajes masculinos? A mesma autora já tinha mencionado o caso dos Kham-Magar, do Nepal ocidental, descrito por A. de Sales, segundo o qual, o xamã iniciado é uma mulher, que veste uma calça, e se pergunta se isto quer dizer que ela se substitui ao homem. Eis duas perguntas que dão outra orientação ao meu tema. Lembro que é sob outro ponto de vista que Saladin d´Anglure tratou do travestismo no xamanismo *inuit*. Nesse caso específico, era possível para o autor falar de uma "identidade social de terceiro sexo" favorável à mediação xamânica, considerando os fatos de inversão de sexo social encontrados na sociedade global (Saladin d´Anglure, *apud.* Hamayon, *Op. Cit.,* p. 39). A ênfase sobre o campo social na sua integralidade, perpassa o quadro das relações instituídas para os espíritos de que se ocupou Hamayon. Sem dúvida, aqui estriba uma diferenciação indivíduo-sociedade pelo fato de que a disposição individual para a aliança cria uma espécie de identificação, tanto do gênero quanto do sexo, ou, melhor dito, uma identidade ou igualdade de ambos.

A identificação observada na historiografia dos estudos afro-americanos - Cuba, Haiti e Brasil - é entendida mais no sentido de duas vidas privadas - a do vodun ou orixá, e a do adepto - separadas que se fundem em uma só, onde acaba se destacando a divina, com uma única diferença com seu homólogo africano (no caso beninense): que a identidade do adepto americano na vida real é dissociada, no caso de que me ocupo. O sexo oposto assumido na possessão por uma divindade feminina, por exemplo, deixa de existir de alguma forma na vida cotidiana, na sociedade inclusiva entre os grupos de cultos pesquisados por Birman. No capítulo sobre dissociação ritual e dissociação sexual, Georges Lapassade (1997: 87-96) admite, pelo menos, a título de

[117] Estes exemplos são abundantes na mitologia. Segundo o Reverendo Padre Falcon (1970:53) e também Pierre Verger (2000:213 *Notes...*), Logun Ede tem uma característica particular: é macho durante seis meses, e fêmea durante os outros seis do ano.

hipótese, que o homossexualismo e a bissexualidade implicam uma dissociação da identidade, porque o sujeito quer ser, ao mesmo tempo, seu sexo e o outro; e que este desdobramento é mais particularmente evidente e espetacular com o travestismo. O seu objetivo, porém, é mostrar como os cultos de possessão e o papel de médium podem constituir espécies de refúgios, locais onde podem ser aceitos e, em alguma medida, legitimados, comportamentos que não encontrariam a mesma tolerância na vida social ordinária. Lapassade auxilia-se da observação de Bénédicte Brac de la Perrière, que diz o seguinte: "Apesar de a homossexualidade ser relativamente corrente e tolerada na Birmânia, ela é carregada de marginalidade. Alguns profissionais do culto a vivem como uma conseqüência da sua mediunidade, quiçá porque esta última lhes oferece o meio de assumir a sua personalidade, ou porque eles a aceitam para si de tal modo que, entrando neste meio onde é tão comum, aparece como normal". Neste contexto, "a homossexualidade está tão ligada à mediunidade na mente de certos profissionais, que suas respostas se correspondem com o que se podia esperar se as ditas respostas tivessem a ver com a sua personalidade, como se ser médium fosse para eles a mesma coisa do que ser invertido" (Brac de la Perrière *apud.* Lapassade: 1997:88).

O aspecto espetacular do desdobramento através da dança, do homossexualismo e da mediunidade foi visto por esse autor (Lapassade, *op. cit.,* p.88) como a manifestação da preocupação da aparência e da sedução, quando analisa o culto dos *naq* na Birmânia. Explica que, no dito país asiático, os médiuns são considerados artistas de espectáculo, e que algumas vocações mediúnicas começaram com vocações de dançarinos contrariados, os jovens que eram vítimas tendo a oportunidade de satisfazerem a sua paixão durante os cultos dos *naq.* Acrescenta que esses médiuns encontram na sua participação ao ritual a ocasião de gerar melhor a sua dissociação identitária num dispositivo que exige precisamente uma disposição particular à dissociação, porque está baseada na possessão (Lapassade, *idem.*). No texto que estou analisando, os adés são os que desempenham uma tal função, quer dizer, exercem na possessão um papel feminino, enquanto os ogãs e as equedes não o exercem, e desempenham assim uma função masculina. Woortmann (*op. cit.,* p. 275) observa que se alguns grupos de culto têm iniciados homens, não é entre estes que se recrutam os ogãs, e que a razão parece ser a de que, não obstante ser o iniciado homem, um 'filho de santo', ele é simbolicamente mulher – uma "iyawó" ou "vodunsi" (esposa do vodun) – enquanto que o ogã é, por definição, um homem. O papel simbólico na definição do gênero é importante, segundo Woortmann, porque sem dúvida, definirá, conforme já opinaram Landes e Birman, os pólos da possessão.

O conceito de "gênero" também foi objeto de análise. Segundo Peter Fry (*apud.* Birman, 1995:59-60), com efeito, a presença de homens e mulheres no candomblé, envolvendo acusações de "homossexualidade", tanto feminina quanto masculina (principalmente esta última), coloca imediatamente em questão aquilo que se fala quando se faz uma referência ao gênero; é o gênero que o pesquisador atribui, de acordo com seus critérios classificatórios? É o que a sociedade inclusiva elabora em termos da sua definição de gênero? É o código dominante na sociedade? Não poderá ser algum outro, minoritário? Patrícia Birman inspirar-se-á nas palavras de Bastide, que sugere que os pesquisadores voltem para estudos que lhes permitam captar a densidade das relações sociais: "em uma palavra, em vez de descrição de normas, símbolos, ritos etiquetados e classificados, ver agir homens vivos numa célula viva" (Bastide *apud.* Costa Lima, 1977:52, tomado de Birman, 1995:61).

3.2.2 Comportamento humano como herança mítica

Reginaldo Prandi (1991:141) enfatiza que os tipos orixá-pessoa contemplam uma variedade de virtudes e defeitos e que servem, no candomblé, para justificar as ações do filho. Afirma que o importante é que o orixá tem muito de humano, e que, ao contrário da hagiografia católica (o santo é sempre virtuoso e, se teve defeitos, os renegou no ato do arrependimento), a tradição oral e escrita do candomblé enfatiza, como constitutivo do orixá, tudo aquilo que dele fez um herói, um deus, um poderoso, não importa o quê. Numa entrevista realizada no dia 29 de dezembro de 1999, Dona Deni faz uma série de considerações sobre a relação orixá-adepto. Tomo a licença de reproduzir um fragmento dessa entrevista:

Deni.:- ... outro [povo], se ele nasce mulher, daqui a pouco ele bota calças, ele se veste numa calça. É homem. Ele é doido. Ele é doido.

Brice:- E se nasce homem? Também?

D.D.:- Se ele nasce homem, ele se veste numa saia. Sai todo se derretendo. Ele é doido. Esses são loucos. Cada um se transformando numa... pomba.

B.:- Nos terreiros eles fazem isso para imitar alguns voduns, dizem, dizem.

D.D.:- Que vodun é esse que estão imitando?

B.:- Tem uns que vestem assim, que têm maneira de fazer isso, entram num terreiro e imitam um vodun.

D.D.:- Como?

B.:- Por que o vodun é mulher e então ele quer ser mulher... e não sei o quê...

D.D.:- E o vodun mandou ele se transformar?... Numa mulher?

B.:- Não mandou ele, né? Mas são pessoas que entram nos terreiros e se justificam, assim.

D.D.:- O vodun... Então, ele é o quê? Que vodun é esse?
B.:- E então?

D.D.:- Se ele quer se manifestar num corpo do sexo feminino, por que ele procurou aquele homem? Por que ele não foi se manifestar numa mulher? E se ele é homem, por que o meu senhor, ele é do sexo masculino, mas ele sabe perfeitamente que eu sou mulher, por quê é que ele não pode transformar meu corpo que pertence a Deus? Como é que eu posso ser presa a essa transformação para ele passar por homem? Pelo contrário, que ele nem gosta...nem... meu cabelo está curto, porque cai, eu não tenho que cortar. E o vodun daqui nem gosta, nem permite que o meu cabelo seja cortado. Não tem que parecer a homem nenhum, não usa calça, tem que andar mesmo é de saia...

B.:- E o vodun sempre é homem?

D.D.:- Ele é. Ele sabe que quer um corpo de maravilha. Mas tem... O que quer dizer isso? Até agora, dentro dos estudos que tenho feito, ainda não cheguei a reconhecer essa cansapa. O vodun não reconhece esse jeito de ser. Vestindo uma saia para dizer que ele está com aquele vodun do sexo feminino, ele vai vestir uma saia. E para dizer que ele estava com ele, estava com um vodun masculino, ele vai vestir uma calça. Aí tem que se transformar numa.... Aí ele consertar a natureza ou destruir ela. Se for para destruir a natureza..., tem que consertá-la. O vodun é poeira. Por isso que eles não têm corpo.

B.:- Não têm corpo?

D.D.:- Eles nunca tiveram esse corpo para não sofrer essa impureza da matéria. Porque eles têm essas coisas para lhe dar e com a impureza da matéria. T´aí a impureza da matéria - errada não é.

B.:- Pecadora será?

D.D:- É, cometendo erro. E como é que um vodun que está lidando com uma maré, ele vai receber impureza do homem ou da mulher? Ele não pode. Por isso ele não tem corpo.

B.:- Não tem corpo?

D.D.:- Nunca teve! São partes criadas por Deus mas que o corpo dele é aquela a...água.

B.:- E quando estão se manifestando numa pessoa?

D.D.:- Para dar instrução de como lidar com aquilo, o que fazer nas horas necessárias. E quando o vodun desce para se manifestar e explicar para poder... Uma pessoa entrando em seu corpo. Você fica apavorado né?

Brice: Exato.

DD: Então eles falam como se uma criatura humana, e explicando como faz, o que deve fazer, o que deve fazer com a planta, o que deve fazer com os animais selvagens, e animais, esses domésticos, para que serve, as frutas, as árvores, as flores...

B.:- Até o vento, né?

D.D.:- Até o vento ele diz como lidar. Com essas coisas para que não haja perturbação nem destruição no corpo da gente. Agora me diga: esse vodun mesmo não pode nascer de ninguém?

B.:- Pode entrar no corpo de um homem?

D.D.:- É é.

B.:- E pode entrar no corpo de uma mulher. Agora , e se esse homem ou essa mulher imitar o sexo contrário, não?

D.D.:- Ele não pode.

Esse fragmento deve ser entendido como produto de discussão sobre uma etapa pré-possessão e outra, durante a mesma. Já no barracão, o gênero muitas vezes é definido, ou pelo menos, marcado. Uma mudança no vestuário já é a demonstração de uma mudança no gênero, segundo Deni. Quem nasce mulher, não pode vestir calças no terreiro, e quem nasce homem, não pode vestir saia. A importância, sublinhada por Maria Lina Leão Teixeira (1987:35), Goldman (1987:92-94), Prandi (1991: 141), do relacionamento entre uma sexualidade humana e uma sexualidade mítica não surte efeito aqui. A dita situação explica que as histórias dos orixás são utilizadas para explicar os papéis sexuais. Monique Augras (1983:208) informa que a importância do "sexo mítico" tem sido utilizada para explicar o grande número de homossexuais entre filhos e pais-de-santo; e que a presença de homossexuais efeminados é tão marcante, que certos autores chegam a considerá-la como fator estrutural do candomblé, como foi o caso de Ruth Landes. Acresenta sua argumentação dizendo o seguinte que parece-me substancial:

> **"Esse tipo de interpretação, no entanto, parece-nos expressar os valores do próprio observador, mais do que a realidade que descreve. O meio do candomblé parece ser bem mais tolerante do que a sociedade global, e os homossexuais não são tão nitidamente discriminados. O gosto pelos enfeites, a possibilidade de trajar as vestes das *Aiabá*, o prazer de dançar na frente de todos devem ter lá o seu peso na participação dos homossexuais efeminados. Do ponto de vista religioso, no entanto, o homossexualismo pode dificilmente ser atribuído ao gênero do dono da cabeça. Ouve-se dizer, é verdade, que certos tipos particularmente efusivos são filhos de Iansã, mas encontramos, entre os homossexuais, filhos de todos os orixás, e particularmente de um grande mulherengo como Xangô. Além do mais, tolerância não significa valorização. O fato de que os homossexuais não sejam discriminados, e que vários deles consigam fazer uma bela carreira nos candomblés do Rio de Janeiro, não nos deve levar à conclusão de que o homossexualismo tenha importante papel na religião nagô. O *status* ainda marginal das comunidades religiosa de srcem africana oferece guarida à marginalidade sexual. Em conclusão, a presença constante dos homossexuais parece essencialmente ligada a fatores sociológicos" (Augras, *idem.*).**

Já a possessão pelo vodun ou orixá é outra coisa. O vodun não manda o adepto se transformar numa mulher, se homem, e num homem, se mulher. O vodun, independentemente de seu sexo, "sabe perfeitamente" que o adepto pode ser homem ou mulher. O gênero físico ou biológico é bem marcado. O corpo do adepto pertence a Deus, e o vodun não tem autoridade para mudá-lo. Nem o próprio Deus, como diz outro trecho da entrevista. Mas parece que o assunto não foi explorado a fundo. Acontece, como vi com Dianteill, uma identificação do adepto com o vodun, o que faz com que se confundam suas histórias míticas. Voltarei ao assunto nas próximas linhas.

Um outro operador da distinção de gênero ou de identidades é a sociedade inclusiva, segundo Birman. A distinção faz-se no domínio da possessão entre o pólo masculino e o pólo feminino. No texto de Birman, os chamados *adês* e os *iaôs* do sexo feminino exercem a possessão (papel feminino), enquanto os *ogãs* e as *ekedis*

não o exercem, desempenhando, porém, um papel masculino. Arthur Ramos afirma que não há homossexualismo ritual ou religioso entre os negros do Brasil, o que o coloca na posição de defensor do culto dos negros baianos, frente ao radicalismo de Landes (1967:291) quanto à conclusão de que o candomblé, sendo um matriarcado, abriga homossexuais, e que nas casas de culto não-nagôs, os homens que desempenham o papel de sacerdotes se esforçam pela unidade com a figura de mãe-de-santo[118]. Concordo com os opositores de Landes (Bastide, Ramos, Herskovits) quando afirmam que não há nenhum papel feminino ocupado por homossexuais e sim um papel neutro, que tanto pode ser preenchido por homens, quanto por mulheres (*vide* in Birman, 1995:66-68). É justamente essa neutralidade que nos ajuda a compreender melhor o sistema religioso do candomblé. Como bem afirmaram os opositores da tese de Landes, existe uma série de potencialidades, com as quais tanto homens como mulheres podem se identificar.

3.3 Mudança de gênero e problema da ética.

O meu primeiro objetivo aqui é contrastar opiniões sobre o problema do gênero, do bem e do mal e da humanidade dentro do candomblé, a partir de entrevistas realizadas, em parte, por mim e em parte reproduzidas no livro de Reginaldo Prandi sobre os candomblés de São Paulo.

No seu capítulo sobre a moralidade e o preceito, Reginaldo Prandi (1991:142-154) reproduz algumas das falas de ialorixás e babalorixás entrevistados a respeito de noções religiosas do bem e do mal, de pecado, de comportamentos aceitos e proibidos, de conseqüências e sanções das ações na vida cotidiana, além do modo ideal de adepto dessa religião. No dito texto, pai Gabriel acredita que o candomblé não proíbe nada, a não ser que um esteja de obrigação. Pai Kajaidê afirma que tudo pode, e ao mesmo tempo nada pode. O lado humano do ser é o que mais importa, segundo o religioso. O pai Sambuquenã diz o seguinte: "Mas às vezes todos são humanos e precisam viver, não pode ser fechada a casa seja para quem for. Uma porta de candomblé não pode ser fechada a qualquer humanidade, não pode ser fechada a porta a qualquer pessoa desesperada, ou elas estejam precisando de misericórdia, não se pode fechar uma porta ou se negar uma misericórdia para ninguém.

"Numa casa de candomblé, na minha, não sei se vocês sabem, entra desde o bandido viciado a um homossexual, a uma mulher, a um deputado, a um delegado, e a

[118] Landes menciona um caso, o de João, muito provavelmente Joãozinho da Goméia, que mantém as antigas ligações ao mesmo tempo que as novas, isto é, ligações com a rua e com os adeptos dos cultos.

tudo e a todos, a porta da minha casa sempre foi aberta para Deus, o povo e o mundo, desde que respeitem. E o adé (homossexual), o candomblé aceita porque a sexualidade já veio de muito tempo passado, da idade de Olorum, de Oxalá e dos deuses. Desde aquela época tinha, não vou falar, precisaria ter, a vida já veio desde o começo do mundo e do tempo, por isso Oxalá já foi o que foi" (Prandi, 1991:143 e 147).

Mãe Regina não nega a obediência aos orixás, aos babalorixás, ou ialorixás, enfim à sua vida normal. O mais importante, para ela, é o respeito. Diz (Prandi, *op. cit.,* p.151): "Um filho-de-santo pode casar, o filho-de-santo pode ter determinado comportamento material, sexual, não implica, nós não proibimos; só pedimos, sim, o respeito.

Esses depoimentos, entre outros, evidenciam que o plano sobre o qual debatemos o problema ético, revela que o candomblé, segundo reconheceu Reginaldo Prandi (*op.cit.,* p. 153), "ao se refazer como religião 'para todos', não mais como religião do negro, não conta com um corpo ético próprio, e que sua autonomia em relação ao catolicismo se afasta dos códigos éticos dessa religião, aceitando que a conduta é problema não- religioso".

Deni Prata Jardim me concedeu uma entrevista sobre os papéis masculinos:

Brice:- Os homens só tocam. Não dançam, por quê?

D.D.:- Porque você não vê lá fora dança de homem? Aqui nós não adota (*sic*) isso.

B.:- Entram muitos homossexuais.

D.D.:- Não pode!

B.:- Não pode, né ? Mas é uma religião que aceita todo tipo de pessoa... E homossexuais, os terreiros aceitam.

D.D.:- Por quê ?

B.:- Porque é humano.

D.D.:- Por quê, por quê... Que eles estão dando esse incentivo para esses homens agir dessa maneira? Por que eles estão dando esse incentivo? Por que eles estão incentivando os homens a mudar de sexo? Eles estão contra ou a favor de Deus?

B.:- Deus é que quis.

D.D.:- Por quê Deus fez o sexo masculino e o feminino? Agora eles estão nessa aí, a incentivar esse povo a mudar, por quê? Qual é a condição? O quê que está progredindo nisso aí? Tem algum progresso? Isso não tem sentido. Como é que eles podem transformar um ser humano que já nasceu com sexo? Masculino e feminino?...

Eles estão se dedicando contra Deus. E aqui o vodun não admite que isso seja feito, por que eles não têm condição para fazer isso. Isto é uma grande mentira!!!

B.:- Não tem condição para fazer isso.

D.D.:- Eu fui num terreiro. E o homem até morreu. Não gostei.

B.:- Por quê?

D.D.:- Só são palavrões. E dos piores... Esse Manezinho dizia coisas horríveis. Manezinho se requebrando todinho. Não me deu a vontade de voltar lá.

B.:- Que coisa!

D.D.:- É que eu acho que isso não faz parte do vodun.

B.:- Isso já é fantasia. É coisa do outro mundo, né?

D.D.:- Esse é o nosso mundo aqui, que nós somos mesmo ordinários... He! He! Mas um vodun vir pra esse mesmo bandalice!!!

A postura da informante é completamente contrária à das autoridades religiosas entrevistadas em São Paulo, outro ponto focal do debate sobre o desenvolvimento e evolução das religiões de srcem africana no Brasil. Segundo Deni, aceitar homossexuais na religião é incentivar a mudança de sexo; não é incentivar o progresso. Está-se indo contra os princípios divinos, porque nem Deus, nem os voduns aceitam isso, estes últimos não tendo condição para mudar o sexo dos homens e mulheres[119].

O momento é propício agora para reproduzir um trecho da entrevista de 24 de março de 2002, em Abomé, para ver a reação dos informantes frente ao homossexualismo no candomblé e outras expressões religiosas de srcem africana no Novo Mundo.

B.:- Agora eu quero lhes dizer alguma coisa. É uma coisa que pode ser curiosa. Estou dizendo isso porque acontece freqüentemente lá. Pois a senhora Deni da Casa das Minas se irrita e se pergunta por que se pode estar venerando uma divindade e se comportar dessa maneira. Naqueles lugares onde o vodun desce na cabeça dos homens, tem homens adeptos de voduns que não gostam de mulheres. Têm relações sexuais entre eles, têm relações sexuais com homens, transam com homens.

[119] Segundo Patrícia Birman (1995:59), nem mesmo a mais intransigente mãe-de-santo negaria na defesa do candomblé a presença significativa desses personagens "desviantes": "nação dá muito disso", dizem todos. Acredito que não seja exatamente isso por duas razões: uma de resignação, por se acharem incapazes de mudar os valores éticos das pessoas suspeitas de práticas homossexuais, mas que defendem em nome de Deus e dos orixás e voduns, a incompatibilidade com a condição de adepto, segundo uma informante de São Luís do Maranhão; a outra, de hipocrisia por parte de membros, que não querem aceitar a acusação de que nos próprios terreiros deles existem estes tipos de seres humanos, como já mencionei no caso do Bogum.

Salanon[120] (gargalhando): E os homens transam [literalmente 'se deitam entre eles, dormem-se entre eles']. E são vodunsi?

B.:- É.

H.:- E o metem no ...[121]? Este é pois um negócio de....

Todos dão risadas.

B.:- É o que não se entende. Pois aquela senhora se irritou a ponto de...
S.:- E os homens transam entre si?

B.:- Os homens se deitam entre eles, e assim mesmo eles são vodunsi...

S.:- pois se você entrar em ereção você dirá ao outro que te dê o ...

(Risadas).

B.:- Pois, é.

S.:- Estão fazendo coisas ao invés, coisas no sentido contrário. A sua consciência (deles) não percebeu assim.

B.:- Argumentam que é assim como eles se revelam, assumem a sua sexualidade. E a senhora Deni diz que esta atitude é incompatível com a religião. E eles dizem que a evolução do mundo se faz acompanhar por mudanças nos seres. E que se deve transformar um pouco as coisas.

S.:- Não se pode fazer isso. Por que digo isso? Não se faz isso na casa de vodun. Isto é uma proibição. E quando estão fazendo isso, a razão do fato de que não há, não existe proibição para eles, é porque não cortejaram a mulher do outro. Entendeu?

B.:- Sim.

S.:- Pois não transaram com mulher alheia. Se a tua mulher for a casa do vodun, e acontece um adultério [pode-se entender também no sentido de estupro], quando estiver ela na tua casa, haverá brigas. Você perguntará de onde ela trouxe este problema, onde ela foi vítima. Quem fizer isso vai ter problemas... E esse homem ainda não viu como é que o homem briga com os punhos...

B.:- Mas esses adeptos, não é forçosamente dentro do templo que fazem isso. O fazem na rua, quer dizer nas suas próprias casas, ou lugares favoráveis para isso.

S.:- Com certeza. E não querem saber de nada com mulheres?

B.:- Sim.

S.:- Mas o homem, será que engravida?
B.:- Isso não é problema nenhum.

H.:- E eles não querem filhos?

[120] "Salanon" e "Hondan" serão identificados respectivamente através das siglas "S" e "H".
[121] Os pontos suspensivos são colocados para evitar o que poderia ser considerado um constrangimento, uma baixaria.

B.:- Não querem. E eles gostam disso e o fazem... Agora, digamos que neste país, o Benin, muitas pessoas me perguntam o quê é isso que não gostam de mulheres para formar uma família...Eu expliquei que como geralmente são discriminados, é assim que fazem também outras religiões. E que são só as casas de voduns que os aceitam. Estas dizem: Nós aceitamos todo tipo de gente. Pois, estas casas abrem as portas para eles, dizendo que os aceitam não importa o que eles são e o que eles fazem.

H.:- As casas de Sakpata? E de Xèvioso também!

B.:- E de outras deidades africanas também....

S.:- É como uma igreja lá também então...

B.:- ... Oxum.... Iemanjá (Yemoja).

S.:- É**.** Trata-se de voduns nagô. Anago vodun Sakpata também existe...

B.:- Pois é. Então a única religião que os aceita naquele país é a de srcem africana. Seja a católica, as evangélicas, testemunhas de Jeová...nenhuma destas os aceitam, ao que parece. Alguns dizem que eles são seres estranhos...Mas as casas de voduns os aceitam. Por que será assim?

S.:- A casa estão procurando pessoas, adeptos para continuar praticando a religião... Porque estes não têm filhos para estar "casando" com vodun[122]. Pois, quando viram estes malfeitores, os alojaram ali[123]. E disseram que podem receber os voduns...

B.:- Agora, se uma pessoa deste tipo vem aqui? O que é que vai acontecer?

S.:- Não pode ficar neste país. Não poderá entrar em nenhuma casa de vodun. Não vai conseguir entrar em nenhum convento de vodun aqui. Jamais!!! Se for se aproximar de alguém terá muitos problemas, muitas brigas...

B.:- Eu digo isso porque dentro de alguns dos brancos[124] que vêm aqui, inclusive iniciados, há algumas pessoas que tem este comportamento...

S.:- Que transam com homens?

B.:- Que transam com homens.

S.:- E vêm para cá?

B.:- Para cá mesmo, o Benin.

S.:- E eles estão passeando e nós não sabemos.

B.:- Correto! E os senhores não sabem...

.....

[122] Muitas vezes, os descendentes de praticantes, ou de pessoas que resolveram algum problema de saúde, são prometidos ao vodun ou escolhidos por ele, para serem iniciados.

[123] Tem mais o sentido de "os encarceraram", dando a idéia de que o convento é uma espécie de prisão.

[124] Não importa a composição étnica e racial dos estrangeiros. Bastava que houvesse só um branco entre eles para os qualificar de brancos, isto é, estrangeiros dos países de brancos (*Vide* em Braga, Carneiro da Cunha e Olinto sobre os brasileiros e descendentes no Golfo do Benin).

S.:- Não, não sabemos.

H.:- Nós vemos neles gentes corretas e importantes.

B.:- Pois quando nós os vemos, essas pessoas, fazemos de tudo para que se sintam em casa sem saber que eles têm esta atitude...

Este tema se completa com o seguinte trecho:

B.:- A senhora Deni de que eu falo, diz que todos os homossexuais (daquelas casas) não irão para a casa de Deus[125]. Diz ela que vão para o fogo[126].

S.:- Terão que ir efetivamente para o inferno.Todos. Porque Deus não deu a permissão para que eles fossem fazer isso. Deus não deu a permissão para que homem se deite com homem. Foi para evitar isso que ele criou na vida, um macho e uma fêmea, no mundo Deus criou um homem e uma mulher. Deus não é bobo, não é tonto. Quando ele fez o homem sentiu a necessidade de fazer a mulher para que se deitem um com o outro. Também não criou duas mulheres...

B.:- Pois, acontece a mesma coisa entre as mulheres... E são casadas. Uma é o homem e a outra é a mulher.

H.:- Será que mete o dedo, será que faz o jogo dos dedos?

B.:- Pois é...

S.:- Este é um pecado (*achè gbi gba wè, achè gbi gba*).

B.:- Lá dizem que não é nenhum pecado.

S.:- Não! É pecado, é pecado!... Então são unicamente mulheres. E se casam?

H.:- E elas não querem ter filhos?

S.:- Pois são duas mulheres. Se deitam e se masturbam[127].

H.:- Pois a outra (o marido) também vai fazer isso para ela. Mas se ela está fazendo isso para a outra, e a sua vagina, como é que fica?

S.:- E o dela?

B.:- A outra também pode fazer para ela também.

S.:- Isto fica sendo alguma coisa secreta entre elas. O que elas fazem lá[128], aqui ninguém saberá. Uma terceira pessoa não saberá. Só elas duas saberão como se faz.

H.:- Nesta vida se está se dizendo alguma coisa para você, por favor escute. Por que eu digo isso? O meu tio paterno, que se chama Zomai, foi para a guerra em 1921. Sobre isso que estamos dizendo agora, um homem deita com outro, ele falou. Que na

[125] O Paraíso se chama *Mawu Liji,* 'o caminho de Deus'.
[126] O inferno se chama *zomè*, 'dentro do fogo'.
[127] Literalmente em fon se diz "colocam o dedo uma em baixo da outra" (***ye nö d´alövi glwè nu yedè*).**
[128] Em fon diz-se literalmente "na beira do mar, da lagoa, do rio"

guerra, tem alguns lados onde certos homens deitam (transam) com outros. Que isso acontecia onde ele participou da guerra. Pois essa coisa é algo que já acontecia em tempos remotos. Desde 1921 que ele participou dessa guerra...

B.:- Desde que o ser humano nasceu, se comenta.

H.:- Agora nas mesmas prisões, para falar de muito perto daqui, quer dizer em nosso próprio país, os presos são separados das presas. As mulheres, quando querem transar com homens - porque as que já conheceram homens são numerosas -, vão para os fundos da casa, e os dois se encontram. E transam. Na ausência de homens, uma pode ficar agachada, e a outra coloca os dedos em baixo dela até que um líquido sai de debaixo da mulher agachada, e então já passa. Depois que ela se satisfaz, a outra mulher também fica agachadinha, e esta também introduz os seus dedos, até que esta também goze. Depois ambas tomam banho e se sentam nos seus lugares de antes.

B.:- Pois as mulheres também fazem isso?

H.:- Elas também fazem isso... Os homens também, pois os presos ficam com vontade de transar com mulheres. Neste caso de privação, um homem segura o pênis do outro, e vice-versa, e estarão amassando, estimulando até que ambos estejam com ereção. E assim, um coloca o pênis entre as coxas do outro e vai roçando até ejacular. Quando ejacula entre as coxas do outro ou no chão, o outro homem faz a mesma coisa para ele, ou seja, coloca entre as pernas do outro. E fazem isto aqui.

B.:- É mesmo?

S.:- Mas isto é uma emergência, uma urgência. Esta é coisa de prisão.

B.:- Lá também nas prisões acontece isso.

S.:- O que eu acabo de falar agora?

B.:- É. Isto da prisão. Também no exército.

H.:- No exército também? Ahan! Pois o que falei não foi mentira, certo?

B.:- Certíssimo... E não é só isso não. Nas próprias ruas, você acha homens travestidos. De mulher. E se injetam uma substância chamada silicone...Não têm nádegas grandes... E colocam isso. Se transformam...Sabe-se que quando a mulher caminha e quando se olha se sabe que... Quando a mulher caminha, sabe-se que é mulher.

H.:- ... Essa é uma mulher!!!

B.:- Mas estes quando caminham sabe-se que são homens travestidos....

A partir destas longas entrevistas percebe-se que, no caso dos informantes do Benin, há uma tentativa de justificar o comportamento homossexual, e, ao mesmo tempo, o foco da entrevista é alterado. Eu, como entrevistador, tive que participar, para

dar informações complementares sem as quais o grupo não teria uma resposta ou uma reação determinadas. O observador agora é observado e testado pelos observados, no caso, Hondan e Salanon. O diálogo está alimentado de perguntas-respostas por ambos os lados.

A proibição é que vodunsi não pode transar com outra pessoa do mesmo sexo. Nós já sabemos da proibição heterossexual dentro do candomblé[129], e naturalmente, dentro do vodun, esboçada em linhas anteriores. Na casa de vodun não se pode fazer isso. Pois os dois argumentos apontados por Salanon são: a proibição, que não existe para estes adeptos, e o fato de que evitaram cortejar a mulher alheia, o que é uma proibição sagrada e grave entre os povos da área *adja-fon*.[130] Costa Lima (2003:182-183) faz alusão ao relaxamento das sanções evocando a alusão de Radcliffe-Brown a Fortes sobre os Tallensi, e de Hulstaert, sobre os Nkunda, ambos povos africanos:

"Há uma tendência, na maioria das sociedades, de condenar as relações sexuais entre pessoas que são proibidas de contrair matrimônio. Mas existem numerosos casos em que um homem e uma mulher que não podem se casar podem manter um relacionamento temporário, sem que isso seja considerado a grave ofensa a que foi dado o nome de incesto e sem que estejam sujeitos a sanções legais ou religiosas. Entre os Tallensi do oeste da África, há mulheres com as quais os homens não podem se casar, mas podem manter relações sexuais sem que isso seja considerado incesto. Os Tallensi afirmam que 'cópula e casamento não são uma mesma coisa'. Do mesmo modo, entre os Nkundo do Congo Belga, há um certo termo (lonkana) que, designa relação sexual com mulheres com as quais o homem não pode se casar, mas que manter uma relação sexual não representa incesto: são mulheres que, por pertencerem a um clã (ou linhagem?) que tem laços consangüíneos com o dele não podem se casar".

[129] Uma das proibições na iniciação de um homem em Abomé, Benin, em qualquer grau que seja, é a de emitir gritos de prazer sexual durante uma relação com a parceira. Estimo que a condição de esposa de vodun se justifica também por esta proibição. A transgressão, na minha opinião, se traduziria por infidelidade. Mas também pode se traduzir metaforicamente - ou simbolicamente - como uma relação homossexual, porque emitir estes gritos é mais próprio da mulher do que do homem, e o único contexto em que um homem pode emitir um grito deste tipo é quando o adepto entre em transe, servindo, assim, o vodun. Outra hipótese que eu proponho é a de que o espiritual tem mais importância do que o carnal, e que não se pode transferir uma atitude espiritualmente sexual a uma realidade carnal. O compromisso com a divindade é de corpo e alma. O de um casamento é só carnal.

[130] Sem esquecer as sanções extremas adotadas por legislações radicais na Nigéria, por exemplo, onde a mulher adúltera pode morrer apedrejada, como foi informado nestes anos pela mídia internacional.

No contexto da entrevista a justificativa para não criar um conflito grande nos conventos é não cortejar a mulher alheia. Assim, a homossexualidade teria toda sua justificação, porque quem não provoca não recebe reação. Quem corteja a mulher alheia está sujeito a brigas. Se alguém não se interessa pela mulher alheia, não há risco de traição. Parece ser uma atitude compreensível, que chega ao seu auge quando o outro informante Hondan esclarece que a questão poderia ser entendida, colocando-se dois exemplos: a guerra e a prisão. As práticas homossexuais na guerra já existiam desde tempos remotos. Nas prisões beninenses, parecem expressar que o homossexualismo masculino é sem penetração. A informação não está clara. Acaba dizendo o Salanon que isso é uma emergência, uma urgência por falta de parceiros do outro sexo.

As leituras que os informantes e povo em geral fazem de visitantes e turistas estrangeiros é diferente das leituras modernas, onde as tendências homossexuais podem ser identificadas com mais facilidade nos países que se proclamam a modernidade. Os informantes confessam a sua ignorância neste tema. Segundo eles, este seria o principal aspecto que desqualificaria o acesso ao conventos voduns, o que nos coloca em outro plano da questão: a discriminação segundo a opção sexual. O problema da homossexualidade continua sendo tabu.

Outra preocupação dos entrevistados foi se a mulher que se relaciona com mulher, e o homem que também se relaciona com homem engravidam. "Deus não deu a permissão para que eles fossem fazer isso. Deus não deu a permissão para que homem se deite com homem. Foi para evitar isso que ele criou na vida, um macho e uma fêmea, no mundo Deus criou um homem e uma mulher. Deus não é bobo, não é tonto. Quando ele fez o homem sentiu a necessidade de fazer a mulher para que se deitem um com o outro. Também não criou duas mulheres..." O problema da geração ou descendência é de extrema importância na tradição cultural de um país africano como o Benin. O objetivo de qualquer relação sexual ou cópula tem a finalidade de ter um descendente. É um tema recorrente. Talvez se a relação homossexual desse como fruto o nascimento de uma criança, poder-se-ia buscar justificação para esse fato.

A questão do bem e do mal é encarada como uma questão de termos relativos. É a questão do pecado. Sobre esta questão, Raquel de Obaluaiê acha que "o candomblé é tão democrático, porque, por exemplo, a luta que existe agora, contra os homossexuais, e no candomblé eles não têm nenhum problema, eles não abusando, não passando dos limites, eles estão aos... eles vivem lá. Com toda a facilidade. Então eu acho que o bem

ou mal é muito... eu acho que dentro do candomblé o mal é você fazer uma... pra mim, dentro do candomblé, seria uma traição pra uma pessoa, aí sim, é o mal. Ou as coisas de quizila do santo, que você pode ou não pode fazer. Coisas que são quizila e que não são. Mas aí, ligado ao orixá. E não às pessoas. As pessoas no candomblé brigam, xingam, brincam, riem, normalmente... não tem esse..." (Prandi, *op. cit.,*pp. 143-144).

Pai João de Ogum (*Idem.)*: "Dentro do candomblé você precisa aprender a se defender, não é só você tentando fazer o bem para alguém que, no fundo, no fundo, sempre alguém lhe quer mal. Então você precisa ter uma defesa, digamos que alguém faça alguma coisa de mal a mim, eu vou retribuir fazendo o mal a eles, principalmente fazendo com que volte, ele que pegue o retorno. Porque eu acho que o meu orixá sabendo dessas condições, porque o meu santo não vai fazer mal a ele, ele vai ser... para fazer para mim, isso é... Então dentro do candomblé não existe 'eu vou fazer mal a fulano', então existe seitas especializadas em fazer isso."

Mãe Zefinha (Prandi, *op. cit.,* p. 144) não sabe se existe pecado. Porque ela acha que o orixá não tem a ver com isso. Sentencia: "O orixá não manda ninguém errar. O orixá bota no caminho certo; agora, aquele filho vai por onde ele quiser".

Mãe Neuza, de São Paulo (*vide* Prandi, *op.cit.,* p. 145) afirma: "Não existe pecado no candomblé. No candomblé não existe. Existe uma conduta que a gente procura seguir, que é a de não prejudicar, mas também não existe pecado, nem existe bem e mal. Eu faço o que você me pede, não eu especificamente, que eu tenho uma conduta um pouco diferente e eu já disse por que, mas dentro do candomblé o pai-de-santo faz aquilo que você pedir, tranqüilamente. Se você fala assim: 'Olha, meu pai Fulano de Tal, eu quero que você faça um trabalho para matar o José'. Aí ele vai lá no búzio, joga, bom, o santo dele é esse regido por esse, esse, esse, e traz isso, isso, isso... Eu faço. Ele faz." A continuação, o Pai Armando reforça estas palavras dizendo: "Sim, sim, para isso nós temos o jogo de búzios. Vou consultar o jogo. Se o orixá, o odu me autorizar, eu vou fazer com certeza..."

Essas são algumas das opiniões de mães e pais-de santo de São Paulo. Não são uniformes, pois variam de um para outro. Se, para alguém, o orixá não manda ninguém errar, para outro pode fazê-lo, e está prestes a executar a ordem. Tem um reconhecimento explícito de que o que você faz de mal pode ser bem para o outro e vice-versa. A conclusão do pai João de Ogum chama muita atenção primeiro porque se precisa defender dentro do candomblé. De *per se* está se considerando a religião como uma forma de magia, concepção totalmente moderna do candomblé, calcada nos filmes de terror norte-americanos. Outra declaração que chama atenção é a de que existem

seitas especializadas em fazer mal a alguém. É neste momento que a opinião do informante está mais clara.

Reproduzo um trecho da entrevista concedida a mim por Deni, em São Luís.

Brice.:- Se fala que religião de negro é bruxaria, que tudo isso de candomblé é bruxaria, e que faz mal às pessoas.

D.D.:- Ai, outro dia uma não gostou.
B.:- Quem?

D.D.:- Uma branca dessa... Não gostou, porque eu disse para ela... Que ela disse: "Por quê chamam as religiões africanas de bruxaria?" Eu digo: "porque elas são erradas"... Eu digo que bruxaria é coisa da Inglaterra. Eu disse: bruxaria é coisa dos ingleses. Eu digo: lá é que tem bruxos e bruxas. Que lá eles nem se envergonham. Já sai até na televisão as bruxas, os bruxos. Eu digo: você lá algum dia viu algum país da África praticar bruxaria? Não, bruxaria vem da Inglaterra. É a religião de aquele povo matute de lá, era bruxaria. Tinha bruxas de todo tipo. Eu digo: lá é que eles sabem que bruxaria é mágica, e eles lá sabem fazer estas mágicas de bruxaria. E como é que agora vieram perguntar pra nós? Eu digo: não, tem que ser, e lá tinha nem um negro. Eu digo: lá fora, nas histórias de bruxas, que elas não são negras. Não, não tem nenhuma bruxa negra. Tudo quanto é bruxa é branca! Aí, ela ficou me olhando. Eu digo: acontece que eles contam essas histórias nessas... só tem negros que não procuram também estudar um pouquinho para saber de onde vêm essas todas.

B.:- Aquela branca não gostou... Ela era brasileira?

D.D.:- Não, ela é estrangeira... Não, mas eu tinha que dizer...

B.:- Quando foi?
D.D.:- Há 4 dias.

B.:- 4 dias só?

D.D.:- É... Que toda hora anda. Essa semana, ela veio: duas alemães e uma daí do Uruguai. Toda hora chega... Mas eu digo: bruxaria é deles lá! Eu não conheço bruxaria. Eu só conheço, sim, através de livros que estudei, é de colégio.

A defesa da religião é clara, no sentido de contra-atacar quem a compara com a magia com a bruxaria. Deni não poupa os que a usam para fazer malvadezas. O diálogo continua com o seguinte tom:

D.D.: Orixá querendo um copo de cerveja, de champanhe... Safadeza!!! Por quê usar o nome do vodun para beber? Quem toma cachaça é o caboclo da mata, que a bebida deles é essa. Aqui nada, naada. A roupa do meu senhor, eu não uso. Uso quando ele aparecer, quando ele quiser. A nossa religião tem crimes. Esses são crimes. Que isso

vai levar até o conhecimento da polícia. Porque são crimes que as pessoas cometem em nome dos voduns, dos caboclos da mata, dos orixás. Se você não é uma vodunsi, melhor para você.

B.:- Não é a religião que é crime?

D.D.:- Não!!! Não!!! Não , é eles que são os criminosos, que aliás não é só na nossa religião. É geral. As religiões em geral, o povo, a humanidade, usando a religião e se beneficiando com esses crimes vagabundos...

Lidar com vodunsi é uma coisa bem séria. Lidar com povo em geral é sério; não é brincadeira não. Você não pode pegar qualquer remédio e botar na cabeça dos outros, ... e dizer que você é o quê? Você não é na...ada... Você tem que consultar o vodun para ele lhe esclarecer que aquele é aquela pessoa, que é que você quer fazer. Agora você não sabe consultar o vodun e pensa que o vodun é jogo de búzios. O búzio não vai apresentar nada. O que representa é dinheiro, na era antiga... dinheiro!!!.

B.:- Akwè.

D.D.:- Akwè . Um! Um! Era. Era antiga; búzio era isso. É pro vodun; é isso que ele apresenta. Não fala coisa nenhuma.

B.:- Búzios para quê, nesses locais?

D.D.:- Jogo. Para adivinhar a vida das pessoas. O búzio que fala. Lá não é o vodun que fala. É o búzio que fala.

B.:- E aqui é o vodun.

DD: Mas como é que o búzio vai dizer quem é você. Será que...

B.:- Aqui não se joga búzio?

D.D.:- Se aqui se joga búzio, está se jogando dinheiro.

B.:- Se aí estão jogando búzio, estão jogando dinheiro, e estão buscando lucro? Não é? Será isso?

D.D.:- E isso aí que eles fazem...Aí começam a dizer a vida da pessoa... Que o búzio falou não sei o que, que o búzio disse não sei o que, que o búzio fez não sei o que....Venha dinheiro. Naquele jogo é cento, não sei quanto, duzentos, quinhentos...; que aqui não é jogo de dinheiro nenhum.

B.:- Acontecem tantas coisas nestes terreiros, né?

D.D.:- Não se joga.... (Entrevista do dia 20/12/1999).

Sem dúvida, vislumbra-se aqui um jogo de palavras, tanto no sentido próprio quanto no figurado, isto é, no sentido metafórico. O búzio já foi referência de moeda

nas transações financeiras . O historiador beninense Félix Iroko (1992:70-72)[131] informa que os cauris pertencem à grande família das conchas marinhas cujo nome científico é *cypraea*; e que as duas variedades mais utilizadas como signos monetários na África Negra em geral, e mais particularmente na Costa dos Escravos durante o período do tráfico negreiro, foram as *cypraea moneta* e a *cypraea annulus.* É o vodun que, na lógica da informante, tem que esclarecer o quê é que se deve fazer, e não o búzio. Assevera corretamente que o que representa o búzio na era antiga era dinheiro, e que se na Casa das Minas se jogasse búzio, estar-se-ia jogando dinheiro. O jogo de búzios na realidade é uma transposição do sistema de adivinhação do Ifá africano. A substituição parece ser a estratégia usada para conseguir os mesmos efeitos da prática em terras americanas. Júlio Braga (1988:33 *pássim*) observa que a prática divinatória com o Opelê-Ifá exige recorrência permanente à memória coletiva de onde se extrai o conteúdo necessário de realimentação, como o que se encontra implícito nas diversas histórias e contos ligados à cultura africana. Acrescenta que tem se verificado a reinterpretação dessas histórias ao nível da cultura nacional, quando isso era possível, devido a dois elementos principais: a impraticabilidade desse processo de revigoramento em termos de Brasil, e o não-fomento do processo pela cultura brasileira. Admite o autor que essas dificuldades tenham favorecido o esquecimento da maior parte das histórias ligadas à adivinhação pelo Opelê-Ifá, dificultando a ação dos babalaôs e tornando-os ineficazes aos olhos dos membros dos candomblés que já dispunham de um sistema divinatório simplificado, porém mais operacional, que é o jogo de búzios (Braga, *op. cit.,* pp. 33-34).

Outros temas de interesse são o puro e o impuro, a ética, a transformação e o racismo.

Brice:- Ahan!!! E estão dizendo que estão criando outras religiões, umas religiões novas la no Rio e em São Paulo, no sudeste, e no sul do país.

D.D.:- Quem informou eles dessa religiões?

B.:- Que tudo tem que se transformar, que há candomblé moderno lá, que o candomblé tradicional é muito conservador, que se autoproclama puro... Que o candomblé daqui no nordeste se diz puro...

D.D.:- Agora vou lhe dizer: puro no mundo, não tem nada.

B.:- Só Jesús?

[131] A tese de Doutorado de Estado de Letras e Ciências Humanas defendida na Universidade de Sorbonne, em 1987, trata dos cauris na África Ocidental dos séculos X a XX.

D.D.:- O mundo não tem nada puro. Porque se o mundo tivesse tudo puro, não precisava de orientação de vodun nenhum, de orixá nenhum... Porque tudo era puro, por que a orientação dele... Ah!... Aqui tá se necessitando de nada pra dar orientação... porque lá não tem nada puro, não vamos saber lidar com nada. Ninguém, ninguém sabe lidar com a água, ninguém sabe lidar com nada. O que nós sabemos é destruir. E é justamente o que eles estão fazendo com a religião. É destruir isto.

B.:- Destruir... Não é construir... Por que estão dizendo que estão construindo o mundo?

D.D.:- Estão destruindo. Transformando aquela religião em meio de vida. Quem disse para eles que é de viver a custa da religião?... E esses voduns podem vir ensinar à pessoa a trabalhar, a viver. Mas eles mostram de que forma ele vai ganhar o pão. Da terra, eles mostram como ele lida com esta terra para poder tirar dela o pão dele de cada dia. Quem é o agricultor, eles mostram como é que ele lida com a terra pra dar produtos, quem é um pedreiro mostra com que terra ele pode fazer um tijolo, aonde tem uma pedra que ele pode tirar pra fazer uma casa...; e isso é uma outra coisa: qual é a madeira que serve, isso todo são trabalhos que não é do homem, do vodun. Eles mostram pra ele, pra que serve aquela madeira, e ele vai lá pra... quando é que ele pode cortar ela, pra fazer uma... uma porta, uma janela, tudo em fim que ele precisar, até um... um carvão, uma coisa, tudo. Isso são trabalhos dos voduns que vai destruindo o homem.

B.:- O homem abrir um terreiro?

D.D.:- Agora o homem produzindo uma religião é outra coisa... Ela, é ali no agrupamento de... seres distribuidos, a gente capta aquilo e tudo distribui. Aquele pensamento entre as outras pessoas, mas você vê mesmo, se reunia, se agrupava pá pensar que se fulano tem que ser... ele é ontem uma mulher, a mulher vira homem. Aquele aí tem que sonhar que o outro tem que matar, que eles mesmos estão nessa hein, e aonde tiraram essas religiões?

B.:- E o vodun não instrói para se transformar numa mulher, num homem?

D.D.:- Mas ninguém pode fazer isso. Essa parte aí é um Dom que Deus não deu para eles. O que Deus entregou na mão deles está conservado. Agora esses aí, Deus não entregou. Para eles modificar a humanidade. Deus não deu autorização pra eles modificar. Deu instruções pra eles conservar.

B.:- Muito importante.

D.D.: É um médio pra você conservar o corpo, crescer e conservar o corpo. Mas pra modificar aquele corpo?

B.:- Não.

D.D:- Isso ninguém faz. Ninguém; ninguém pode.

B.:- e então essa coisa de puro e impuro? Que aqui no nordeste, os religiosos dizem que os candomblés, as religiões afro-brasileiras, dizem que conservam a religião no estado mais puro.

DD: Mas é... mas eu vou lhe dizer:

B.:- Sim.

D.D.:- Aqui no nordeste não é dizer, é fazer. Dizer não é fazer. Aqui por exemplo, a ..aqui, nesta casa- pelo menos até hoje está ainda a religião como aqueles negros fizeram nossos antepassados. Agora, qual é a necessidade que nós temos de mudar para onde, mudar pra que, pra onde? [132]

B.:- Pra onde? Uma religião que herdaram dos antepassados?

D.D.:- E que foi... sabemos nós através delas que eles conseguiram vencer o mal. Surgiu e são vivas, um grande mal. Um grande mal que poderia se arrastar e ficar pior, eles através dessas religiões deles, eles conseguiram se agrupar e formar, e pedir instrução.

B.:- Esses eram?

D.D.:- Os africanos. Ir formando...

B.:- Se reunindo em famílias.

D.D.:- Se reunindo e...e chamando os guias, e um guia a través dessas instruções deles, eles conseguiram se adaptar a esta terra, a viver nela, e se libertar do mal, que estava se arrastando, que aquelas escravas dão mostram ...Eles se livraram daquilo. E agora, nós vamos mudar isso pra quê? Não a menos de se acabar com esse preconceito, esses anos acabar com ele porque ele está destruindo as nossas raízes, as nossas famílias. Você vai numa cadeia, que tem mais filhos de negros do que... quer dizer... escutar destruindo a nossa família. Então nós temos que conservar e procurar buscar nesses voduns um meio pra acabar com o preconceito racial.

---

[132] Gaiacu Luiza Franquelina da Rocha de Cachoeira me conta o seguinte: "Todo mundo tem o seu vodun. Mas os voduns hoje, eles não fazem o que eles faziam antigamente. Hoje, Uma iyawó vai pintar unha, ela pinta, puxa o cabelo. Uma pessoa de Azonsu, de Oxalá, de Iemanjá, de tarde ela está fazendo tudo isso para de noite dançar; eu acho isso errado.
-Brice: - Errado isso? Ahan?
- G.L.:- O santo fora disso está tendo seus triques. E como não quero que aqui ogan ande de bermuda, não tem que ir ao fundo da roça para subir numa árvore. Aqui não fica de bermuda, moço.

B.:- E é isso que as casas tradicionais do Nordeste estão fazendo.

D.D.:- Lutando pá acabar com estes preconceitos.

B.:- Esse racismo tão forte que tem aqui.

D.D.:- Muito forte, que está acabando com o nosso país. Este racismo está acabando com o nosso país. Porque é um país que tem uma grande população negra...

B.:- Que não se reconhece às vezes.
D.D.:- É é...

B.:- Tem pessoas que não reconhecem isso.

D.D.:- É, mas tem ... negra, e essa população precisa sim de ser instruída a trabalhar em benefício da nossa sociedade. E não vai ser tratada como está sendo. Fora do colégio, fora da universidade, fora disso que isto é um prejuízo nacional. Isso é um prejuízo nacio... então esse preconceito é necessário de se destruir. Agora: colocando-se lá, naquele pedestal, dando força a este preconceito é o que a maioria está fazendo. Vá a um terreiro que é um elo de "sós": só dança doutor e branco. Só dança doutora branca, lá nesses terreiros pr´ai tudo. É pá ser cozinheira, lavadeira, faxineira... pode isso? Que terreiro é esse?, que lugar é esse? Aonde? Não se valoriza o ser humano.

B.:- Tem que ser valorizado hein? Tem que ser valorizado.

D.D.: E se você for uma preta assim como eu, comentar algum assunto da religião, eles dizem que é doida...

B.:- Ahã!

D.D.:- Só falam besteira...é doida!

B.:- Que coisa! Tudo isso para camuflar essa distância, esse distanciamento que estão tendo com os negros, né, ... para camuflar... É isso sim, é verdade, em meu país se diz que quando as pessoas estão falando a verdade, as outras pessoas acham que eles estão falando mentiras...

Vários foram os assuntos abordados no trecho. A questão da pureza não foi encarada como eu tinha pensado. Não se deve avaliar as religiões em termos de pureza ou não pureza. Têm que ser julgados segundo a atitude que têm os seus praticantes, que é destruí-las, convertê-las em meio de vida, de lucro. A religião e o corpo devem ser conservados e não transformados. O vodun será o meio para lutar contra o racismo e, talvez, acabar com ele. Esta atitude da informante lembra um pouco a Revolução Haitiana que se iniciou a partir de um ritual vodun. Os autores intelectuais foram, entre outros, Toussaint Louverture, Henri Pétion e Jean Jacques Dessalines. Pois, o vodun foi a arma decisiva nessa luta de Independência. Vários autores exaltaram o sentimento

patriótico e de ação afirmativa do haitiano mediante o vodun; entre eles, Jean Price-Mars, Jean Jacques Roumain e Louis Mars.

Este estudo não pretende explorar exaustivamente todos os aspectos que pode nos sugerir a questão do gênero. Espero que sirva de ponto de partida para outras pesquisas. Pois, só tem a ambição de ser uma aproximação à questão do gênero dentro do candomblé brasileiro, com ênfase no Jêje. Passemos agora ao capítulo sobre transe e possessão, muito vinculado com o presente tema.

CAPÍTULO IV O TRANSE E A POSSESSÃO

O presente capítulo encontra-se muito ligado ao anterior.Terei como objetivo inicial definir o transe. O transe é um elemento fundamental nas religiões africanas e seus equivalentes no Novo Mundo. No Benin, afirma-se que sem transe não há vodun. A palavra vem do latim *transire*, 'fato de passar'. Apresenta uma dupla dimensão desde a Idade Média: uma dimensão psicológica, ligada aos "estados ditos terminais" (Near Death Experience); e uma dimensão coletiva, isto é, social, das crenças religiosas e dos ritos vinculados à morte e à sobrevivência da alma após a morte (Lapassade, 1990:3-7). O tema do transe tem sido abordado em distintos pontos de vista que vão desde a psicologia, passando pela psicanálise, pela psicofisiologia, pela sociologia e etnologia, até a etnomusicologia. Vários estudos foram realizados sobre o transe e a possessão espiritual. A dimensão coletiva é a que mais me interessa no momento. Georges Lapassade será a grande inspiração deste capítulo por uma razão principal: foi quem sistematizou melhor os estudos de transe no contexto afro-brasileiro, além da sua bagagem categorial teórica que traz para a análise de casos concretos de transe e possessão. Lapassade (*op. cit.,* p.5) define os ritos de possessão como cerimônias religiosas durante as quais os adeptos, em estado de transe encarnam entidades sobrenaturais, e sentencia que práticas divinatórias estão geralmente associadas assim como iniciações e práticas terapêuticas. Para Pierre Verger (*apud.* Lapassade, *op. cit.,* p.12), a iniciação não comporta forçosamente a revelação de um degredo, mas cria essencialmente no noviço, uma segunda personalidade, um desdobramento místico "inconsciente". Esta personalidade secundária estaria gravada "na cabeça" do noviço, como conseqüência de um "estado de embotamento" que, na iniciação ao culto africano do vodun - uma das fontes do candomblé brasileiro -, se dá pela ação de ervas medicinais cujo uso "é a parte mais secreta do ritual"[133]. É o transe no contexto

[133] A ação de ervas medicinais na iniciação, no transe e na definição do gênero, isto é, a mudança de sexo, tem sido apontada por vários pesquisadores, entre eles, Gisèle Binon Cossard (1970), iniciada pelo polêmico pai-de-santo Joãozinho da Goméia, que atesta que os noviços do candomblé são drogados. Patrícia Birman (1995: 84-85) constrói o seu argumento a partir da suspeita generalizada de que existem "feitiços poderosos, poderes de certas ervas, atividades rituais secretas que poderiam incidir sobre a masculinidade dos homens", que os pais-de-santo podem "mudar o sexo" das pessoas, o que causaria um medo, por parte dos homens, de uma perda de masculinidade ao ingressarem num terreiro; daí o receio de "raspar o santo". Ainda argumenta a autora que a *folha de catioba* tem como característica o fato de possuir "dois sexos", ou seja, uma androginia vegetal (Pessoa de Barros *apud.* Birman, *op. cit.*, p.85). "Suspeita-se que alguns pais-de-santo colocariam por debaixo da esteira onde dormem os filhos-de-santo em iniciação uma *folha de catioba virada ao contrário.* O que faria da iniciação um ritual ainda mais amplo nos seus poderes. Além de "fixar" o santo na 'cabeça' do neófito, daria a esse simultaneamente

brasileiro que me interessa. Verger observa que desde algum tempo, o transe conservou uma dupla acepção, que lhe faz designar os estados ditos "secundários" que têm por sua vez uma dimensão psicológica e uma dimensão social. Depois, através de um diálogo, poderei explorar outros casos de transe, para melhor entender este fenômeno. Uma coisa é clara: os cultos de possessão inscrevem-se num contexto religioso que descansa num sistema dualista onde corpo e espírito (alma) são duas entidades diferentes, o que é a concepção universal de qualquer religião.

4.1 Algumas definições do transe

Para Gilbert Rouget (1990:39), a palavra "transe" é um estado de consciência que tem dois componentes: um psico-fisiológico e outro cultural. Hoje, uma antropologia psicológica renovada se esforça por estudar o transe, levando em conta, ao mesmo tempo, a definição psicológica dos Estados Modificados de Consciência (EMC) e os aportes da etnologia. A representante desta postura é Érika Bourguignon (1976:40) que também prioriza o aspecto cultural e fala de "estados alterados religiosos de consciência". A consciência modificada caracteriza-se por uma mudança qualitativa da consciência ordinária, da percepção do espaço e do tempo, da imagem do corpo e da identidade pessoal. Esta mudança supõe uma ruptura, produzida por uma indução no termo do qual o sujeito entra num "estado secundário". Esta noção tem-se desenvolvido num contexto de contra-cultura e de "revolução psicodélica". Situa-se na encruzilhada das pesquisas sobre a hipnose, as drogas psicodélicas e as técnicas de mediação (Lapassade *apud.* Lapassade, *op. cit.,* p.5). É uma escola "behavioral" (comportamental) americana que postula que "a possessão oferece papéis alternativos, que satisfazem algumas necessidades individuais, e que o fazem assim, procurando o álibi consistente em que o comportamento é aquele dos espíritos e não dos seres humanos em si" (Bourguignon, *apud.* Nicolau, 1997:25). E assim, Bourguignon adere ao critério da interpretação do jogo de papéis da possessão, no qual os envolvidos comportam-se como atores, e, que mudando de papéis, guardam o equilíbrio entre necessidades pessoais e expectativas sociais (Nicolau, *idem.*)[134]. Raymond Firth (*in* Beattie &

---

uma outra característica fundamental, uma nova condição de gênero. A iniciação parece, assim, permitir que as pessoas 'virem no santo' e também 'virem bichas' ".

[134] Ver também em Michel Leiris (1989) sobre os etíopes de Gondar. O autor utiliza tanto a palavra "transe" quanto "crise". Segundo Leiris, a dança é o procedimento clássico de provocação do transe. Rouget (1990:88-90) considera que há uma relação estreita entre música e transe, nascida da dinâmica da cerimônia de possessão. Interrogar-se sobre as relações da música e da possessão, acrescenta Rouget (*idem.*), é se perguntar, em definitivo, qual é o papel da música na preparação do transe, na entrada em

Middleton, 1969:IX) já alertou que os antropólogos sociais expressaram o seu interesse nos problemas da personalidade múltipla dos seres vivos. Distingue o autor entre o fenômeno da mediunidade espiritual e o da possessão espiritual[135]. Explica bem que em ambos, as ações de uma pessoa estariam ditadas por uma entidade extra-humana que teria entrado no seu corpo ou, de outra maneira, o teria afetado. Ambos tipos de fenômenos, segundo o autor, podem às vezes ser vistos como instâncias de personalidade múltipla, isto é, o indivíduo em questão assume outra identidade, refere-se ao seu ser normal como 'seu', e diferencia esta nova identidade de maneira sincera, e claramente, da sua personalidade quotidiana. Mas na possessão espiritual, este comportamento não necessariamente leva nenhuma mensagem particular a outras pessoas. É primeiramente visto como sua expressão corporal de manifestação espiritual.

Na mediunidade espiritual, a ênfase está na comunicação. A entidade extra-humana não está meramente expressando-se, mas é vista como tendo algo a dizer a uma audiência. Isto implica que o comportamento verbal e não verbal de uma pessoa, que, possuída por um espírito, age como um médium, deve ser mais altamente controlada do que aquele de uma pessoa simplesmente possuída (Firth, *op. cit.,* p. X). O seu pensamento fica ainda mais claro quando Firth (1968:296 e 308) explica que "Por possessão entendo os fenômenos de comportamento pessoal anormal que são interpretados por outros membros da sociedade como evidência de que o espírito está controlando as ações da pessoa e provavelmente habitando o seu corpo. Defino como mediunidade a utilização de tal comportamento por membros da sociedade como meio de comunicação com o que eles entendem ser entidades no mundo espiritual". Controle social, fenômeno coletivo, aceitação social, são algumas das expressões usadas.

Luc de Heusch (1971) é um dos expoentes do caráter sociológico da possessão. É justamente este o caminho que percorreram os diversos autores, embora as terminologias usadas por eles foram também as mais variadas. Entre outras posso

---

transe, no cuidado do transe e na saída do transe, tudo isso em função do estágio no qual está o adepto na sua carreira de possuído e do momento da cerimônia, pois, há uma tripla dinâmica: a do transe, da vida do adepto e do desenvolvimento da cerimônia.

Leiris (1995:9) chama a possessão no vodun haitiano, de "um dos aspectos mais fascinantes" e de "espécie de teatro vivido". Tanto ele quanto Métraux (1995), têm reservas a propósito da sinceridade ou autenticidade do estado de transe, e concordam em que a possessão espiritual tem um aspecto teatral. Aqui não me proponho a discutir esta afirmação. Mas é digno de se notar que, algumas vezes, tenho ouvido falar tanto no Brasil quanto em Cuba, por parte de autoridades religiosas, de transe fingido em um ou outro terreiro, para desacreditá-los. Também, dentro do mesmo terreiro, como presenciei em Cuba, uma autoridade religiosa arará explodiu de raiva depois de um bom tempo de toque, reclamando da "passividade dos adeptos que deveriam entrar em transe em um momento determinado". Algo assim como: "ninguém vai entrar em transe né? Nenhum vodun vem né?".

[135] Os dois termos no srcinal são, respectivamente, "spirit mediumship" e "spirit possession" que podem ser traduzidos também por "mediunidade" e "possessão". Na bibliografia em outras línguas como o francês, o espanhol e o português, são estas as que mais encontramos.

distinguir: transe, êxtase, possessão, mediunidade e xamanismo. Lewis (1971 *apud.* Rouget, 1990:68) considera que, contrariamente às opiniões de M. Eliade e de Luc de Heusch, a distinção entre xamanismo e possessão não é sustentável, porque segundo ele, xamanismo e possessão por um "espírito" se apresentam regularmente juntos. Luc de Heusch (1971:228-230) insistiu na natureza sociológica da possessão e criticou as teorias funcionalistas que descrevem a religião como um instrumento de controle social. Acrescenta que tanto a possessão quanto o xamanismo são técnicas corporais semelhantes ou comparáveis, sendo o xamanismo uma elevação do homem aos deuses, uma técnica e uma metafísica ascensional, enquanto que a possessão é uma descida dos deuses e uma encarnação.

O xamanismo, como muito bem sentenciou Sergio Ferretti (1996:217), pode ser exemplificado nas sessões de cura ou pajelança, de srcem ameríndia, comuns em muitos terreiros de tambor de Mina do Maranhão, e nas quais apenas o líder do grupo entra em estado de transe. Não vou entrar em detalhes sobre a polêmica engendrada entre os pesquisadores do tema, nem fazer uma espécie de fenomenologia da possessão espiritual. Também não quero discutir os diferentes pontos de vista sobre a questão. Quero só frisar que o tema é bastante complicado devido à sua inserção num campo que não domino, o campo da psicologia e da psicanálise, principalmente. O objetivo traçado neste capítulo é ver como se manifesta o transe nas diversas áreas pesquisadas: a Casa das Minas de São Luís do Maranhão, o Bogum do Engenho Velho da Federação, em Salvador, a Roça do Ventura e o Hunkpamè Ayonu Huntölöji, ambos em Cachoeira, no Recôncavo Baiano. Há muito tempo, viajantes, exploradores e missionários têm observado transes em países longínquos. Alguns etnólogos leram as suas obras e os revezaram, a partir do final do século XIX, sobretudo no contexto da etnografia das "religiões tribais". Tylor (1871) é um representante típico deste interesse novo pelo transe. Porém, a etnografia religiosa, naquele momento, interessava-se muito mais às crenças e às instituições do que aos estados dos que aderem a elas. Foram os médicos praticantes da etnologia, sem fazer dela o seu trabalho principal, que tentaram, primeiramente, estabelecer a relação entre a psicologia e a etnologia, estudando o transe em contextos rituais (Lapassade, 1990:6).

Relacionado com os cultos chamados afro-brasileiros, posso argüir que foi desde Nina Rodrigues que os estudos sobre o transe de possessão começaram. Este autor (Rodrigues, 1935) e Alfred Métraux também (1995:108-109) afirmam que os estados de possessão no candomblé não são mais do que estados de sonambulismo provocado, com desdobramento ou substituição de personalidade, como igual aconteceria com os "fatos

de mediunidade na África" provocados por hipnose. O autor utilizava os trabalhos de Pierre Janet sobre o sonambulismo hipnótico. Ainda na linha bio-psicológica, Arthur Ramos (1988) concebe o transe como um fenômeno muito complexo baseado numa série de estados mórbidos psicológicos. Já Herskovits, antropólogo norte-americano e culturalista, na sua análise sobre o transe entre os negros na África e na América, o

considera como um reflexo condicionado com dissociação (deslocamento) de personalidade. A reação é em resposta às interpretações anteriores do transe que concebiam o fenômeno como um estado psicopatológico relacionado com a histeria ou com outras manifestações neuróticas. Segundo ele (Herskovits, 1941 e 1948), o transe é um comportamento culturalmente determinado por aprendizagem e disciplina. O transe é, portanto, um fenômeno socialmente induzido, e é objeto também da antropologia cultural, disciplina, como muito bem diz ele, que tem muitos pontos em comum com a sociologia. Os antropólogos culturalistas, na intenção de defender e de promover o respeito da diferença, contribuíram depois com orientação as pesquisas concernentes aos transes em direção aos estudos dos fatores culturais que contribuem à sua produção. Assim, provavelmente porque as semelhanças desses comportamentos com a histeria atrapalhavam, eles foram conduzidos a rechaçar todo o que, depois dos trabalhos sobre a hipnose, visava introduzir uma dimensão psicológica no estudo do transe. Um corte nefasto para a pesquisa instalou-se, pois, entre as duas abordagens desses estados: a dos psicólogos, por uma parte, e as dos etnólogos, pela outra (Lapassade, 1990:6). No seu capítulo intitulado "A estrutura do êxtase", Roger Bastide (1978:199-234) explica que o objetivo do seu estudo é o ritual-imitação, um ritual-experiência-vivida, pois, afirma, é

este que nos permitirá mais facilmente penetrar no próprio mundo dos deuses. Sem dúvida, Bastide utiliza "êxtase" e "transe" como sinônimos, embora não o diga. Mas em outro livro já utiliza a palavra "transe" (Bastide, 1972). Assim, encontra algum remédio, ou, melhor dito, insurge-se, contra os estudos anteriores sobre o transe nas religiões chamadas afro-brasileiras que se ocuparam em ligar os fenômenos a outros conhecidos de caráter patológico, como a histeria, a auto-sugestão, o hipnotismo, e classificam os transes nos quadros comuns da psiquiatria. Bastide considera o êxtase como um momento determinado do ritual, ou, antes, sendo ritual mesmo. Procura demonstrar, por

exemplo, que na possessão por Ogum (*sic.*), a "veemência da crise não é fenômeno patológico; segue o modelo mítico, pois, Ogum é uma divindade impetuosa. Assim sendo, é a sociedade que impõe a seus 'filhos' estas manifestações... Quando a violência surge, não é nunca devido a uma ruptura do ritual... O transe religioso está regulado segundo modelos míticos; não passa de repetição dos mitos." (Bastide, *op. cit.,* p. 201).

Pois, a intervenção da sociedade é fundamental para pressionar o indivíduo. Eduardo (1948) e Ribeiro (1952) também assumiram essa postura sobre o transe que tem uma natureza socialmente adaptativa. France Schott-Billmann (1977:8) faz um inventário dos estados de possessão e distingue sete aspectos. O último deles é o grau de mitologização do ser que se encarna. O dito ser, segundo ela, pode ser uma figura divina ou mítica como de todo o grupo social ou uma "criação" pessoal capaz ou não de ser aceito pelo consenso. Esse grau de mitologização corresponde, pois, ao caráter social ou individual da possessão. Os seis aspectos anteriores são estabelecidos sobre a base de preconceitos da autora, segundo os quais alguns estados aparecem como crises - usa essa palavra ao longo de deu trabalho - de possessão ou de epilepsia. Os ditos aspectos adquirem, aos olhos da autora, uma dimensão patológica, diretamente ligada aos elementos como o aspecto paroxístico, as manifestações corporais, a consciência do sujeito, a sensibilidade, a memória do que foi cumprido durante a crise e o grau de substituição do eu por uma outra pessoa. É com relação ao grupo que o estado é decretado patológico ou não, segundo o reconhecimento ou não da entidade que habita o sujeito, isto é, segundo a correspondência ou não do comportamento do possuído a uma codificação social. A sociedade exige, na sua maioria, algumas atitudes e também conhece algumas situações objetivas que fazem com que o indivíduo construa ritualmente a sua pessoa, conferindo-lhe alguma identidade. Mais de um autor falaram sobre esse aspecto (Verger, 1957, 1992; Prandi, 1991, 1996:23-49; Lépine, 1978:13, 1981:13-31; Goldman, 1987:87-119; Fry, 1982; Birman, 1995; Trindade, 1979:7-8; Leão Teixeira, 1987: 34-51). Marcio Goldman (1987:94), por exemplo, critica a postura biologizante ou psicologizante do transe, e diz que adotá-la é esquecer uma das mais básicas "regras do método sociológico" que assegura que os fatos sociais processam-se num plano que lhes é específico e devem ser estudados neste nível de autonomia. Postura absolutamente estruturalista que leva à hipótese de que para entender de modo completo a articulação do transe e do culto com a sociedade brasileira é estritamente necessário analisar em primeiro lugar as estruturas do transe e do culto. É dentro da mesma linha estruturalista que trabalha um dos autores mais importantes dos estudos sobre o transe e a possessão em nossos dias: Gilbert Rouget. A influência de Piaget nele faz-se sentir com o uso da expressão "descentração comparatista" que permite extrair estruturas, isto é, os diferentes sistemas onde opera o transe. Estabelece Rouget uma tipologia do transe a partir de influências de Lévi-Strauss, a lingüística estrutural, e combinou com os seus estudos sobre o sistema fonológico da língua *fon* do Benin. As definições parecem ainda confusas, e parece que Rouget as torna mais claras. Para o

autor (1990:30-31), a possessão é uma forma de transe, pois, é graças a Lévi-Strauss que Rouget (*Idem.*) fez uma "série hierarquizada de oposições primeiro entre transe e êxtase, e entre transe e crise, e também, no interior do transe, entre xamanismo e possessão, possessão cultivada e possessão reprovada, transe identificatório e transe comunial, transe emocional e transe excitativo, transe induzido e transe conduzido". No caso da distinção entre êxtase e transe, a primeira, segundo Rouget (1990: 47-55) está ligada muitas vezes a uma privação sensorial – silêncio, jejum, obscuridade, enquanto que o segundo está sempre ligado a um superestímulo sensorial mais ou menos marcado – barulhos, música, odores, agitação -. Schott-Billman (1977:16) em nota afirma que há uma confusão freqüente entre possessão e êxtase. E que lhe parece necessário precisar que, no êxtase, os espíritos permanecem exteriores ao sujeito, e que não se encarnam. O êxtase, de acordo com a autora, não é um fenômeno de possessão, mas um transe, e alerta que nem todos os transes são possessões. O quadro proposto por Rouget parece-me ainda mais completo. Faz as oposições seguintes (Rouget, *idem.*):

Êxtase	**Transe**
Imobilidade	movimento
Silêncio	barulho
Solidão	sociedade
Sem crise	com crise
Privação sensorial	superestímulo sensorial
Recordação (lembrança)	amnésia
Alucinação	não alucinação.

O problema deste capítulo ainda não está nessa diferenciação. Não pretendo explorar a fundo o quadro mencionado. O objetivo será de seguir a linha de estudo de um certo número de autores sobre a questão. Entre eles, principalmente, o mesmo Rouget e Schott-Billman, que afirma (Schott-Billman, 1977:3) que "a possessão apresenta exteriormente dois caracteres simultâneos: uma suspensão momentânea da vida consciente do sujeito, e paralelamente a manifestação de uma nova personalidade, diferente da sua personalidade habitual; pode-se dizer que o sujeito é despossuído da sua pessoa, ao mesmo tempo que possuído por outra. O seu organismo parece invadido por outro, governado por uma arma estrangeira, entrada no seu corpo e o substituindo no lugar da alma do sujeito normal". Daí uma série de características novas, uma série de metamorfoses animam a nova personalidade que, desde então é

uma divindade, pois tem a cara "mascarada" e "perdeu os traços do trabalho quotidiano, o estigma da vida de todos os dias, com suas preocupações e suas misérias" (Schott-Billman, *idem.*). É assim que são percebidos traços particulares como a forma de andar, uma voz particular, alguns gestos codificados ou estereotipados, a expressão facial diferente, a língua ritual, entre outras características. Dependendo da característica da metamorfose, a divindade também pode conversar, pode ser invocada, implorada, pode ficar alegre ou pode-se zangar ou ser caprichoso. Tem preferências por alguns tipos de bebidas[136], cigarros, charutos, segundo a religião. Aliás, outra característica é que independentemente de seu sexo, as divindades podem encarnar em homens ou mulheres, e vestir seus atributos específicos como chapéu, cigarros, garrafas, espadas, entre outros (ver em Monfouga-Nicolas *apud* Schott-Billman, *idem.*; Métraux, 1995:110; Althabe *apud.* Schott-Billman, *idem.*). O problema da consciência do sujeito depois do transe também merece ser destacado. Em outras palavras, o despossuído – possuído, quando volta a ser desposuído, não teria nenhuma lembrança dos acontecimentos ocorridos durante o transe, pois, a memória "evolui paralelamente à consciência e a sensibilidade. O sujeito não se lembra de sua 'crise' de possessão quando retoma consciência" (Schott-Billman, *op. cit.,* p. 8). Os autores, de uma maneira ou outra, coincidem em que o sujeito em transe expressa uma identidade ou um conjunto caracterial - pelo menos Althabe (1969) o afirma nesses termos, no seu estudo sobre o culto Tromba de Madagascar -. Reginaldo Prandi (1996:13) explica com mais ênfase que "os espíritos de caboclos e pretos-velhos manifestam-se nos corpos dos iniciados durante as cerimônias de transe para dançar e sobretudo orientar e curar aqueles que procuram por ajuda religiosa para a solução de seus males". Jocélio Teles dos Santos (1992:7) resume que na literatura afro-brasileira, a presença do caboclo é objeto de dois tipos de interpretações: ou como o resultado de um processo sincrético afro-ameríndio (opinião de Ramos, Valente e Carneiro), ou como uma variante do candomblé jêje-nagô ao qual seriam incorporados elementos indígenas (opinião de Querino e Braga). O sincretismo afro-ameríndio seria, segundo algumas pessoas, diferente do afro-católico, pelo fato deste ocorrer através de uma relação de dominação cultural, opinião não aceita pelo autor que considera que a existência tanto dos deuses

[136] Deni Prata Jardim reprova o fato de que vodun ou orixá beba. Diz: "Aqui quem dança é o vodun, não a vodunsi. É o vodun... Se o vodun se manifestar em seja quem for, ele dança, mas se ele não tiver vodun nenhum, ele mete um tosque [uma cachaça] e vem dançar ali na *guma.* Ele bebe uma cachaça na rua e vem dançar aqui? Tem vodunsi sentadas que não dançam aqui... Só dançam na hora. Cachaça é orixá? Tosque é orixá? Não pode ser" (20/12/1999). Em outra entrevista sentencia: "Orixá querendo um copo de cerveja bem gelada, de champanhe bem gelado... Safadeza!!! Quem toma cachaça é o caboclo da mata, que a bebida dele é essa. Aqui, nada, nada" (24/01/2003).

quanto dos santos, fazem parte do campo das representações coletivas de um determinado grupo, e que diversas operações simbólicas devem estar em jogo simultaneamente (Santos, *idem.*). Na Bahia, é a expressão "paralelismo religioso" que foi consagrada, isto é, praticantes das religiões católicas e africanas conviveriam com as duas religiões nos seus devidos espaços, sem misturá-las. A expressão, aparentemente, inspira-se no 'princípio de corte ou ruptura' que, segundo Lépine (1978:7), "divide o universo em quatro compartimentos: o mundo dos deuses, o mundo dos homens, o mundo dos mortos e o da natureza, e que permite assim compreender a 'duplicidade', a facilidade com a qual o africano passa, sem sentir-se interiormente dividido, do universo religioso tradicional para o universo ocidental que se justapõem sem conflito em sua mente". Esse princípio, segundo a autora (Lépine, *op. cit.,*p. 6) renova a concepção do sincretismo, visto que as concepções da etapa pré-bastidiana eram marcadas pelas noções de justaposição e fusão. A segunda interpretação, que considera o candomblé de caboclo como uma variante, às vezes chamada de deturpação, da estrutura jêje-nagô, já é motivo de polêmicas violentas relacionadas com o etnocentrismo nagô e a valorização da África, das relações entre intelectuais e adeptos do candomblé, da presença de homens e do homossexualismo no candomblé. Surgiu, pois, o conceito de "pureza nagô" entre cujas marcas fundamentais de diferença reside, segundo a mãe-de-santo Bilina de Laranjeiras, Sergipe, o "rito de agregação ao grupo, o 'batismo', que, em oposição ao 'feitorio de santo' do Toré, constituiria uma característica básica do Nagô. No 'batismo', a demonstração da pureza da África se faz, sobretudo, a partir da ausência da negação de certos traços: reclusão da iniciada, raspagem de cabeça e derramamento de sangue dos animais sobre ela, traços que, no seu entender, não teriam srcem africana, mas resultariam de invenções trazidas da Bahia e aceitas pelos torés locais. Assinalemos que todos esses traços integram o 'feitorio de santo' que, invariavelmente, tem sido apresentado pelos estudiosos do Candomblé da Bahia como sinal da ortodoxia africana dos terreiros nagôs mais puros e tradicionais (Dantas, 1988:145-146; 2002:94-103). Cita os casos de Nina Rodrigues, Edison Carneiro e Roger Bastide. "*Vovó Nagô e Papai Branco*" é um livro polêmico, desmistificador e iconoclasta, afirma Peter Fry no prefácio ao livro de Dantas. Agier (199-?:137-138) além de apreciar o livro de Dantas, afirma que não deixa de ser polêmico porque, segundo a antropóloga brasileira, que segue a influência de Fredrik Barth sobre a diferença entre cultura e etnicidade a partir da qual a cultura e os símbolos culturais são usados para construir limites entre grupos étnicos, há uma diversidade ritual e às vezes contradições paralelas entre o que é chamado culto "Nagô" em diferentes contextos regionais no Brasil. Ordep Serra

(1995:44-159) critica violentamente a tese de Dantas de que "a pureza nagô, assim como a etnicidade, seria uma categoria nativa utilizada pelos terreiros para demarcar suas diferenças e expressar suas rivalidades" acentuadas quando "as diferentes formas religiosas se organizam como agências num mercado concorrencial de bens simbólicos", revelando que a autora parece acreditar nestes propósitos, e que a análise de Dantas lhe parece falha quando ela "focaliza a interação entre estudiosos e pesquisados, abordando as influências recíprocas e sua cooperação na montagem de uma ideologia" (Trindade Serra, *op. cit.,* p. 45).

Voltando aos caboclos, Teles dos Santos (*Op.cit.,* p. 120) fala de "mensagens" denominadas de *sotaques*, e que são as "formas que cada caboclo tem de expressar sua autoridade e independência, e que encontra uma similaridade nos cânticos dos repentistas nordestinos. As mensagens do *sotaque* são transmitidas sem rodeios, pois 'caboclo é muito direto, não tem meias palavras'". Nos terreiros de candomblé e de tambor de mina estudados no Brasil não observei nenhum comportamento parecido. Curiosamente em Cuba, na santeria, seja de srcem fon, seja de srcem yoruba, observam-se essas atitudes, pois os voduns e orixás também dão conselhos, fazem previsões, receitam e propõem outras alternativas de cura. Nesse caso, as ações são terapêuticas. No caso dos *ararás* de Cuba (lembro que é uma espécie de Jêje cubano), os informantes me revelaram que no país não havia mais *bokönо*, equivalente fon dos *babalawós*. Estimo que houve uma translação de função e o seu preenchimento pelos voduns e orixás. O Ifá, para alguns pesquisadores, é um simples sistema de adivinhação enquanto que para outros é uma divindade. Nesse último caso, pode se pensar que a ausência de *bokönо* entre os cubanos *ararás* fez-se realidade através da divindade Ifá que coexistiria com a própria divindade yoruba - muitas vezes é um Oxum – que visita. Cabe também a possibilidade de afirmar que a divindade que se manifesta poderia ser um Lègba ou Exu, porque essa é justamente a que preside a adivinhação, e que tem fortes ligações com Ifá. Ainda tenho francas reservas a propósito desse assunto. É bem possível que, no caso cubano, tenha havido uma interação de divindades do panteão índio com as divindades africanas, como aconteceu no Brasil. Outra hipótese que sugiro é a de que, com a escassez ou quase inexistência de *babalawós* no Brasil[137], a função de

[137] Lorand Matory (1999:79-80) menciona os casos de Martiniano Eliseu do Bomfim, nascido em 16 de outubro de 1859 e de Felisberto Sowzer que, como muitos outros retornados brasileiros a Lagos, na Nigéria, anglicizou o seu nome português, Souza. Carneiro afirma que Felisberto fala fluentemente inglês e Yoruba. No caso do Martiniano, já tivemos conhecimento dele desde a etnografia de Ruth Landes. Em 1875, o seu pai o mandou a Lagos para estudar. Permaneceu ali durante onze anos. Durante todo esse tempo, ele visitou só uma vez os seus parentes na Bahia, e seu pai o visitou também uma vez. Em Lagos, Martiniano estudou na Faji School, uma escola presbiteriana, onde todos os seus professores eram

adivinho, de pai do segredo, passou a ser atribuída às divindades de srcem africana no Brasil. Certamente houve uma transculturação entre deuses índios e africanos, mas, segundo Teles dos Santos (1992: 2), "...ao discurso da africanidade desses terreiros deve ser associado uma 'dissimulação da presença dos Caboclos no intuito de marcar sua 'pureza', 'tradição' etc. O interessante é assinalar que o Caboclo encontrou 'lugar' no panteão, mas que nem sempre fica aparente, porque além do sistema cosmológico, há também o sistema sociológico em que cada terreiro tem que delimitar seu campo, enfatizando suas 'diferenças'". Essa afirmação, por mais que os terreiros chamados "puros" ou "tradicionais" queiram desmentir a existência de sincretismos inter-religiosos, leva necessariamente à de Jean Pierre Vernant (*apud.* Santos, 1992:1) segundo a qual "um panteão nos parece precisamente mostrar que no funcionamento mental, diferenciação e associação constituem os dois aspectos solidários de uma mesma atividade classificatória". Pelo menos de maneira formal. Já dei o exemplo do terreiro do Alaketu como templo que venera caboclos. Bernardo (2003:115) conta: "Mãe Olga, entre os 10 e 11 anos, também teve problemas com os olhos; ficaria cega se não tivesse havido a intervenção divina, que lhe propôs uma troca. Deveria receber e celebrar o caboclo Jundiara com uma missa católica e muitas frutas e, em troca, ficaria com a 'vidência' e continuaria a ver com seus próprios olhos através da intervenção do caboclo Jundiara".

Voltando ao problema das diferenças de sistemas (cosmológico e sociológico), Teles dos Santos alega ainda que "essa 'teia ideológica' fez com que o Caboclo fosse alijado da análise dos candomblés, e privilegiado nas análises da Umbanda, pois essa foi desde os primórdios mais permissiva de influências externas". Segundo informações do próprio autor, o culto ao Caboclo nos candomblés baianos data da segunda metade do século XIX, anterior, pois, à formação da Umbanda. E assim conclui que "o chamado candomblé de caboclo foi a matriz inspiradora da Umbanda tanto pelo amálgama de influências 'indígenas', católicas e kardecistas quanto pelo grau de nacionalismo que se nota na existência do Caboclo" (Santos, *idem.*). Acontece, então, o que afirma Teles dos Santos (*Op. cit.,* p.64) nas linhas seguintes, com relação aos caboclos no Brasil: "Quando alguma dessas entidades 'desce', seu relacionamento com o público presente acontece de forma verbal. Nota-se de imediato que o caboclo, ou quem esteja

---

Africanos Anglófonos. Apesar de nunca ter viajado dentro do país, bebeu profundamente da literatura lagosiana emergente sobre a religião tradicional yoruba e empreendeu a sua iniciação como babalawó, ou adivinho de Ifá, em Lagos, entre 1875 e 1886. Segundo Edison Carneiro, Martiniano não era só fluente em yoruba, mas também visitou a Inglaterra e ensinou inglês a negros financeiramente confortáveis na Bahia (Carneiro, 1986 (1948]; L. Turner, 1942; Frazier, 1942; Braga, 1995:37-55 *apud* Matory, *idem.*).

'respondendo' como caboclo, logo após a incorporação, começa a entoar cânticos sem esperar pelo ogã, pai ou mãe pequena do terreiro, como ocorre geralmente nas festas dos orixás. Além de cantar, todas essas entidades podem conversar claramente com as pessoas provocando-as à vista geral na forma da pergunta 'como vai, seu moço (a)?'".

Um aspecto digno de ser comentado é o fato de que a nova personalidade nem sempre tem a ver com a personalidade anterior, a despossuída. Todos os tipos de pessoas podem encarnar em todos os tipos que não tenham necessariamente o mesmo comportamento. O problema da relação do adepto com o orixá, vodun, ou também encantado, ressurge com tendências em ver o problema da identidade nos candomblés baianos como estritamente mítico, e ao mesmo tempo, restringido à existência dos orixás, isto é, à sua personalidade (Verger, 1957; Bastide, 1978: 200-201; Lépine,1978:4-9, 1981:11-32; Augras, 1998:141-142, 1995: 93-94)[138]. Monique Augras (*idem.*) fala de "tipologia intuitiva" se referindo à descrição de características de comportamento bem marcantes de cada orixá. O necessário embasamento psicológico para o estado de santo ficaria assentado, e expressaria um encontro através de um processo de identificação com o orixá. Esta, segundo Augras, longe de representar uma fuga para um estado de alienação, seria uma modalidade de ajustamento pessoal e social, assegurada por padrões culturalmente definidos. Roger Bastide (*apud.* Lépine, *idem.*) fala de *princípio de classificação* considerando que cada orixá está ligado a determinada cor, determinados animais, elementos da natureza, fenômenos meteorológicos, plantas etc. "Um vestiário completo de personalidade", afirma Bastide. Segue-se a "*classificação lógica* dos caracteres em relação com os comportamentos da natureza, da terra e do fogo, da água doce e da água salgada; ou da sociedade..." (Bastide, *idem.*). Lépine (*op. cit.,* p. 7) amplia mais essa interpretação observando que para fundar a lógica do candomblé concorrem igualmente o princípio da participação, de Lévy Bruhl e o princípio das correspondências de Griaule. A participação completa a classificação, estabelecendo associações entre os diversos objetos classificados na mesma categoria a ser definida "menos como uma categoria do pensamento que como uma categoria de ação...", que "só existe quando manipulada, seja pela ação atual dos homens, seja pela ação modelo dos deuses outrora" (Bastide, *apud.* Lépine, *op. cit.,*

[138] Jocélio Teles dos Santos (1992-66) se erige contra esta opinião, afirmando que a identidade dos membros dos terreiros afro-baianos não é imutável, e acrescenta que a identidade dos agrupamentos se constrói reportando-se à existência das deidades africanas, mesclando-se e vinculando-se diretamente ao sistema cosmológico, e que, contudo, seu corpus mitológico não é algo que, por si só, daria conta da identidade dos grupos já referidos.

p.8). Em certo sentido tem lógica a afirmação de Patrícia Birman (1995:17) de que "Escolhe-se, mas também se é escolhido".

As técnicas do corpo são determinantes no transe. Marcel Mauss (1925 e 1967) já usava a expressão para as suas pesquisas sobre os fenômenos sociais, sobre a etnografia extensiva e intensiva. No campo fisiológico é onde se observam as técnicas em geral. As técnicas do corpo, segundo Mauss (1967:30), são técnicas que não supõem mais do que a presença do único corpo humano, e os atos que cumprem são atos tradicionais e experimentados. Os movimentos de força, o uso dos dedos, a ginástica e a acrobacia são algumas das técnicas do corpo apontadas por Mauss. Não cabe a menor dúvida de que o fato da raspagem da cabeça nos cultos de srcem africana figure entre as técnicas do corpo. A cabeça, como eu disse, é o receptáculo do axé; "é, com efeito, o receptáculo do deus ao qual o noviço é consagrado e que irá manifestar-se por meio da possessão. Ao longo de toda a sua vida de iniciado, sua cabeça receberá um tratamento ritual que objetiva fortalecê-la. Por ocasião dos aniversários religiosos, após um, três, sete e vinte e um anos de iniciação, ou então por ocasião do acesso a cargos eminentes, a cabeça do sacerdote será novamente raspada, entre outras manipulações destinadas à construção simbólica do corpo do iniciado (Augras, 1986, 1994).

Na linha de pensamento de Schott-Billman, posso distinguir três estados de possessão. O primeiro e o segundo estão relacionados com a duração da possessão. No primeiro caso, o ser sobrenatural pode habitar o sujeito com mais tempo, isto é, permanentemente. É, segundo Schott-Billman, o caso de alguns profetas. O segundo estado de possessão se produz, por exemplo, durante uma cerimônia, e chama-se possessão ritual. Finalmente, quando é fora da cerimônia, se manifestando espontaneamente fora do ritual, trata-se de uma possessão diabólica ou "selvagem", segundo a autora.

Volto a Rouget para falar da possessão tal como foi definida por ele, no sentido de considerar, segundo palavras de Zempléni (*apud.* Nicolau, 1997:26) que "a possessão será entendida como um complexo comportamental sustentado por propósitos comunicativos e significados, expressando um certo tipo de relação entre a entidade individual e a espiritual. A possessão implica um 'comportamento identificatório' essencialmente baseado no nome da deidade". Distingue-se pelo efeito combinado de convenções sociais e da experiência subjetiva da mediunidade. Apesar de sua dimensão social e cultural, a possessão espiritual, é, antes de tudo, uma experiência religiosa individual (Nicolau, *idem.*). Por isso é que Schott-Billman fala de graus de

mitologização do ser que se encarna, correspondendo ao caráter social ou individual da possessão.

O meu objetivo, após essa volta a diferentes definições e concepções do transe e da possessão, é tentar aplicar as definições a algumas experiências adquiridas no campo de pesquisa.

4.2- Alguns comentários sobre manifestações do transe decorrentes da pesquisa de campo.

Advirto, mais uma vez aqui, que não se trata de estudar exaustivamente todas as manifestações do transe ou da possessão nas casas de cultos objetos deste trabalho. Os dois trabalhos que inspiram esta parte do capítulo são os de Gilbert Rouget e de Nicolau, por ser ambos pesquisadores sobre os povos fon e gun, do Benin. No caso de Nicolau, estendeu a pesquisa ao Brasil. É assim que nos oferece um estudo fenomenológico da possessão espiritual em sete casas de cultos do tambor de mina no Maranhão. Gilbert Rouget, por sua parte, faz um estudo apoiado em pesquisas de diversos etnólogos, psicólogos e sociólogos em várias partes do mundo, entre eles, Erika Bourguignon, Mircea Eliade, Michel Leiris, Beattie e Middleton, I. M. Lewis, Roger Bastide, Jacqueline Monfouga-Nicolas, Andras Zempléni, Alfred Métraux, Luc de Heusch, Pierre Verger e, sobretudo, Gisèle Binon-Cossard.

As informações de Perreira Barretto (*idem.*) de que há quase 60 (hoje quase 90) anos que não há na Casa das Minas a cerimônia de iniciação das noviches, foi confirmada na minha entrevista a Dona Deni em 24 de janeiro de 2003. Mostra a foto de das töbossis com suas vestes rituais. Foi provavelmente tirada em 1915, após a última feitoria completa na Casa das Minas, informa Ferretti. Dentro da mesma, o huntö-chefe (tocador do tambor maior) e a gantö (tocadora do ferro). Vê-se nos detalhes que, na sua grande maioria, carregam bonecas. Diz a informante o seguinte: "Töbossi, ah meu filho, töbossi não tem nem mãe (mais?). Há muitos anos que não tem essa feitoria aqui... Töbossi tinha, não tem lá no quadro, na varanda? Elas...as gonjais, é aquelas todinhas. São töbossis. Foi a última feitoria" Eu pergunto: B.:- "Data de quando?" Ela responde:

D.:- "Eu não sei. Não sei se é de 1918 ou 1911. Essas moças todinhas morreram... Com idade avançada. A mais nova morreu com 80 anos. Morreram todas velhas". Pereira Barretto (*ibidem.*) sentencia que as atuais dançantes são apenas *voduncirrê* (evolução diferente do fon *vodunsi ahe*) que foram tomadas por seus voduns ou durante uma festa, enquanto a assistiam, ou em outra ocasião qualquer.

Um dos sintomas do transe segundo Rouget (1990:56-57), é o tremer. Os demais, no seu critério, são: ser percorrido de frisson, isto é, frêmito, arrepio, ser tomado de horripilação, esvaecer-se (desmaiar), cair no chão, bocejar, ser tomado de letargia[139], ser preso a convulsões, babar, ter os olhos exorbitados, sacar uma língua enorme, ser atingido de paralisia de um membro ou de outro, apresentar transtornos térmicos (ter as mãos geladas enquanto que faz um calor tórrido; ter calor quando faz extremamente frio), ser sensível à dor, ser agitado de tiques, soprar com barulho, ter a olhada fixa etc. Rouget duvida se outros dois signos são também sintomas ou condutas. O primeiro é que "o indivíduo em transe dá ao observador a impressão de que é totalmente engajado em seu transe, que o campo da sua consciência é invadido por esse estado, que perdeu toda consciência reflexiva, que ele é incapaz de voltar para si, isto é, que ele está envolvido numa espécie de perdição... O seu olhar é inapreensível; se se vira os olhos na sua direção, não o vê. O segundo signo, complementar do primeiro, consiste em que uma vez saído do transe, o sujeito não se lembra mais de nada". Essas palavras nos advertem que uma boa parte dos elementos citados são exclusivos do transe. Devo frisar aqui mais uma vez que alguns autores, como revelei no caso do dicionário Aurélio, denominam a mediunidade de "transe mediúnico", o que torna ainda mais rica a nomenclatura dos estados de consciência, pois, nesse sentido, a mediunidade é também um tipo de transe. O único elemento comum ao transe e a mediunidade a partir dos sintomas ou comportamentos descritos por Rouget, é que o sujeito não lembra de mais nada. Mas ainda subsiste uma confusão no autor, e é justamente o fato de não descobrir que é um erro afirmar que o transe é sempre algo violento. Segundo a lógica do Aurélio, o transe pode ser calmo. Rouget se perde às vezes, nesta distinção, e estranha o fato de que V. W. Turner, na sua obra clássica *The Drums of Affliction*, onde o frêmito desempenha uma função principal e constitui manifestadamente uma conduta de transe, não faz um só uso dessa última palavra.

Para qualquer estudo sobre o transe nas religiões estudadas neste trabalho, é necessário advertir sobre as características de cada um dos terreiros ou casas envolvidos. Na Casa das Minas recebe-se um só vodun, como é também no caso do Benin, (Barretto, 1977; 75; Rouget, 1990). Cada vodun tem a sua especialidade, revela Deni Prata Jardim (24/01/03), e o explica da maneira seguinte, frente aos critérios de que o candomblé já mudou hoje em todas as partes do Brasil:

[139] O dicionário Aurélio, segunda ed. 1986 , p. 1023 fornece outra definição da palavra letargia como o estado de insensibilidade característico do transe mediúnico, definição que poderá ajudar na distinção entre transe e mediunidade, mais tarde.

D.D.:- O vodun tem um universo. Eles são universais. Eles têm um universo. Cada um tem o seu grupo e para dar conta. Porque tomar conta dos astros, têm que tomar conta dos astros. Os que têm que tomar conta da terra, eles têm que tomar conta da terra. O que toma conta da vegetação, das plantações, ele tem que tomar conta daquilo, e dar conta. O que toma conta dos mares ..., ele tem que ficar todo o tempo produzindo. É ele que produz, e ele tem que ficar produzindo todo o tempo. Os que tomam conta dos rios, das águas doces, é ele que produz essa água e todo o tempo ele tem que ficar produzindo ela. E qual é o tempo que ele tem para andar pela vagabundagem que se quer. Ela tem essa pandegagem, essa malandragem.

Eu vou lhe dizer uma coisa. O rio não mudou. É todo o tempo rio de água doce. O mar não mudou. É todo tempo o mar. A terra não tem nada mudado nela. Como sempre, é terra. E os astros. É a mesma coisa. Não tem nada mudado. Aonde mudou? Aonde está a mudança? Porque ela, quando mudar, tem que vir dessa parte. Quando existe uma transformação na água doce, aí aqueles voduns, todos eles, pertencem aí, se transformam em água; nem que eles, tem que se esperar aparecer aquela transformação para se dizer: os voduns da água doce foram transformados nisso assim e assim. E cadê a transformação? Os voduns dos mares e da água salgada foram transformados nisso assim e assim; aí a transformação da água. E aonde estão? Até agora... Pelo menos eu já estou sentada? Há muito eu não sei. Eu não sei como é que esse povo estuda o mundo; que eles não são de transformar. Se esta água nasce. Isto é uma caramboleira, ela nasce, cria, morre caramboleira; não mudou. Aonde está a transformação?

B.:- E então transformam tudo e acusam as pessoas daqui.

D.D.:- É, eles estão se transfor... a humanidade, está se transformando. O ser humano se transforma. Ele nasce com o maço de ser humano. Hoje você está numa cidade que se diz civilizada, você tem que botar uma grade na porta com cadeado, trancando tudo. Você anda pela rua se vigiando, com medo de quem? Do ser humano e você. Ele se transformou numa fera. O que foi. Aí está essa transformação. O povo nascendo, crescendo, transformando-se num animal... irracional!... um animal que tem raciocínio se transformando num animal irracional. Você hoje, tem que se vigiar até melhor do que se você estivesse dentro de uma selva... Quando você está dentro de uma selva, é um animal selvagem. Ele está bem aí, mas se você passar por aqui, nem cristal (nele), ele não lhe avança, não faz nada. Ele fica lá deitadinho. Quando ele ruge de lá... você não vai chegar perto dele. Está lhe avisando que não chegue perto dele. Agora você vai passando por

aquele...aí, pronto. Mas .. não! Não está mais acontecendo isso. Você se engana pensando que ele avança. Mas ... oche! Fulano matou fulano. Por quê? Porque estava uma brincadeira lá, arrumar uma discussão. Eu digo: não meu Deus: lá é uma brincadeira de bicho. Não é brincadeira de gente, de criaturas humanas? E esse povo não raciocina isto? Não botam na mente delas que não está certo... Cada parte do Universo tem um grupo, e como é que nós as criaturas humanas que estamos aqui, temos condição pra rodar o universo todo?

B.:- É impossível!

D.D.:- Nosso ser tem que nadar, gravitando todo o universo!

B.:- essa energia não se compartilha? Não se pode compartilhar essa energia; não se pode abranger todo?

D.D.:- Não!

B.:- Tem que ser só uma parte.

D.D.:- Parte. Cada medium, cada grupo de mediums, abrange uma parte. Por que então se você aqui não tinha divisão? Olha: alí é Davice, alí é Kheviosso essa parte aí. Aqui é Dambirá. É da parte do meu pai Acossi. Alí no outro é Kheviossso. É como é: não tinha necessidade. É uma coisa só. Tudo olha: Davice é tudo aquilo só porque podia abranger todos, mas não pode. Não pode...

Olha: o grupo dali, eles dizem todos, todos os Davice. Dá a ver Toi Kheviosso. Você pode notar nas danças, nos cânticos, é tudo diferente. Cada dança, cada cântico, dançam de uma forma, toodas diferentes, um grupo do outro.

B.:- Do outro? Ah, não sabia disso.

D.D.:- E como é que esse povo, eles um só abrange tudo, tudo, tudo? Tudo.

B.:- É impossível.

D.D.:- É o medium que é chefe, ele recebe, esse povo tem idéia que eu não entendo. Porque Oxalá para nós é Deus.

B.:- Ah!

D.D.:- Ele disse que tem manifesto, todos nós temos. Mas que estes espíritos que vêm nele se representando nós, eu não sei.

B.:- Não seria Mawu Lissa, Lissa?

D.D.:- Lissá? Quem é Lissá? Lissá não representa Deus, porque Lissá é um vodum do lado de Kheviosso.

B.:- Então Oxalá, que é Deus?

D.D.:- É Deus... Pra nós é. E que é que ele vai representar, que medium, qual é de nós que podemos dizer que somos deuses... Deus de quê, de quem? Olha,

nós temos que botar isso na mente. Nós somos deuses de quê e de quem? Nem de nós mesmos. Porque nós não temos poder nem sobre este corpo, que nós temos. Se nós tivessemos poder sobre esse corpo, nós não adoecia, nós não sentia sede, nós não sentia nada. Porque o corpo era nosso, nós usava ele da forma que nós quiséssemos. Mas nós não temos poder nem sobre esse corpo, como é que nós podemos ser um Deus, de quê? De quê? Não chegar a verdade. Ela está aí pra todos nós, nós não temos poder. Tantas vezes estamos vivendo aqui, morrendo terrivelmente de várias coisas, acidentes, que poder é o nosso, para nós se considerarmos Deus. Nós não somos deuses.

B:- E nós inventamos muitas coisas: morremos por avião, ou trem, por carro, por barco.

D.D.:- Tudo isso foi invenção do homem pá se matar, e matar os outros.

B.:- Não é para facilitar o transporte?

D.D.:- Facilita! Mas eles depois que facilitam esse transporte ele exagera.

B.:- Exagera ele.

D.D.:- É, uns exagera[m]. A ganância dele. Ele quer mais e mais dinheiro. Uma cidadezinha pequena como essa você anda na rua, que um dia desse, uma mulher riu a vontade minha pra atravessar. Eu em pé. Fazia já uns minutos que eu estou em pé pra atravessar para o mercado central e eu vou dizer: olha meu Deus, daqui uns dias nós temos que criar asas, porque tem que atravessar a rua. Uma mulher lá: ah! ah! Ah! Uah! Vamos ter que passar pra cima dos carros. No chão não se pisa mais. Porque os carros não param [Mais nunca vai entrar nessa avenida toda]. Mas pra que esse exagero? Não é o homem criando esse exagero? Agora não quer fazer uma forcinha, andar. Quando é de madrugada, eles estão ali, igual a aquele, ponto, ponto, ponto, ponto... Eu digo: nessa hora deve estar dormindo, ele deve largar esse negócio de carro de mão de dia, e caminhar a cidade inteira. Quando é de noite, ele vai dormir, porque já fez a caminhada dele. E já andou o dia inteiro".

A partir desses propósitos, pode-se concluir que o universo dos voduns é o único válido e estável. Cada um deles tem controle absoluto sobre cada uma das duas áreas, relacionadas, com certeza, com a cosmogonia, que não se pode entender sem saber da ligação que têm a terra- sem se esquecer da água-, o céu , o fogo, e o ar. Qualquer tentativa de transformar o universo seria um crime, uma destruição, uma "brincadeira". Não se pode transformar a obra dos deuses que nunca mudou. A verdadeira transformação está na atuação do ser humano que, sendo "um animal que tem raciocínio", se transforma em "animal irracional".

Nos terreiros como o Bogum, o Ventura e o Hunkpamè Ayönu Huntöloji, um só homem ou mulher pode receber mais de uma divindade. Isso nos dá algumas pistas quanto à análise de diferenças entre eles. Todo mundo concorda em que é o "possuído que é o cavalo da divindade, e não o inverso" e que "o possuído não imita a divindade que encarna, ele é essa divindade" e que também, "a pessoa da divindade substitui-se à do sujeito, mas não coexiste com ela. Todo diálogo entre um e o outro seria impensável". (Rouget, *op. cit.,* p. 72). Deni Prata Jardim, numa entrevista concedida em 20 de dezembro de 1999, sentencia o seguinte:

D.D.:- Que coisa é essa que moram em casa? O vodun não tem corpo. Que se ele tivesse corpo, ele não precisava de nós... para se manifestar, n´é ?

B:.- É.

D.D.:- Não tem corpo… Nós somos para ele assim como um telefone. Você liga: alô fulano, isso, isso, isso... Eles precisam do nosso corpo... cada vodun tem sua especialidade. Nós somos para eles como aquilo que eles vem e fazem. Eles falam através de nós... Mas eles não precisam vir para a casa para vir fazer as obrigações, para nos abrigar, para fazer tudo. Eles ensinam tudo, mas não nos abrigam.

Este depoimento tem a ver também, na minha opinião, com as imagens expostas nas casas-templo. A informante explica que o "corpo" do vodun é o nosso, porque a divindade precisa de nós para se manifestar. O corpo é preparado para receber a divindade através de banhos específicos, rezas e outras atividades. Vale ressaltar que o vodun não habita permanentemente, nem intensamente. Os voduns são os únicos sábios, são os únicos capazes de ensinar[140]. E como é que podemos identificá-los? Na Casa das Minas a identificação não parece fácil para quem não conhece alguns códigos ou padrões com relação à possessão. Costa Eduardo (1948:95) explica, a propósito das casas de tambor de mina, que "apesar de o fenômeno da possessão ser fundamentalmente o mesmo em todos os grupos de cultos, algumas variações podem ser facilmente percebidas pelo observador. Nos dois centros 'ortodoxos', especialmente o

[140] A mesma informante disse a Sergio Ferretti (1996:218) que quando o vodun vem pela primeira vez, a pessoa não sabe. Nas outras vezes, fica um pouco apreensiva e nervosa, mas o vodun vem num momento de distração. "Nas primeiras vezes, Dona Deni lembra que sentiu dor de cabeça, medo, como se estivesse com taquicardia e como se fosse morrer. No início, o corpo não está acostumado, depois vai se acostumando e o vodun vai se adaptando ao corpo" (Ferretti, *idem.*).

daomeano, é restrito e parece ser induzido de acordo com padrões bem definidos, mas muitas vezes, seria difícil julgar se uma pessoa está experimentando o estado de possessão ou não, porque só o pano branco amarrado em torno do indivíduo que recebeu a divindade indicaria isso". Sabe-se que muitas vezes o que chamamos transe ou possessão, ou transe de possessão segundo alguns autores, é perceptível através de movimentos de várias partes do corpo, como mencionei em linhas anteriores. A distinção, que o Rouget não fez entre esta forma de manifestação e a mediunidade, é pertinente. Costa Eduardo (*idem.*) afirma, a propósito: "Na maioria das casas de cultos de srcem yoruba, porém, a possessão ocorre com signos de extrema violência, as mulheres pulando e dançando num ritmo (cadência) muito rápido. Aqui parece ser muito mais um fenômeno espontâneo, controlado por certos padrões, menores do que nas casas "ortodoxas", isto sendo um reflexo do relaxamento dos padrões de adoração encontrados no centro daomeano, e em um grau menor, no centro yoruba. Mas em nenhumas outras casas de cultos na cidade os signos de comportamento motor tão característico da possessão africana podem ser observados como no interior".

Volta a ser colocada em pauta a questão da não observância de certos padrões "rígidos" nas chamadas casas ortodoxas. No caso, Costa Eduardo não se dá conta de que existem pelo menos duas formas de possessão espiritual e acha que a possessão nas novas casas é uma deturpação dos velhos modelos. Faz uma oposição entre cidade e campo, ou cidade grande e cidades menores, onde argüi que os signos de extrema violência são mais presentes nas cidades menores do que na grande, que seria São Luís. Não levou em conta também o grande processo de sincretismo interétnico entre as populações africanas e descendentes. De um lado, Rouget só vê o lado motor, impulsivo da possessão e, do outro, Costa Eduardo pensa que a possessão "discreta" é a mais freqüente, pois a que mais credibilidade desperta. A possessão violenta é sinônimo, segundo o autor, de relaxamento e deturpação dos padrões dos cultos. Esta informação concorda plenamente com a afirmação de Deni a Sergio Ferretti quando diz que "na Casa das Minas, o transe é tranqüilo, e que em outras casas é violento, por falta de assentamento adequado" (Ferretti, 1996:218).

Acrescenta Costa Eduardo (*idem.*) que "os voduns ritualisticamente são mandados embora para o quarto privado de uma maneira que varia só ligeiramente de um centro para outro. A possuída ou as possuídas, deitam numa esteira no chão, ou numa cama, dentro do *peji* ou em outro lugar dentro do quarto, cobertos inteiramente por uma das mulheres possuídas ou pela chefe de culto, com a toalha branca ou qualquer outro pano branco amarrada em torno de seus corpos. Então, quando a toalha é

tirada, se supõe que a divindade foi embora e que a possessão terminou". Sergio Ferretti (1996:218) concorda com o fato de que o transe da Casa das Minas, e em geral, no tambor de mina no Maranhão, é diferente, e disse : "Talvez, por isso, não tenha despertado a atenção de muitos estudiosos. Durante as cerimônias, quase não se percebe quem entrou em transe, a não ser por pequenos gestos e pelo uso da toalha branca que é o principal destaque da divindade. A vodunsi sofre mudança de personalidade de forma quase imperceptível externamente e, em geral, exterioriza vivacidade no falar"[141]. Acrescenta que o transe nunca é de uma vez, e que a pessoa vai sentindo a aproximação e que, também, minutos antes, sente um sinal seguido de uma manifestação rápida. "O espírito nunca abandona o corpo durante o transe. O vodun domina o espírito, mas o espírito nunca pode se afastar do corpo e só se afasta dele quando se morre ou quando se está dormindo, mas aí permanece com alguma comunicação (Ferretti, *idem.*). Para Luís Nicolau (1997:26), "a identificação de algumas experiências como a possessão ou outras formas de mediunidade tange, em parte, à relação do médium com o seu próprio imaginário, este sendo definido como o universo psíquico de referências que o indivíduo adquire para entender o mundo e sua própria auto-estima". Trata-se aqui de um processo de aprendizagem social, de uma conduta modelada culturalmente, induzida por aprendizagem e por disciplina que, sem dúvida, difere muito dos padrões da cultura ocidental (Herskovits, 1967; Nicolau, 1997). Lewis (1989) dirá que o transe ou estado de dissociação mental está sujeito a vários controles culturais e interpretações. A possessão para o autor é uma das interpretações do transe e, às vezes, é visto como uma doença. Yvonne Maggie (1977:95) leva mais longe a definição da possessão considerando-a "um fenômeno coletivo já que é um processo socialmente aceito, no qual as 'entidades' que 'incorporam' no médium fazem parte da mitologia e do sistema de representações do grupo. Mas ela é, ao mesmo tempo, a individualização desse coletivo, pois cada médium personifica uma ou várias dessas 'Entidades', dando a elas uma elaboração pessoal". A autora, como Turner (1964; 1972:300-310; 1974:23-59), considera os rituais de umbanda em cujo centro desempenha a possessão, uma função central, como um "drama social" onde não só o indivíduo se move, mas também a coletividade, com uma variedade de sentimentos, distúrbios, conflitos e contradições

[141] Esta última afirmação me lembra perfeitamente a primeira festa de São Sebastião à qual assisti em janeiro de 1998. O meu compatriota Olivier Gbegan, ao me ver sentado ao lado de Lèkpon, o vodun de Dona Deni, me alertou que se tratava de um vodun e não de uma pessoa conversando comigo. A intimidade da conversa era tão forte que uma pessoa não familiarizada com o transe na casa, pensaria que estávamos batendo papo. Conversamos sobre a minha srcem e o meu nome (Sogbossi), pois Lèkpon e Avlekete – este sendo o vodun de Dona Celeste – me identificaram como "axövi", isto é, 'príncipe', entre os fon no Benin. Também recebi alguns conselhos por parte dos voduns.

ocultas, e crises. No seu capítulo III, intitulado "Quatro Personagens do Drama", a autora relata quatro histórias de vida de pessoas que tiveram um papel importante no Drama, assim como as mudanças ocorridas nesses comportamentos individuais no decorrer da vida de um terreiro de umbanda denominado *Tenda Espírita Caboclo Serra Negra,* no bairro de Indaraí (Rio de Janeiro), que durou quatro meses (1977:9, 46 e 93).

Véronique Boyer Araújo, falando sobre a relação entre o médium e o caboclo em Belém do Pará, sentencia o seguinte: "à diferença de outros cultos como o candomblé, o julgamento emitido pelos participantes não é fundado sobre o agenciamento e o desenvolvimento imutável do conjunto da 'cena', mas sobre o sucesso da composição dos personagens considerados isoladamente. Aqui, a capacidade do médium para personalizar a representação e para aumentar o possível campo das interpretações é mais importante do que a referência a um passado ancestral. O respeito da 'tradição' acha-se de alguma maneira na aptidão para a inovação e para a criatividade, na execução de *performances* individuais (Boyer-Araujo, 1992:111). Tudo o dito me leva a resumir, junto com Jean-Marie Gibbal (1992:10), que a possessão é primeiro uma representação do mundo que permite aos homens se situarem na sua sociedade e no seu universo, expressando aí a parte mais exterior, mais social, da sua identidade. Acrescenta o autor (Gibbal, *op. cit.,* p.5) que "Primeiro, não há uma solução de continuidade entre transe e possessão, mas só lugares e representações diferentes das pessoas que são implicadas neles. Depois,, o que caracteriza melhor esses fenômenos (seja o transe simples ou a possessão ainda chamada de 'transe possessiva' e o que revela a sua natureza comum, é a repentina emergência do sagrado dentro do profano, assim como o confronto dos homens com os deuses, os espíritos ou os gênios, dois mundos habitualmente separados. Finalmente, talvez seja sobretudo essa presença passageira, ora atormentada, ora mais serena do sagrado, que não se pode captar de nenhum jeito a não ser mediante o transe e a possessão".

No tambor de mina, em geral, é raramente usada a expressão "possessão", pois outras expressões como "incorporação" ou "manifestação" são usadas para tratar da idéia da mudança da personalidade do médium pela do espírito, que seria o guia –uma espécie de Anjo da Guarda -, ou da divindade[142].

[142] Os guias, por exemplo, não são objetos de adoração na Casa das Minas, contrariamente ao que informou uma informante do Bogum, no primeiro capítulo deste trabalho. Ferretti (1996:220) informa que os espíritos dos mortos "não baixam lá, pois os guias não consentem, mas vão doutriná-los. Os que morreram na casa também não voltam, pois lá os mortos só se comunicam com os vivos por sonho ou por visão. Os voduns não gostam de contato com os mortos".

Segundo Nicolau (1997:26) é a mudança de personalidade que é usualmente enfatizada com relação à possessão enquanto categoria oposta a outras formas de mediunidade. Não deixou de participar nessas denominações o espiritismo kardecista que faz referência ao estado em que o médium pode sentir a proximidade da energia do encantado[143], mas antes de que ocorra a própria possessão, através dos termos "irradiação, aproximação ou vibração" (Nicolau, *idem.*). Segundo o autor, são diferentes estágios do que sente um médium. A irradiação, que se corresponde com o que Rouget chama de obsessão, caracteriza-se pela perda de consciência e alguns distúrbios físicos. È o momento em que o médium começa a sentir a proximidade da entidade espiritual. É muitas vezes uma experiência mental profunda e física difícil de ser observada. Quando se referem a essa etapa, os médiums podem reportar sensação de sono, frio, sensação de peso na parte de trás, ou aceleração da batida do coração. A irradiação não leva necessariamente à possessão atual. Os médiums podem ficar irradiados, ou experimentar estágios intermitentes de irradiação antes de ser possuídos atualmente (Nicolau, *op. cit.,* p. 104). Isto já corrobora a observação de Sergio Ferretti segundo a qual o transe nunca é de uma vez e que a pessoa vai sentindo a aproximação e minutos antes, sente um sinal. Nicolau distingue também, se inspirando na tipologia do "transe místico" (Rouget, *op. cit.,* p. 79), o termo "inspiração" que já refere-se ao "sujeito que é considerado investido pela divindade, ou por uma força que emana dela, que em alguma medida coexiste com o sujeito, porém o controla, e o manda agir e falar em seu nome" (Rouget: 1990:80). Neste caso, o sujeito em transe não é visto como um ser que muda de personalidade, afirma Rouget (*idem.*); mudança de personalidade seria o primeiro tipo de transe místico segundo o autor. Neste caso, a mudança de personalidade consistiria em que uma divindade tomou possessão do corpo, se substituindo a ele e agindo no seu lugar. Assim, o tempo de possessão pela divindade é mais ou menos longo, pois, o sujeito em transe é o deus mesmo, é a divindade no sentido estrito do

[143] Como ver-se-á no próximo capítulo, em várias religiões de srcem africana nas Américas, as divindades cultuadas são consideradas provenientes da África. O nome de "encantado" é usado como sinônimo de "invisíveis", e o lugar ou ambiente em que moram chama-se de "encantaria" (Ferretti, M. 2001). Na mentalidade dos membros da Casa das Minas, encantados são também os voduns de outros terreiros de mina, dos terreiros da mata, ou de caboclos que eles chamam "beta"; são terreiros considerados não africanos ou de caboclos, que eles consideram inferiores (Ferretti, S., 2002: 20, Ferretti, M., 2001:47). Nicolau (*op. cit.* p. 28) observa que a noção de "vodun" que prevalece na Casa das Minas é diferente da de "encantado" que prevalece na maioria das casas de cultos. Pois aí fica mais claro que se trata de duas noções distintas manipuladas pelos adeptos, e assumidas pelos terreiros do interior do Estado; uma espécie de selo de identificação. O problema da ortodoxia volta a surgir aqui. Consiste na legitimação das casas denominadas de "matriz" com relação a outras (Ver Góis Dantas, 1988, Boyer-Araujo, 1992 e 1993; Capone, 1996).

A palavra "beta" é provavelmente oriunda do fon "gbeta", alusão feita ao que é do campo, ao que é rural e também ao que é longínquo. Esta informação foi proporcionada por mim em comunicação pessoal com Mundicarmo Ferretti, em São Luis do Maranhão (Cf. Ferretti, S., 2002:42).

termo. O que Nicolau chama "incorporação", é referente ao momento em que a entidade espiritual tem pleno controle sobre o corpo e a mente do médium. Aplicando a sua análise à Casa das Minas, afirma (*ibid.)* que a incorporação é normalmente precedida pela irradiação, mas que é difícil saber onde termina uma e onde começa a outra, pois, considera que ambas as etapas parecem constituir parte de um continuum.

Depois de "irradiação" "inspiração" e "incorporação", a outra palavra usada por Nicolau é "manifestação", sinônimo do que Rouget chama de mudança de personalidade. Nicolau (1997:105) sentencia que no contexto do toque de tambor, esta etapa termina normalmente após várias horas e que também pode ser curto e intermitente. No tambor de mina, em geral, o médium fica com os olhos abertos, fala e interage com membros da comunidade com aparente normalidade, como já referi nas linhas anteriores. No caso dos encantados pesquisados em outras casas de tambor de mina, acrescenta Nicolau (*op. cit.,* p. 106) que os encantados usam expressões lingüísticas do tipo 'minha mulher' para assinalar sua presença. A comparação com os candomblés da Bahia parece-me oportuna. É verdade que uma das grandes diferenças dos médiuns com os do candomblé da Bahia é que os "mineiros" mantêm os olhos abertos enquanto que estes normalmente fecham os seus olhos, e dançam sem cantar e falariam raramente com o público. É bom frisar que outra diferença já assinalada é que o transe nos candomblés da Bahia é violento, enquanto que no caso do tambor de mina, é sutil a ponto de, para quem não entende disso, resulte difícil de notar que exista alguma diferença entre o seu estado normal e o estado de médium.

A virada é uma espécie de transição, é o momento em que há uma mudança de entidade espiritual dentro do corpo do médium. O termo é usado ou com relação a uma mudança na chamada ritual das diferentes linhas de entidades espirituais, como na virada do tambor, ou com relação a uma mudança concernente à entidade espiritual que incorpora um médium... Em algumas ocasiões, a palavra virar pode ser usada para referir ao momento da incorporação. "'Ela já virou" ou "ela já está virada" são expressões que denotam ocorrência da possessão, em vez de denotar a substituição das entidades espirituais no médium (Nicolau, *op. cit.,* p. 107).

Finalmente, é a saída a última etapa do ritual de possessão. Refere-se ao momento em que a divindade deixa o corpo e a mente do médium para que este recobre o seu estado "normal". No final das cerimônias, os encantados muitas vezes, retiram-se a um quarto adjacente onde sentam e recebem as saudações do público. De um certo ponto de vista, retiram-se a quartos privados, ou ao quarto dos altares, e voltam depois já "puros" (Nicolau, *idem*).

Com relação ao transe nos demais terreiros pesquisados, não há praticamente nenhum trabalho sobre ele. O meu propósito é apoiar as diferenças estruturais e funcionais do transe nos terreiros. Só vou apontar alguns contextos de aparecimento do transe nos ditos terreiros. São as seguintes:

Sabe-se que o transe aparece de várias maneiras nos candomblés em geral. Merece atenção particular aquele transe que também conhece as etapas da irradiação, da incorporação e da manifestação propriamente dita. Já vi pessoas em cujos gestos se sente a proximidade da divindade que chancelam, que perdem equilíbrio, como se estivessem sendo empurradas, ou jogadas de um lado para outro.

Às vezes o transe é induzido. Essa característica explica-se pelo fato de que a mãe ou pai-de-santo provoca o transe em algum adepto, lhe passando algum pano acima da cabeça[144]. Também uma divindade incorporada num médium pode, abraçando por um longo momento um adepto, provocar um transe. Pois o sujeito é escolhido pela divindade para se transformar em divindade também. Alguns adeptos fogem para evitar essa espécie de irradiação em alta tensão ou choque elétrico. Estas situações foram observadas em todos os terreiros pesquisados.

Outras vezes, a autoridade religiosa impede a pessoa de entrar em transe. Assim, quando se percebe que se trata de uma pessoa que não tem muita afinidade com o terreiro, o pai ou a mãe-de-santo o agarra, segura e sacode as suas mãos de maneira brutal, como para expiar a entidade que está tentando incorporá-lo. Acontece também que o deixem no chão um bom momento. Existe uma espécie de inspeção ou reconhecimento, pois só quem tem afinidade com o círculo de membros do terreiros é quem é atendido, isto é, levado ao quarto secreto para ser vestido depois com as roupas de seu orixá. Às vezes, a entrada no quarto secreto é para provocar a saída do santo e depois liberar o sujeito. Essa atitude parece ser de reprovação do sujeito que entrou em transe. Na Roça do Ventura, em agosto de 2003, numa festa de saída de iyawó, os participantes puderam presenciar a entrada em transe de um jovem de aproximadamente 20 anos. Em seguida ouvi algumas pessoas dizerem que não o conheciam. Ele foi coberto com um pano branco e imediatamente levado ao quarto secreto. Em menos de cinco minutos, já ele estava de volta ao barracão. Isso é sinal de reprovação.

[144] Teles dos Santos (1992:120) explica que, no caso dos Caboclos, por exemplo, a manifestação nem sempre é tranqüila. Diz (*idem.*): "Muitas vezes, a mãe ou o pai-de-santo provoca a 'descida' passando um pano branco, alá, nas cabeças dos filhos ou filhas-de-santo. O transe varia entre uma incorporação imediata do caboclo e estágios intermediários até a sua completa 'descida'. Quando o Caboclo não incorpora de vez, geralmente a mãe ou o pai-de-santo, fica ao lado da pessoa, segurando-a pelo braço 'provocando' o Caboclo dizendo-lhe ao ouvido 'xetro maromba xetro', que é a saudação aos Caboclos".

Há também o problema da legitimidade ou da imposição da personalidade de algum adepto. Eu quero frisar aqui que na mesma festa e logo depois da possessão anterior, dentro de um pequeno grupo de visitantes, um homossexual entrou também em transe, e logo foi protegido pelos companheiros de grupo, implicando portanto uma imposição da sua postura ou personalidade para ser aceito, legitimado. E foi o que aconteceu. Ninguém impediu o seu "senhor" de dançar. Houve vários comentários sobre o fato.

No Bogum, no encerramento do zenli de Nicinha em outubro de 2001, um orixá, manifestado na pessoa de Nenê, um adepto da casa, apareceu e tirou com força e violência os mariwó que todo mundo levava nos braços. É uma atitude digna de ser mencionada, e que parece estar coerente com a afirmação de Teles dos Santos em que a divindade pode estar alegre ou zangada. Neste caso, parece que está zangada.

Posso afirmar, resumindo, que o transe e a possessão obedecem a códigos impostos pela coletividade, e o indivíduo constrói a sua identidade segundo as características da divindade, o que não quer dizer que sempre se identifique com ela.

Esses aspectos analisados sobre o transe e a possessão não pretendem esgotar todas as manifestações e evoluções distintas do transe. Uma fenomenologia do transe e a possessão, no marco que me ocupa, isto é, nas condições deste trabalho, seria ambicioso e não frutífero. Por isso, decidi falar do que é mais relevante, sem entrar em muitos detalhes.

CAPÍTULO V RITO, MITO, COSMOLOGIA E SIMBOLISMO[145]

A Escola Sociológica Francesa e a Antropologia Britânica sem dúvida inspiram esta parte do trabalho, por uma razão principal: o nó do tema é o do ritual. Os trabalhos clássicos de Van Gennep, Victor Turner e Geertz serão explorados. Não menor importância terão os de Mary Douglas, Lévi-Strauss, Louis-Vincent Thomas, Alfred Métraux, Jean Ziégler, Laburthe Tolra, João Reis, Elbein dos Santos, Patrícia de Aquino, Côrtes de Oliveira e Ferretti. No sentido estrito, quatro casas de cultos forneceram ao trabalho o material necessário, extraído da pesquisa de campo, a partir da observação direta. Felizmente, poderei colocar o que mais se destacou na pesquisa de campo com essas casas.

O V Congresso Afrobrasileiro[146] de Salvador em agosto de 1997, no Estado da Bahia, Brasil, foi um dos fatos que mais chamavam a minha atenção no meu anelo de conhecer um dos povos mais importantes da tradição africana nas Américas: o povo *Jêje*. Não pretendo discutir as diferenças entre etnia, povo, nação e grupos étnicos neste trabalho. Trata-se só de assumir que o grupo de praticantes da religião afrobrasileira chamada "candomblé", não é mais um grupo de descendentes biológicos exclusivos de uma mesma nação, como muito poucas vezes se observa num país como Cuba, mas de grupos ligados por uma relação de parentesco religioso, que não coincide forçosamente com o biológico.

O grupo denominado *Jêje* no Brasil foi integrado por escravos de srcem daomeana. A denominação é arbitrária, e nem sempre coincide com as etnias de srcem.

---

[145] Este capítulo é a ampliação de uma versão preliminar de um artigo meu apresentado num evento organizado pelo SEPHIS da Holanda, e o Centre of Social Sciences of Calcutta. A sede do evento foi o International Centre em Goa, na Índia. O trabalho intitulado "Memory in Candomblé Rituals: a descriptive study of funeral ritual in Two Cult Houses in Bahia, Brazil" foi apresentado e discutido em 19 de fevereiro de 2003.

[146] Beatriz Góis Dantas (1988:19) questiona essa nomenclatura, mas continua usando-a, apesar de sua carga ideológica associada a pressupostos evolucionistas e racistas (Ver também em Yvonne Velho, 1975).

Jêje poderia ser um *fon*, um *maxi*, um *aizo*, um *mina*, ou um *adja*[147] , mas também poderia ser um fanti-ashanti, um haussa, um gurunsi etc que, por opção, se naturalizaram. No Brasil achavam-se distribuídas numerosas "nações" africanas que deram livre curso às suas práticas religiosas. Mas não foi sem oposição: na época colonial, só podiam celebrar as suas festas nos dias de descanso, chamados às vezes de "domingos".

Esta parte do trabalho encarregar-se-á, primeiramente, de fazer um estudo descritivo de ritos funerários em duas casas de culto em Salvador, Bahia, Brasil. Trata-se do ritual chamado *axexê* entre os candomblés de srcem *ketu e nagô*, e também do *zenli* (às vezes denominado *sinhun*) entre os *Jêje* no Brasil. As casas objetos de estudo são o *Bogum* do bairro de Engenho Velho da Federação, fundado no século XIX, justamente na época da Revolta dos malês[148], ao redor de 1835, e o *Axé Opô Afonjá* de São Gonçalo do Retiro, fundado em 1910. No primeiro caso, analisarei informações a partir da observação de momentos dos ritos consagrados à finada Nicinha, mãe-de-santo do candomblé do Bogum, e, no segundo caso, para o romancista brasileiro Jorge Amado. O dito escritor foi *ogã* do terreiro do *Axé Opô Afonjá*. Ambas as cerimônias foram celebradas em 2001. Tendo em mente alguns dos métodos mais clássicos da sociologia empírica, tive que me valer da observação direta das cerimônias citadas para poder, uma vez terminada cada sessão, tomar notas sobre fases importantes do ritual. Às vezes, as condições do templo permitiam que se tomassem notas *in situ*, mas, muitas vezes, era proibido. No Bogum, por exemplo, a tomada de notas era possível. Nos demais terreiros (O Gantois e o Axé Opô Afonjá) era proibida qualquer iniciativa de reconstituir os fatos observados.

Não deixarei também de fazer, em segundo lugar, um outro estudo descritivo de cerimônias, que desta vez não são mais funerárias, ocorridas em mais três casas importantes para o meu estudo. Trata-se de diferentes rituais celebrados no Ventura e no Hunkpamè Huntoloji de Cachoeira, para encerrar o ciclo de cerimônias de fim de ano e ano novo. Cerimônias como o *boitá*, o *zandró*, e os ritos correspondentes a *Aziri* serão descritas e comentadas. A quinta casa, é a Casa das Minas, em São Luís do Maranhão. Lá se celebra uma série de rituais no fim de ano e ano novo. Mas, como já adverti, o que há de mais representativo nessas festas é o que me ocupa no momento. No caso, tratar-se-á de descrever os ritos celebrados em louvor a São Sebastião entre o dia 19 e 21 de

[147] Grupos étnicos do atual Benin, país do continente africano.
[148] Grupos muçulmanos oriundos da África. João José Reis tem um trabalho pioneiro sobre a história da revolta, em edição revista e ampliada, de 665 páginas, publicada em 2003.

janeiro de todos os anos[149], e também alguns ritos subseqüentes, isto é, celebrados nos dias 22 e 23. De suma importância será a descrição de uma cerimônia de confraternização, extremamente emocionante para um beninense, entre a Casa das Minas e a Casa de Nagô, em São Luís. Fiz, além da descrição, uma edição da gravação em fita de vídeo, junto com outros fatos relevantes para minha etnografia. É esse material audiovisual que acompanha a tese.

A bibliografia de apoio estará baseada em trabalhos de antropólogos e sociólogos, já mencionados em linhas anteriores. Alguns aspectos devem ser discutidos, como se segue: a noção de "rito de passagem" e suas três etapas: separação, liminariedade e integração. Concretamente, no trabalho, saber-se-á que no candomblé brasileiro, os ritos funerários corroboram uma transformação fisiológica (a morte), uma mudança de status (passagem à ancestralidade) e a reconstrução de uma nova e singular identidade. O processo ritual é uma sorte de cenário que os atores devem observar quando cumprem qualquer tipo de rito. No sentido dado por Bourdieu, os ritos são atos institucionais, e a *performance*, uma ação situada num tempo e um espaço particulares, cujo objetivo é realizar e atualizar concretamente as diretivas de um processo ritual. Entre outras questões, se discutirá também a intertextualidade entre nações de candomblé, isto é, a *performance* do repertório de cânticos rituais de outras nações africanas, tais como os *Yoruba-Nagôs* e os *Congo-Angolas*, no ritual Jêje, e vice-versa.

Outros aspectos a serem discutidos são o da importância do dinheiro, o do espaço sagrado e o espaço público, o da importância do enterro decente e o da "boa morte", o dos ritos de destruição, no final do ciclo de cerimônias (uma espécie de separação do morto), o do ritual de lamento (para o morto), o da comida (incluindo o sacrifício animal) como bem simbólico principal oferecido pelos membros às divindades e aos Eguns (mortos), como o mediador por excelência das relações entre o mundo terreal e o sobrenatural. Também deve ser considerado, para a minha discussão, o ritual de purificação de todos os participantes.

O sociólogo beninense Pierre-Dominique Coco (1972-226-237) assinala que as populações daomeanas, igual a muitas outras populações africanas, sabem que a morte é a inevitável conclusão da existência terrestre do homem. Afirma também que as ditas populações honram os seus mortos porque acreditam firmemente que o espírito do ser humano não morre jamais, e que continua influenciando, de uma maneira ou outra, a vida da comunidade a partir de outra esfera. É nesse mesmo sentido que se desenvolve o

[149] Ênfase será dada na festa de São Sebastião de 2000 e 2003.

pensamento das comunidades religiosas, objetos do presente estudo. Antes, convém estudar um pouco o que é o rito, o que é o mito, e o que é o culto.

5.1. Rito, mito e culto

O rito é uma necessidade vital. Roger Bastide (1989:333) afirma que toda religião se compõe da tradição de gestos estereotipados (ritos) e de imagens mentais (mitos), e que o mito aparece como um modelo que deve ser reproduzido, a narração de um acontecimento passado, ocorrido na aurora do mundo, o qual é preciso repetir para que o mundo não acabe no nada. O oficiante pode não conhecer o mito que fundamenta um rito, segundo Bastide. Pois, enquanto o rito estaria contido no campo bastante limitado das possibilidades musculares, variando somente no estreito espaço que o corpo lhe permite, o mito estaria livre à ação quase infinita da imaginação criadora. Tomando o exemplo da prática divinatória entre os Yoruba, Klaas Wortmann (1973:12) estima que mito e ritual são expressões de uma mesma linguagem, sendo o ritual o mito vivido. Acrescenta: "Mito e ritual não apenas exprimem a mesma mensagem mas também se legitimam reciprocamente e, em assim fazendo, consolidam a mensagem. Mito e ritual são transformações recíprocas e por isso é possível passar-se de um a outro no processo analítico sem que se saia da mesma linguagem"..., pois a adivinhação é uma "mise em scène" da Criação e uma reafirmação dos princípios da ordem cosmológica... Pelo mito e pelo ritual existem diferentes níveis de mensagens, diferentes níveis de significado. Versão verdadeira do mito não existe. O antropólogo não coleta "o mito", mas apenas uma versão, ou várias versões; ele não observa "o ritual", mas uma variante (Woortmann, *op. cit.,* p.13). Lévi-Strauss (1971:14) generaliza mais ainda a noção de mito. Define-o como "uma categoria do nosso pensamento que utilizamos arbitrariamente para agrupar, sob o mesmo vocábulo, tentativas de explicação de fenômenos naturais, de obras de literatura oral, especulações filosóficas e casos de emergência de processos lingüísticos na consciência do sujeito". Paulo de Carvalho-Neto (1977:146-147) coincide com Herskovits (1952:451) no fato de que tanto o mito como a lenda são recontos imaginários, embora apresentem diferenças leves, como na subjetividade da realidade que expressam, a localização ou não de cada um deles, a presença ou não de etapas narrativas. Apesar dessas sutis diferenças ambos se confundem. Dentro do contexto africano, Honorat Aguessy (1982:110) aponta que os mitos não são mentiras, falsas espécies do discurso com a intenção de enganar, mas a verdadeira pedra angular de todas as explicações de ordem social. Assim, conceber o

mito de outra forma seria aceitar pressupostos ou preconceitos evolucionistas e racistas, no contexto africano. O complexo de mitos Yoruba-Nagô, segundo Woortmann (*op. cit.,* p. 11) pode ser classificado em vários conjuntos ou séries: *mitos de srcem* , postulando uma srcem comum, uma unidade básica de todos os Yorubá; *mitos de reinos*, legitimando estruturas políticas; *mitos de cidades e de linhagens*. Por outro lado, existem séries de *mitos referentes a divindades particulares* - os orixás -, a rituais específicos, a concepções sobre o indivíduo ou sobre a relação entre os homens e os deuses.

Victor Turner (1977:183) reconhece que o ritual está composto de símbolos: "um ritual é uma seqüência estereotipada de atividades envolvendo gestos, palavras e objetos desenvolvidos num lugar seqüestrado, e destinados a influenciar entidades preternaturais ou forças, dependendo dos objetivos do ator e de seus interesses". A sugestão do autor é que os símbolos rituais devem ser investigados de três maneiras: na primeira, os atores culturais podem ser interrogados sobre o que são os seus significados e as suas interpretações. Segundo, os antropólogos podem observar como se manipulam os símbolos, quem os manipula, e como os atores interagem quando os usam. Terceiro, os observadores podem encontrar um significado central nas relações espaciais e temporais entre veículos simbólicos. Dá o exemplo da metáfora e da metonímia como instâncias da dimensão central do significado. Os conceitos centrais do trabalho do Turner são a natureza multivocálica e polissêmica dos símbolos, a sua capacidade de unificar significados aparentemente díspares e sua capacidade de condensar. Na descrição dos rituais nas unidades de observação, ficará bem mais clara a teoria de Turner sobre a simbologia subjacente na *performance*. Argumenta o autor (Turner, o*p.cit.,* p.184) por outro lado que, desde que as sociedades são processos responsáveis de mudanças e não de estruturas fixas, novos rituais emergem ou são apagados, e que os antigos declinam e desaparecem. Não obstante, segundo o autor, há formas que sobrevivem através de fluxos, e novas formas rituais, inclusive algumas configurações rituais novas tendem, na maioria das vezes, a serem variantes de temas antigos, em vez de novidades radicais (Turner, 1977: 183-184). E acrescenta ainda, na página 189: quanto mais complexo é o ritual (muitos símbolos, veículos complexos), mais particular, localizada e socialmente estruturada é sua mensagem; quanto mais simples (poucos símbolos, veículos simples), mais universal é a mensagem. Justamente no contexto das religiões de srcem africana nas Américas, há uma unidade na diferenciação religiosa (isto é, uma unidade na diversidade), frente a outras variantes que se encontram nos países de srcem das ditas expressões religiosas. O Brasil é um

caleidoscópio de culturas e religiões e, dentro das religiões chamadas de afro, existem variantes devido ao processo do sincretismo interétnico e inter-religioso, mas, ao mesmo tempo, existem características que as unem. Por sua vez, essa mesma espécie de bloco se opõe a blocos constituídos em outros países - cito os exemplos de Cuba e o Haiti, onde existem outras transformações religiosas nacionais. Entre os países das Américas, encontramos características comuns que opõem por sua vez os dois lados do Atlântico. O sincretismo afro-católico é um deles. É decisivo na comparação. Não quero dizer que não haja sincretismo entre as culturas e religiões africanas de hoje, mas que estamos em dois planos distintos: um, constituído sob a força, a constrição; e o outro, como signo do desenvolvimento natural e da interação das religiões mais diversas, sem pressão. O caráter universal do ritual consistirá, por exemplo, na consideração de aspectos de uma cerimônia ritual como o *zenli* ou *axexê*, aspectos que sejam semelhantes.

Outro aspecto importante no estudo de Turner é o estudo das dimensões semânticas dos símbolos. Distingue o autor (*op. cit.,* p. 190) a dimensão exegética, que consiste nas explanações dadas, dentro do sistema ritual, pelos atores, ao pesquisador. É certo que nem todo mundo está pronto para fornecer informações a respeito de suas tradições, pois aí está o problema. A segunda dimensão é a operacional que tenta igualar o significado de um símbolo, com o seu uso. É também a dimensão dentro da qual o pesquisador grava gestos, expressões e outros aspectos não verbais de comportamento (triunfo, alegria, tristeza, modéstia, rezas, invocações e outros), com a finalidade de descobrir quais são os valores representados. E na terceira dimensão, a posicional ou central, o observador estabelece, nas relações entre um símbolo e outros, uma importante fonte de seu significado. Quando é usado, por exemplo, num contexto ritual com três ou mais outros símbolos, um símbolo particular revela facetas longínquas do seu "significado" total. No contexto das culturas africanas, particularmente na África Ocidental, sentencia Turner, um sistema complexo de rituais está associado com os mitos, em várias delas.

O rito, para Cazeneuve (1971:17), é um ato individual ou coletivo que sempre, ainda no caso de que seja o suficientemente flexível para conceder margens à improvisação, se mantém fiel a certas regras que são, precisamente, as que constituem o que há nele de ritual. Adverte que um gesto ou uma palavra que não seja a repetição sequer parcial de outro gesto ou outra palavra, ou que não contenha elemento algum destinado a que se o repita, poderão constituir atos mágicos ou religiosos, mas nunca atos rituais. A etimologia do latim *ritus* refere-se às cerimônias vinculadas com crenças

que se referiam ao sobrenatural, mas também aos simples hábitos sociais, os usos e costumes (*ritus moresque*). Vislumbra-se a possibilidade de ver o rito então como caracterizado por alguma invariabilidade, pois a repetição é "parte inseparável da essência mesma do rito" (Cazeneuve, *Idem.*).

O campo do rito no seu sentido amplo, segundo Louis-Vincent Thomas (1985:8)

> engloba todas as condutas do corpo mais ou menos estereotipadas, às vezes codificadas ou institucionalizadas, às quais se refere o sujeito para se situar ou se afirmar.

Esquematicamente, distingue três rubricas com referência aos critérios do sagrado: um *ritual profano* concernentes aos atos banais da vida prática. Caracteriza esse tipo de ritual como engajando só o indivíduo, e seu papel é relativamente anódino e a curto prazo. Daí sendo melhor, para o autor, falar de hábitos e costumes, em vez de ritos. Aqui já se percebe a exclusão do campo tradicional do rito, da parte dos hábitos sociais, usos e costumes. Em segundo lugar, distingue Thomas um *ritual autenticamente sagrado,* mas laico e, finalmente, *um ritual especificamente sagrado e religioso.* Não deixa clara a distinção entre rito e ritual, e mistura os dois, considerando-os, talvez, como sinônimos. Não se deve perder de vista que o sentido que mais me parece verdadeiro é de considerar o ritual como um conjunto organizado de ritos, uma integração desses num conjunto maior e harmônico, cujos elementos se inter-relacionam. O rito, de acordo com Thomas (*op. cit.,* p. 7), aparece como uma segurança que se inventa para dominar o episódico e o aleatório, e permite superar a angústia da incerteza face a uma empresa ou a uma situação cuja saída engaja a segurança do indivíduo ou do grupo. Pois, a função do rito é negociar com a alteridade que representa para que a sua contribuição seja positiva e funde uma ordem melhor. Em outras palavras, a função do rito é ditar as receitas e condutas a ter para purgar as dúvidas e canalizar o sucesso, a partir de um sistema de formas e de símbolos. Pela repetição de modelos coerentes e fora do tempo, o rito é vivido como um meio de dominar o tempo. Os gestos cumpridos, as palavras pronunciadas parecem carregadas de uma potência obscura que tem domínio sobre a realidade. Pois, todo ritual, seja referido ao profano, seja ao sagrado, aparenta-se ao ritual mágico, em razão da eficácia simbólica que se lhe presta. E sua finalidade profunda é, sem dúvida, de dar segurança (Thomas, *op. cit.,* pp.7-8). Sistemas simbólicos, eficácia simbólica, repetição e linguagem são elementos que definem o rito e o mito. Os desafios são múltiplos na hora da interpretação e explicação de um comportamento social considerado como manifestação lingüística, isto é, atitudes que não forçosamente são expressões verbais, por exemplo. Supõe a consideração da estrutura desse comportamento. O mesmo vale para manifestações

religiosas e culturais em geral. Tanto Lévi Strauss (1966) como Bastide (1989) recomendaram o método segundo o qual o pesquisador deverá circunscrever-se a uma área cultural determinada e achar as distintas linguagens que lhe correspondem. Pois, aí reside a importância do contexto. O conceito de totalidade como unidade de partes relacionadas guarda profunda vigência aqui. Cazeneuve (*op. cit.,* p.23) estima que o método aplicado aos mitos por Claude Lévi-Strauss poderia se estender ao estudo dos ritos. E que a homogeneidade da procedência geográfica e cultural de uma documentação etnográfica deve se basear em exemplos concretos. Conclui dizendo que se o mito e o rito são sistemas simbólicos, linguagens que remetem a estruturas, resta saber por que os homens ou os povos recorreram preferivelmente a essas linguagens e não a outras.

Quanto aos ritos religiosos, que se distinguem dos ritos profanos ou mistos e dos rituais de etiqueta, Laburthe-Tolra (1999:206) sentencia que são procedimentos mais ou menos estereotipados ou elaborados, compostos por atos e símbolos que se manifestam freqüentemente por objetos e palavras provenientes de um longínquo passado. Os divide em proibições e prescrições – assim com Mauss[150]-; em ritos de controle, compreendendo interditos e receitas mais ou menos mágicas e, finalmente, em ritos comemorativos ou celebrações, formados pelos mitos cuja situação ou estrutura reproduzem. Gabriel le Bras (*apud.* Cazeneuve, 1971) opina que no âmbito do comportamento religioso, o rito se acha muito mais carregado de inércia do que a prática do culto, com a qual não se poderia confundi-lo sem incorrer em grave erro. Para Laburthe-Tolra (*Idem*), é preferível reservar o termo de culto à homenagem prestada a uma divindade. Resume o autor, genialmente, tudo o que vim observando sobre as diferenças entre rito e culto. Distingue entre atividades rituais que são profanos, ou simplesmente culturais, isto é, referentes a hábitos, usos e costumes por uma parte, e atividades rituais que são religiosas, por outra. Diz: "as cerimônias do culto compõem-se de ritos, mas nem todos os ritos são cultuais". Poderei acrescentar também que nem todos os ritos são religiosos.

5.2 Cosmologia, simbolismo, espaço e tempo.

[150] Cazeneuve, por sua parte, observa que em todo caso o certo é que as prescrições rituais podem conter tanto proibições como mandatos, e que nem sempre é fácil traçar a linha divisória entre uma e outra categoria. Dá o exemplo da obrigação de empregar uma faca de pedra para certos sacrifícios. Diz que pode-se interpretar, em algumas ocasiões, como proibição de usar uma de metal.

Os distintos tratamentos aos quais tem sido submetido o estudo da problemática existencial e a memória oral, tanto nas culturas africanas como nas de srcem africana nas Américas, não só revelam o vínculo recíproco de elementos interrelacionados a partir de suas oposições, mas também o valor e a função de cada elemento, de acordo com o lugar que lhe corresponde dentro do sistema. São poucos os trabalhos que tentaram quebrar a barreira que separa os estudos culturais na África e aqueles que se realizam nas Américas. É necessário contribuir para o estabelecimento de pontes, proporcionar reflexões comuns, e sugerir hipóteses com vistas a aprofundar cada vez mais a análise das culturas africanas e afroamericanas. Estão envolvidos três continentes no maior holocausto que a humanidade viveu: O Novo Mundo, a Europa e a África. Mas o presente estudo, embora não pretenda ser a rigor comparativo, focalizará o estudo da cosmologia e do ritual Jêje-Nagô, com algumas incursões no continente africano, para explicar e comentar alguns elementos a ele vinculados.

A definição dos termos como "cosmogonia" e "cosmologia" adquire importância de acordo com o tipo de ciência do qual se parta, sejam as sociais ou as naturais (Sogbossi, 1998:34). No seu significado mais comum e antigo, a cosmologia é "a especulação sobre a srcem e formação do mundo" (Durozoi, 1992:76). O ponto de vista anunciado nos remonta a Anaximandro, Anaxágoras, Anaxímenes e Parmênides. Na Antigüidade, os filósofos se valeram da água, do ar, do fogo e da terra para tentar explicar o mundo. Para Gérard Durozoi, se primitivamente a cosmogonia se baseava nos mitos religiosos, nos tempos modernos emerge deles para entrar progressivamente no campo da pesquisa científica. A Real Academia da Língua Espanhola (1986, I: 372) define a cosmogonia como a ciência que trata da formação do universo, e a cosmologia como o conhecimento filosófico das leis gerais que regem o mundo físico.

No que tange à cosmogonia, o seu sentido grecolatino -mítico-religioso tem maior peso para uma cultura de srcem africana no Novo Mundo, como a dos Ewé-Fon no Brasil. Com respeito à cosmologia, mais do que uma soma de conhecimentos filosóficos sobre as leis do universo, ela é um conjunto de crenças sobre a formação do universo. Suzanne Lallemand (1974:20-21) define a cosmologia como síntese de crenças e conhecimentos, um saber integral sobre o universo natural e humano, uma visão totalizadora do mundo que inclui tanto a superstição , como a ciência; e a cosmogonia como a expressão em forma de mitos, das srcens do cosmo e do processo constitutivo da sociedade. Lallemand (*Ibidem.*) considera que: "Os conceitos de cosmologia e cosmogonia têm campos semânticos de amplitude desigual, e o primeiro desses termos tende a englobar o segundo".

Os estudos sobre as religiões africanas e suas homólogas nas Américas têm recebido os diversos tratamentos quanto à questão da sua cosmologia. No caso do tempo e do espaço, ainda faltam estudos para esclarecer mais ainda o seu funcionamento. As religiões na África foram estudadas pelos mais diversos autores. Entre eles, podemos contar com Louis-Vincent Thomas e René Luneau. Uma das dificuldades deste trabalho foi de dividir os seus diferentes temas de interesse. O mito, a cosmologia, o simbolismo, o rito, o transe de possessão e o gênero estão entrelaçados e constituem, por assim dizer, unidades inseparáveis e muito ligadas. O meu objetivo foi de evidenciar que o simbolismo faz parte de todo o trabalho, inclusive na questão do parentesco e da organização social. Transparece como pano de fundo de toda a tese. Voltando à questão do estudo do tempo, do espaço e do mito na cosmologia, no caso das religiões de srcem africana no Novo Mundo, essas categorias receberam pouca atenção. Felizmente, as pesquisas de Mircea Eliade, junto com outros trabalhos gerais sobre a questão do

tempo, elucidam perfeitamente o tema que me proponho a desenvolver. No caso do Brasil, Roger Bastide em *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)* estudou muito satisfatoriamente o tempo e o espaço sagrado. Pereira Barretto (1977) e Ferretti (1996) também fizeram umas considerações sobre o espaço sagrado. Vale considerar também que, no âmbito da produção sobre tais questões no Brasil, destacam-se dois artigos de Reginaldo Prandi: um sobre os conceitos da vida e da morte no ritual *axexê*, que trata da ligação estreita entre a vida e a morte, considerando o conceito fundamental do retorno, muito vinculado com o tempo e o espaço. O segundo trabalho do autor, nos esclarece mais e melhor que tudo o que venho lendo sobre o tempo no marco das religiões afro-brasileiras. É intitulado: "O candomblé e o tempo. Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras". Um trabalho importante quanto à sua riqueza de detalhes no marco, bem entendido, das religiões mencionadas. Nele, o autor discute a noção de tempo como componente essencial na constituição da religião, por se ligar à noção de vida e morte e às concepções sobre o mundo em que vivemos e o outro mundo. Pois o texto servirá de roteiro ou inspiração para fazer as minhas observações sobre como se manifestam as concepções do tempo e do espaço. Não pretendo, no momento, fazer um trabalho exaustivo, mas só assinalar alguns aspectos característicos dessas noções de tempo e espaço. Pois, será à luz de tais noções trabalhos que se desenvolverá esta parte do trabalho.

Em toda religião existe o espaço sagrado, onde são efetuados alguns atos com caráter privado. Porém não podemos pensar assim sem considerar o conceito de *hiérophanie*[151] de Mircea Eliade (1964:310-324). O termo designa uma espécie de transfiguração do lugar que foi teatro de um espaço profano para ser um espaço sagrado, pois, a natureza sofreria uma transfiguração e o espaço sairia carregado de uma conotação mítica. A partir das observações de A. R. Radcliffe-Brown e de A. P. Elkin, Lévy-Bruhl ressaltou com satisfação a estrutura *hiérophanique* dos espaços sagrados: "nunca, entre estes indígenas [os Canaques da Nova Caledonia], o lugar sagrado apresenta-se isoladamente ao espírito. Sempre faz parte de um complexo onde entram com ele as espécies vegetais ou animais que abundam em algumas estações, os heróis míticos que viveram lá, deambularam, criaram e, muitas vezes, se incorporaram ao solo, as cerimônias que são celebradas ali periodicamente e, finalmente, as emoções suscitadas por esse conjunto" (Lévy-Bruhl *apud.* Eliade, 1964:310). O conceito é válido para as religiões africanas. Mas, no caso das chamadas religiões afro-americanas, o lugar de srcem não é o lugar do presente, do país em que se desenvolvem tais religiões, mas uma África mítica onde há participação, no sentido dado por Lévy-Bruhl, entre o centro local totêmico e algumas figuras míticas que tiveram existência anterior, na srcem dos tempos. É assim que

na Casa das Minas, por exemplo, no Bogum e no Ventura, o Daomé, ou terra natal, encontra-se resumido num espaço onde se localiza o

[151] No dicionário Aurélio da Língua Portuguesa (segunda edição, de 1986, p. 895), não achei nenhum termo parecido. Achei a palavra "hierofante" que é o cultor de ciências ocultas, o adivinho.

terreiro. Lydia Cabrera (199-?:7) nos conta, no caso de Cuba, que o negro crê, com assombrosa tenacidade, na espiritualidade da floresta, onde estão reunidas as mesmas divindades ancestrais, os espíritos poderosos, não importa se esses são visíveis ou invisíveis: o espaço se considera sagrado. Pois é assim, segundo a autora, que os Santos estão mais na floresta do que no céu, porque os seres humanos – segundo uns velhos entrevistados pela etnóloga cubana – "nascem da floresta e a vida nasceu ali; os Santos nascem da floresta e a nossa religião também nasce da floresta. Tudo se encontra na floresta (os fundamentos do cosmos) e tudo tem de ser pedido à floresta, que nos dá tudo" (Cabrera, *Idem*). E na floresta também estão os Orixás Eleggua, Ogun, Ochosi, Oko, Ayá, Changó, Alláguna. Estão também os Egggun – os mortos. Eléko, Ikú, Ibbayés. Não acredito na diferenciação estabelecida entre Cuba e o Brasil por Roger Bastide, diferenciação consistente em que os Orixás no Brasil não vivem no mato e na floresta, portanto vivendo sempre na África, terra longínqua de onde foram arrancados os escravos para serem trazidos à força para as Américas. Em Cuba também se tem uma referência mítica dos Orixás, apesar das divindades nascerem na floresta do país. Esse nascimento, ao meu ver, é metafórico, simbólico, e se refere ao cosmos de srcem, isto é, nos tempos muito remotos, os nossos deuses nasceram na floresta, que não pode ser mais do que a floresta africana. Se trabalha, como no caso do Brasil, a idéia do retorno às terras ancestrais após a morte. Desse lado não vivemos mais do que de lembranças. Na Casa das Minas, por

exemplo, Pereira Barretto (1977:89) argumenta: "a base material que conserva a lembrança do grupo são os 'objetos ocultos' africanos, onde se fixa, simbolicamente a força dos Voduns; é o que garante a sacralidade deste espaço, aparentemente tão igual a qualquer outro semelhante em São Luís, e sua inteligibilidade só é permeável aos membros do grupo ou aos que têm acesso aos seus mistérios". Ao mesmo tempo o espaço está relacionado com o tempo na medida em que é uma lembrança, uma recordação, manifestação na memória do que mais se adapta às realidades e necessidades do novo habitat. É, antes de tudo, um lugar de comunicação com o sobrenatural, um lugar não homogêneo que apresenta rupturas e quebraduras: há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. Há uma oposição entre o espaço sagrado, o único real, que existe realmente, e todo o resto, isto é, a extensão que o rodeia (Eliade, 1965:21), pois, dentro do âmbito do sagrado, existem referências africanas do lugar de culto, como por exemplo a casa privada de um iniciado, um lugar consagrado, que não comporta nenhuma construção especial; construção especial destinada ao culto; pátio ou espaço central precedido de uma área de mercado onde se vendem comidas, bebidas, diversos objetos utilizados durante o culto, como velas e lâmpadas. Podem existir também "células" dispostas ao redor desse espaço onde cada uma delas corresponde a uma divindade (Schott-Billman, 1977:54). Sergio Ferretti (1996:258) informa que a soleira da porta é também um lugar sagrado, onde pessoas amigas ligadas a outros terreiros, ao entrar ou sair de lá, costumam fazer uma

reverência especial. Inclusive quando os voduns saem para fazer visita anual à Casa de Nagô (Ver no meu vídeo, primeiro bloco), alguns que não vão, os levam à porta, e vão recebe-lo na ocasião do regresso, jogando água do *comé* na soleira para eles passarem. Porta, soleira, limiar etc., são categorias dos ritos de passagem e são espaços que significam, segundo Van Gennep (1978) "o limite entre o mundo estrangeiro e o mundo doméstico, quando se trata de uma habitação comum, entre o mundo profano e o mundo sagrado, no caso de um templo". Um modelo de perfeita ilustração de tais referências, no Brasil, é o Axé Opô Afonjá de Mãe Stella de Oxossi, em Salvador, Bahia. Todos as características anunciadas se encontram no terreiro. Teles dos Santos (1992:71-72) informa que os espaços dos orixás e dos caboclos, por exemplo, são distintos; e que o do caboclo fixa-se na área externa do terreno, onde se encontram assentamentos de orixás como Oxossi, Ogum, Terupó, Catende, mas numa localização própria, já que o caboclo não deve ser assentado dentro de casa, e sim ao ar livre. Entretanto, segundo observou o autor, há pequenos terreiros que, por não terem espaço externo, não possuem outra alternativa senão assentarem no espaço interno.

Porém, algo pode nos incitar a perguntar se essa convivência não seria problemática. Aos olhos dos praticantes do candomblé e simpatizantes, é vista como desagradável, pelos preconceitos que se tem sobre o candomblé de caboclo. Mas às vezes, é possível. Já ouvi falar de assentamento de caboclos em terreiros ditos autenticamente tradicionais como o Bogum, por exemplo. Mundicarmo Ferretti

(1993: 231-426) falando sobre o processo de mudança na Casa Fanti-Ashanti de Pai Euclides de São Luís do Maranhão, explica muito bem a interação entre o caboclo e os rituais públicos ligados a várias expressões religiosas[152]. Há outro tipo de realidade, também, que é a da proximidade, em alguns terreiros, do espaço sagrado do caboclo do de Exu; a justificação para isso seria que Caboclos e Exus teriam em comum o caráter de exterioridade, bem como no encargo da execução de trabalhos, ebós, com relação a determinados fins e da intermediação com os orixás. O espaço efetiva-se, desse modo, de uma forma estruturada pela evidência de um valor, de uma legitimação, para cada uma das entidades ali presentes, e essa caracterização no pensamento mítico requer de imediato a imagem de uma separação espacial (Teles dos Santos, 1992:71-72). Seja como lembrança de uma África mítica, seja como reinterpretação da cosmologia africana, a presença do Caboclo não "descaracteriza os traços tradicionais que marcam a cultura religiosa afro-baiana" (Santos, *Op. cit.*, p. 66). A adaptação ecológica é um aspecto sublinhado por Pereira Barretto (1977:89), no caso da Casa das Minas. Existem diferenças e semelhanças entre a dita casa e as demais da Rua de São Pantaleão. Semelhança arquitetônica e diferenças na topografia mística se unem para identificar a instituição religiosa cujo panteão, segundo as palavras de Vernant,

"nos parece precisamente mostrar que, no funcionamento mental, diferenciação e associação constituem os dois aspectos solidários de

[152] Hoje em dia, as mudanças continuam na casa. Ouvimos falar reiteradas vezes do descobrimento de novas srcens étnicas africanas do pai. É Fanti-Ashanti, é Ketu, é Jêje, e hoje pai Euclides tem também vínculos com outras nações africanas.

uma mesma atividade classificatória" (Vernant, 1992). Uma associação se fez, por exemplo, com o espaço geográfico atribuído a Oxum na Nigéria, de onde é oriunda, e no Brasil. Nessa reconstrução espacial e geográfica, se o templo de Oxum está próximo ao rio do mesmo nome, no Brasil está situado o mais perto possível da bica ou da fonte sagrada (cf. exemplos em Bastide, *Op. cit.*, pp. 68-69). A fixação ou assentamento de Exu ou Lègba não traria diferenças notáveis, porque, em definitivo, tanto na África como no Brasil, são donos das entradas e encruzilhadas. O espaço sagrado daomeano reduziu-se ao *Comé* e ao *Gumè*. É o que Bastide chama de "verdadeiro microcosmo da terra ancestral" (Bastide, *Ibidem*.). E o grupo religioso está consciente disso. Tem um sentido místico e simbólico. O *compound* nigeriano, e o *henu* beninense, representações da estrutura familiar dos povos yoruba e fon, se reproduz na Casa das Minas e no Bogum, em Salvador. A casa é retangular e abriga vários quartos ou aposentos destinados aos moradores, no caso do Bogum. Vê-se na mesma as casas-templos dos voduns dispostos numa área visível, mas não acessível sem autorização. O espaço dos voduns foi construído atendendo ao princípio de separação. As árvores sagradas do Bogum também ficam isoladas, no fundo do quintal da casa, a exceção de uma, possivelmente Azonodô, que fica na entrada. Na Casa das Minas, a distribuição espacial fez-se segundo a constituição familiar daomeana também, mas dessa vez, as famílias reais divinizadas como as de Alada, de Savalu (que moram do lado de Zomadonu, o

chefe da casa) e que, segundo Dona Deni (24/01/03), não têm moradia, e a família real de Davice. A lista, que nem sempre é igual nos informantes, menciona também as famílias de Dah Daxo e de Dambira. Segundo Dona Deni (*Idem.),* foi Tói Dah Daxo que deu um pedaço da sua casa a Dambirá. Isso evidencia o fato de que em questão de espaço, temos que ter presente que o tempo também interfere. Quero dizer que a lembrança da organização da família real divinizada é uma transcendência no tempo mítico. É, segundo Prandi (2001:10 e 11), "o tempo do mito e da memória que descrevem um mesmo movimento de reposição: sai do presente, vai para o passado e volta ao presente...o passado remoto, coletivo, que aflora no presente para se mostrar vivo, o transe ritual repetindo o passado no presente, numa representação em carne e osso da memória coletiva.". Eliade dirá que há uma diferença essencial entre o tempo religioso e o tempo profano. Diz (Eliade, 1965:61): "O tempo sagrado é por sua natureza mesma irreversível, no sentido em que é, propriamente falando, um tempo mítico primordial tornado presente. Toda festa religiosa, todo tempo litúrgico, consiste na reatualização de um acontecimento sagrado que tem lugar num passado mítico, 'no início dos tempos'. Participar religiosamente de uma festa implica que se saia da duração temporal 'ordinária' para reintegrar o tempo mítico reatualizado pela festa mesma". A repetição é uma palavra-chave nessa relação do passado com o presente. (Ver também em Eliade, 1964:310). Não é só a reposição e a repetição o que acontece no caso da Casa das Minas. Os moradores

vivem ali mesmo onde as famílias de santos moram. Assim, há uma coexistência, uma convivência entre seres sobrenaturais e carnais. Eliade (1965:31; 1964:312-316) observa que importa entender bem que a cosmização dos territórios desconhecidos sempre é uma consagração, e que organizando um espaço, se reitera a obra exemplar dos deuses, daí, uma relação íntima entre cosmização e consagração; e que o lugar não é nunca "escolhido" pelo homem, mas simplesmente "descoberto" por ele.

Há também, por outro lado, locais reservados para determinadas situações. O espaço sagrado não é só fechado, limitado, confinado num lugar privado a céu coberto. Também pode se achar num lugar a céu aberto, mas restrito a adeptos. No vodun haitiano aconteceu algo curioso. Os espaços sagrados nesse país do Caribe eram abertos; porém, depois da repressão colonial, se confinaram em lugares fechados. No Benin, espaço sagrado é tanto a céu aberto quanto a céu coberto. Um exemplo de espaço sagrado a céu aberto e restrito é o das fontes do Dido e Gudu, mencionados, mas desconhecidos pelo povo em garal, onde os nèsuxwe fazem uma peregrinação para buscar água sagrada que contém os Töxösu. A peregrinação existiu na Casa das Minas no passado, embora o fato não tenha sido reconhecido por Dona Deni nas minhas entrevistas. Pereira Barretto (*Op. cit.*, p. 89) diz o seguinte: "...a água da fonte foi substituída pela água de torneira sem perder seu 'caráter mágico' e 'virtude espiritual'. A peregrinação, mantida até hoje por *adeptos do*

vodun africano[153], a um local por vezes distante, em busca de água pura, foi substituída pelo gesto de abrir a torneira e então encher de água as jarras sagradas; houve uma economia ou redução do gesto, mas o simbolismo do ato é mantido. A base material- água e jarra- é conservada; os gestos se adaptam às circunstâncias e imposições do mundo profano; a intenção simbólica se mantém, o que garante a eficácia do gesto - a água mantém suas virtudes", pois, existe toda uma simbologia ao redor da representação da terra de srcem dos cultos: o Daomé. A dita simbologia incluída na área religiosa se expressa através do mito, das lembranças –daí a interação com o tempo – e também do espaço. Em se tratando da Casa das Minas e de outros terreiros ou casas religiosas, a área sagrada mistura-se ou continua na profana. Hoje, já podemos dizer que a identificação da Casa a partir da inscrição "Casa das Minas" nos indica os limites do profano e do sagrado. Quero dizer que o lugar em si já se distingue dos demais, isto é, das demais casas, pelo fato de ter essa inscrição.

Já se vislumbra uma separação espacial. A Casa das Minas é o nome de uma "igreja", pois já sabemos que é um lugar para atividades religiosas, em vez de ser um qualquer, em vez de ser a casa de Pedro, de Jorge etc. Uma vez entrados na casa, observamos áreas, por sua vez, profanas, e áreas secretas, sagradas. O Querebentã é em si parte dessa totalidade, e as pessoas sentem um certo privilégio por morar nele. Convivem com a força e o poder dos voduns, pois vivem no sagrado. Se trabalha para conseguir o sustento da casa e organizar as atividades religiosas periódicas. O candomblé do

[153] Grifo meu, em substituição da expressão "tribos africanas", utilizada por Pereira Barretto.

Ventura, em Cachoeira, Bahia, por exemplo, ilustra perfeitamente o fato do isolamento ou separação de um centro religioso do profano. O Zôogodo Bogum Malè Seja Hundé encontra-se num lugar misterioso e escondido. Quem se isola um pouco de Cachoeira caminhando pela Ladeira da Cadeia sabe que existe um templo de candomblé famoso da cidade, mas que não é habitado, o que lhe confere uma carga ainda mais misteriosa. Pode ser considerado uma espécie de oposição estabelecida entre a casa e a rua, como sentenciou Gilberto Freyre (1951), ou, pelo menos, a sua metaforização. Também, no interior do terreiro, achamos áreas de acesso ao público e áreas de acesso limitado aos praticantes. As áreas de procissões como o *boitá* são abertas e de acesso para todo mundo. O rio Caquende, lugar de execução de atos rituais para Azili (Aziri) também é de acesso público. O espaço dos toques, das próprias divindades, são um resumo do que são na África. As divindades podem coexistir no mesmo espaço, como já disse; não importa se estão em quartos separados ou não. Bastide (*Op. cit.*, p. 70) explica bem, que na África, a devoção é de uma só divindade, enquanto que, no Brasil, o terreiro é um resumo de todo o território nagô. Em outras palavras, há um só altar para todo o panteão brasileiro, contrariamente à África onde um altar é destinado a cada divindade. Léo Frobénius (*apud* Bastide, 1978:80) sentencia:

> "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 ainda: "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".

De qualquer maneira, mitos de srcem desse tipo são freqüentes em vários lugares da África. Ogotemmêli conta um mito parecido, sobre a cosmologia dogon, a Marcel Griaule. Fala de uma relação sexual entre o deus Amma e a terra, que tem corpo de mulher. Da união defeituosa nasceu em vez dos gêmeos previstos, um ser único, o *Thos Aureus*, a raposa, símbolo das dificuldades de Deus (Griaule, 1966:24). Roger Bastide também se preocupou com a simbologia dos elementos cósmicos. Teria havido uma união entre o céu e a terra e, entre os Fons, a cópula do casal é representada por duas metades de cabeça superpostas. Acredita o autor ainda que a ligação entre o eixo do mundo e os quatro pontos cardeais não aparece somente na construção do candomblé, mas ainda em certo número de objetos litúrgicos como, por exemplo, as cuias utilizadas no *axexê*. Designam elementos cósmicos como a terra – que é o solo - e o céu - que é o teto de uma casa ou templo, por exemplo- ; é através da dança dos orixás e voduns que, através da mímica eles expressam os tais elementos (Ver, no vídeo que acompanha a tese, a dança de Bessém, ou Dan, incorporado numa senhora do Hunkpamè Ayönu Huntölöji de Cachoeira).

O espaço pode ser também adquirido a partir de uma transferência ou mudança de lugar de um terreiro. Foi assim que o candomblé da Barroquinha se transportou para o Engenho Velho, seus *axé* foram desenterrados para serem levados para o novo santuário.O candomblé não se torna lugar de culto senão depois de consagrado, e a consagração consiste em enterrar os *axé* (Bastide, 1978:69).

É incontestável a ligação do tempo com o espaço. O tempo e o espaço rituais constituem aspectos incontornáveis da análise de um ritual. A noção de liminariedade remete à idéia de que, nos ritos, o ator adentra um tempo e um espaço que se distinguem do tempo e

do espaço da vida social ordinária. A ação ritual é um ato intencional e reflexo (Giddens). Mais de um autor o ressaltou (Hubert, 1909:189; Granet, 1934). Segundo Nathan Wachtel (1990: 132), estrutura-se o tempo pelo dualismo ou binarismo. A estrutura social, isto é, as instâncias políticas, religiosas e econômicas misturam-se inextricavelmente: o calendário é o elemento fundamental de distinção entre poderes civis e poderes religiosos. A sociedade Chipaya (uma parte da população do altiplano andino boliviano constituída pelos últimos representantes dos Índios Urus) dispõe de dois calendários: um civil, que corresponde ao cômputo ocidental (início no dia primeiro de janeiro), o outro, religioso, que é o seu próprio (começo no dia 21 de julho). Nas religiões de srcem africana nas Américas acontece algo parecido. Segundo Hubert (*op. cit.,* a conexão entre os calendários ocidentais e os tradicionais marca os períodos com densidade. O tempo ritual é heterogêneo porque é às vezes marcado, às vezes não marcado. O calendário ocidental chamado "o nosso tempo" por Goody é, segundo este, tão social como o dos Nuer; heterogêneo, mas cuja medição com a ajuda do relógio homogeniza e regulariza a vida dos membros da sociedade. Oferece a idéia da eternidade, da infinidade e da intemporalidade (Sogbossi, 1997:5). Há um encavalgamento de calendários que não exclui o sentimento de uma coexistência, porque os seus componentes entram em um perpétuo "jogo de espelhos" (Wachtel: *Op. cit.,* p.27). A coincidência do calendário litúrgico afro-brasileiro e do católico, como manifestação do sincretismo chamado

"afrocatólico", já é uma realidade comum nos países do Novo Mundo em geral. Em Cuba, no Haiti, em Trinidad e Tobago, Estados Unidos, entre outros, as divindades africanas e as católicas foram equiparadas entre si ao ponto de que, aparentemente, se tinha a impressão de que os africanos e os seus descendentes tinham perdido as suas raízes. Foi justamente o que Nina Rodrigues chamou de "a ilusão da catequese".

O tempo, para o homem religioso não é homogêneo nem contínuo. Há intervalos de tempo sagrado constituídos pelo tempo das festas – na sua maioria festas periódicas-; há , por outro lado, o tempo profano, a duração temporal ordinária na qual se inscrevem os atos desprovidos de significado religioso. Entre essas duas espécies de tempo, existe, naturalmente, uma solução de continuidade; mas por meio dos ritos, o homem religioso pode "passar" sem perigo da duração temporal ordinária ao tempo sagrado. (Eliade, 1965:60)

Voltando à questão da repetitividade, Eliade (1965:60-61) sentencia que o tempo sagrado é indefinidamente recuperável, indefinidamente repetível. Um tempo que "não flui" desde um certo ponto de vista, não constitui uma "duração" irreversível. É um tempo ontológico por excelência, parmenidiano: sempre igual a si mesmo, não muda nem se desgasta. Em cada festa periódica se encontra o mesmo tempo sagrado, o mesmo que tinha se manifestado na festa do ano anterior ou na festa de há um século, o tempo sagrado tal como se efetuou *ab srcine* , *in illo tempore*. Uma

atualização do passado, dirá Peel (1984:11-132), a propósito dos mitos chamados *itan* entre os Ijesha na Nigéria. Esses mitos são relatos, são exercícios da memória produzida por alguma dinastia de reis, como foi o caso de Abomé, no Benin, onde são selecionados membros de determinadas famílias para produzi-los. A genealogia também aparece como demarcação do tempo nas sociedades chamadas "sem escritura". É um tempo cíclico, segundo a denominação de alguns autores (Geertz, 1978:225-227); Bloch, 1989:9) e circular, segundo outros (Fabian, 1985, Prandi, 2001:1). A história e a memória estão envolvidas. Para Halbwachs [1975 (1925), a memória tem uma dimensão social, é uma representação coletiva que é a marca da sociedade concebida como uma totalidade, uma entidade maior que determina o indivíduo. A diferença entre a memória e a história foi sublinhada por Pierre Nora (*in* Tonkin, 1992:119) da seguinte maneira:

> "Memória, história: longe de ser em sinônimos, tomamos consciência de que tudo os opõe. A memória é a vida, sempre levada por grupos vivos, e a esse respeito, ela está em evolução permanente, aberta à dialética da lembrança e da amnésia, inconsciente de suas deformações sucessivas... A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do
>
> que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual... Porque ela é afetiva e mágica, a memória se acomoda só com os detalhes que a confortam... A história, como

operação intelectual e laicizante, chama análise e discurso crítico."

Posso concluir dizendo que na memória apoiada pelo mito, temos um eterno retorno do tempo mítico ou sagrado, um eterno presente, um tempo restaurado, repetido e regenerado.

5.3 O Bogum e o seu zenli

5.3.1 Considerações preliminares:

Em 1994 falecia a mãe-de-santo Nicinha, do terreiro do Bogum. A casa de cultos, situada no Engenho Velho da Federação em Salvador, no Estado da Bahia, tinha que observar um período de luto de 7 anos antes de reiniciar suas atividades. Só foi em outubro de 2001 que o terceiro ritual de *zenli* teve lugar[154]. O objetivo deste trabalho é a descrição desse ritual que se realizou ali, entre o dia 28 de setembro e o 5 de outubro de 2001. No dia 27 de setembro pela manhã, dia da minha visita na época dos preparativos, ainda não se tinha escolhido quem seria a representante dos cultos. Os preparativos para os oito dias e sete noites do *zenli* de Nicinha efetuavam-se. Tive a oportunidade de conhecer vários membros da Casa como Dona Dezinha, mãe pequena e espécie de mestre de cerimônias da casa, e, no caso que me ocupa, substituta da representante que ainda não tinha sido escolhida; também, conheci uma praticante chamada *Odêsi*, em fon, esposa de Odê, equivalente ioruba de Agê; Índia, uma jovem senhora de 39 anos, devota de *Omolu*, equivalente Ioruba do fon Sakpata. Ela será a designada, meses depois, como representante dos cultos. Conheci também a *Dofonitinhd*[155] Kelba, que foi irmã de barco da atual mãe da casa. Luzia é uma das *equedis* do Bogum. Iara é a *equede* mais importante da casa.

A descrição de uma cerimônia ou ritual qualquer[156], no contexto das religiões afro-brasileiras ou afro-americanas em geral, está sujeita a controvérsias. Primeiro, pelo

[154] Segundo informações de Luis Nicolau (conversa pessoal em 1º de janeiro de 2003), o primeiro zenli foi celebrado nos primeiros dias da morte da líder, e, o segundo, aos 6 meses.
[155] Segundo Vivaldo da Costa Lima (1977:72), *Dofono* é o primeiro de uma série de nomes que se correspondem com uma ordem de entrada no quarto secreto ou no *runcó*, palavra esta evolução diferente da palavra fon *hunxó*: 'casa do vodun'. Sugere acertadamente que esta palavra, entre outras parecidas, seja Jêje.
[156] Adotarei o critério de Maisonneuve *in* Daniel Arsenault (1999(3):1-5), segundo o qual o ritual e o rito devem ser diferenciados. Um ritual é "um sistema de ritos" e, inversamente, um rito é um "componente"

fato de revestir um caráter privado. O que na África era profano - e muitas vezes o é – sacraliza-se nas Américas. Sobre isso haverá muitas coisas que dizer. Por exemplo, o ritual de sacrifício de animais para as divindades de srcem africana é exclusivamente privado nas Américas, pois é só parte das cerimônias que se vê, salvo no caso de membros do grupo religioso. O caso do ritual do *axexê* ilustra muito bem tal observação. O *zenli* ou *sinhun,* rituais funerários entre os Fons no Benin, não é religioso, isto é, não é sagrado, privado, mas cultural, no sentido de questão de usos e costumes. Explicarei mais em detalhe essa observação com a bibliografia de apoio de Louis-Vincent Thomas. Deni Prata Jardim, em entrevista a mim concedida em 24 de janeiro de 2003 em São Luis do Maranhão, explica que o *zenli* e o *sinhun* são as mesmas coisas. Octávio da Costa Eduardo (1948:119) considera, baseando-se na definição de Herskovits, que o nome zenli, que é dado no Daomé ao tambor funerário, é aplicado pelo grupo daomeano no Maranhão para designar a batida dos tambores nessa ocasião, e é, por extensão, aplicada para a cerimônia inteira. Fernando Ortiz (1952-65 (II): 174-178) no livro que considero o mais importante de toda a sua bibliografia, desvenda o mistério, a partir de dados oferecidos por Maximilien Quenum segundo o qual, entre os negros Fons do Daomé, os conciertos funerários ou *acha* executam-se com três instrumentos, entre os quais figura o *Kajún*[157] (Kahun, grafia fon) que é uma cuia emborcada sobre uma superfície de água de modo que dentro comprime o ar; o outro, chamado *zin-lí* (zenli, grafia fon) é um pote de barro sobre o que se golpeia com um abano de couro. Ortiz argumenta que é possível que haja uma distinção étnica entre ambos instrumentos, pois é ali justamente que se encontra a diferença. O *sinhun,*como muito bem explicou, era a marca distintiva dos *ararás majino* (*maxinu*) em Cuba, especificamente na confraria do povoado de Jovellanos[158], na província de Matanzas, que eu tive a sorte de pesquisar e de conhecer bem. No entanto, o pote identificava os *ararás danxomè* de Perico. Para resumir, o zenli é dos Fons e o sinhun, dos maxi. A etnolingüista baiana Yeda Pessoa de Castro (2001: 337, 354), e em conversa pessoal, além de considerar tanto o zenli quanto o sinhun como sinônimos, sugere que *xorrum* (em fon, *ci ö hun* 'tambor da morte') seja a palavra de referência para chamar o ritual de Tambor de choro, isto é, "tambor de choro" seria a evolução diferente de *ci ö,* que daria

---

do ritual. Por exemplo, um ritual praticado em momentos de plantio em algumas sociedades agrárias pode conter um ou vários ritos de sacrifício.

[157] O Reverendo Padre Segurola (1988(I):279) define o *kahun* como o tambor da cuia (a etimologia em fon é essa), e acrescenta que se executa sobre uma cuia emborcada sobre a água de um recipiente. É chamado também de *sinhun*, com a leve diferença de que a cuia aqui é emborcada em água dentro de um balde.

[158] Ortiz se atrapalha aqui, invertendo a ordem. O *sinhun* não é da irmandade *arará dajomé* de Perico, mas sim dos *ararà majino* de Jovellanos.

"cho" e *hun* que daria "ro", pois, *ciö - hun < cho-ro* . Estimo que a denominação "tambor de choro" seja por causa da etimologia *avi zenli* 'o zenli do choro' ou 'o zenli chorado'. É justamente esse o zenli que é cantado e também no qual se faz uma biografia do defunto e a sua importância para os vivos, no Benin. Há excelentes profissionais para servir de contadores de histórias, também para entreter, ou tentar desviar a tristeza dos membros da família e amigos. Costuma ser com corpo presente, pois, antes do enterro[159]. Acredito que tal sentido seja o verdadeiro aqui no Brasil, não importa se o choro é simbólico ou não. Reproduzo o fragmento da entrevista com Deni Prata Jardim relacionada com esse assunto.

Dona Deni:- Tambor de choro. Eles não sabem o que estão fazendo. Sinhun é a mesma coisa que zenli, porque ambos são cerimônias com corpo presente[160]. Depois não pode tocar mais. Pode ser com ele (o corpo) no meio da casa ou pode ser depois. Não tem nada disto aqui, tocar aos 3 meses. Aqui só se toca uma única vez e acabou. Na hora que toca, remata tudo, termina e não continua.

Brice:- E quebram as coisas?

D.D:- A cabaça, quando sai daí, está toda requebrada. Ela não sai inteira, mais nada. Nada, coisíssima alguma.

B.:- Com outras coisas?

D.D:- Hein?

B.:- Com outras coisas?

D.D:- Você nunca viu o zenli?

---

159 Uma pessoa morta no Benin, se não for muçulmana, pode ficar um tempo longo sem ser enterrada. Nesse caso, é guardado e conservado o corpo numa funerária. No dia do enterro, que pode acontecer também após uma semana ou mais - pode ocorrer que um corpo seja guardado durante um mês ou mais, antes de ser enterrado, por causa dos descendentes ou aliados queridos que podem estar no exterior-. Pois, espera-se que cheguem para enterrar o defunto e fazer outros rituais. É no mesmo dia do enterro que se toca o *avi zenli, o zenli* chorado. Não quer isso dizer que não existam outro tipo de zenli, como por exemplo o *zenli* dos amigos (*xöntön zenli*) que é solicitado pelos genros e noras do defunto, juntos com os seus parceiros, que são descendentes desse. São eles que pagam os tocadores, mas também outros membros da família extensa, como os primos, também oferecem dinheiro. Completa essa lista, a dos amigos de todos os envolvidos na cerimônia, inclusive conhecidos do defunto. Sobre os trabalhos sobre esse ritual fúnebre no Maranhão, consultar Eduardo (1948); Pereira (1979); Ziégler (1975); Barretto (1977), Ferretti (1985); Fichte (1989) Itacy Oliveira (1989) e Ferreira (1984).

160 Ferretti (1996: 306 e 310), em conversa pessoal, confirma esse critério. O mesmo autor (Ferretti; 1995:209) informa que na maioria das vezes, na Casa das Minas, esse ritual não é de corpo presente, e que na Casa de Nagô, só há tambor de choro com corpo presente. Quando os jejes vão a um tambor de choro na Casa de Nagô, têm que vir se limpar com amansi da Casa das Minas, pois dizem que o de lá possui plantas que não são adequadas a eles, acrescenta (Ferretti, *Idem.*). Costa Eduardo (1948:120) afirma, porém, que em caso de impedimento para a celebração do zenli, uma cerimônia do mesmo tipo é realizada mais tarde, seis meses ou um ano depois do dia da morte, e que recebe o nome de *sinhun.* Diferenças existem com certeza. A carga semântica de zenli é mais forte do que a de sinhun. Se o primeiro é meramente fúnebre, o sinhun é mais de diversão entre os beninenses. A reapropriação semântica do termo pode ter levado Alfred Métraux (1995:226) a afirmar que o *sihou* (*sic.*) mantida em alguns santuários haitianos, é uma cerimônia celebrada no Daomé após os funerais, e caracterizada por cânticos e ritmos particulares percutidos sobre cabaças.

B.:- Não, nunca vi o zenli.

D.D.:- Ah! Só vendo. Deus nos ajude a torcer que não tenha. Mas já disse, a pessoa, só olhando... Agora aqui, se puder, tocar na hora que a pessoa morre, e se não puder, tocar depois.

B.:- Levam as coisas quebradas para fora, como um carrego, né ? Lá no Daomé[161] depositam notas de dinheiro também.

D.D.:- É. Um hum! Jogam para fora. Joga tudo para fora. Acontece que cada nação toca de um jeito. Lá no Daomé talvez aqueles que servem.... nós tocam (*sic*.)de um jeito, né? Os outros já tocam de outro. Já pertencem a outra nação.

B.:- Mas também jogam moedas aqui?

D.D.:- É hein! Um hum!

Desse trecho, percebe-se corretamente que em questão de ritual, só vendo o zenli como ritual é como se sabe dele. Um critério próprio à informante, e coerente com a sua linha de pensamento. Mas é verdade. Porque o ritual nunca vai se realizar exatamente da mesma maneira, em momentos pontuais, isto é, em momentos de festas. Nega rotundamente a informante a descrever como se realiza a cerimônia, para não suscitar polêmicas; também o faz para explicar que o poder da tradição que é estritamente oral e não escrita, é o que prevalece. As moedas que são jogadas na bacia, atiradas pelos presentes, como muito bem apontou Pereira Barretto (1977:87), baseada em observação de Octávio da Costa Eduardo, estão destinadas a pagar os tocadores. Essa é realmente a função do dinheiro que se oferece. Como terão de ver no vídeo anexado a este trabalho, entre os Fons do Benin, vemos os tocadores e cantores do zenli pedir várias vezes -umas cinco vezes- dinheiro para pagar o aluguel ou contratação dos tocadores.

Pode acontecer que um praticante da religião vodun participe das cerimônias do zenli beninense, mas não se observam manifestações de vodun como é o caso do Brasil, onde aparecem Iansãs, Omolus, Oiás etc. Porém vale fazer a ressalva de que, no Brasil, essa realidade não se estende a todas as casas de culto. Sergio Ferretti (1996:163) confirma que, no caso da Casa das Minas, em São Luis do Maranhão, se diz que o tambor de choro não é feito para o vodun da pessoa que morreu, pois esse não se aproxima do corpo do morto. Os voduns não participam e se por acaso vier algum, ele se levanta e sai do recinto, pois não gosta de morte (Ferretti, *Idem.*). O *ekomojade* entre os Yorubas, ou o *videton* entre os Fons, é a cerimônia de dar o nome. É chamado de batismo tradicional e não tem nenhuma ligação com a religião vodun nem com a dos

[161] Percebi que a informante, em várias entrevistas concedidas, menciona o nome Daomé, com o qual se sente mais identificada, em vez de Benin.

orixás. No Brasil, em Cuba, no Haiti e em outros países das Américas, a clandestinidade fez com que as práticas fossem reinterpretadas ao ponto de que tudo o que é marca de distinção religiosa e cultural dos africanos fosse considerado suspeito, pois, relegado a uma posição de inferioridade, e portanto ignorado. Assim, os africanos acharam um meio para reproduzir as suas culturas, costumes, línguas num contexto de total clandestinidade. Para acreditar e respeitar o que estavam fazendo, tinha que haver orixá, vodun ou nkisi. Estes, montados na pessoa de um africano ou descendente de africano[162], são autoridades que legitimam as práticas rituais, não importa em que tipo de gente, isto é, não importa a posição social da pessoa em transe.

A segunda justificativa da controvérsia ou, digamos, perplexidade, estriba na proibição de filmar, gravar e, às vezes, de tomar notas. As bases sociológicas de tal proibição não são de hoje. Entendo que seja pela extrema clandestinidade em que os africanos davam continuação aos seus costumes; e, depois, graças também às persecuções das autoridades coloniais e distintas formas de repressão, inclusive, na República[163]. Como se proíbe qualquer tipo de gravação, o pesquisador encontra-se frente ao problema do registro da memória, isto é, pode não lembrar de alguns detalhes do que vê na hora de transcrever os dados no caderno.

Sempre antes de começar a sessão de cada dia do ritual funerário, a mãe pequena põe um pó cinzento em cinco partes importantes do corpo: no peito de cada assistente ao ritual, no pescoço (parte traseira), nos dois braços e, finalmente, na mão. É o que se denomina "processo ritual": espécie de cenário que devem seguir os atores quando chega o momento de "colocar em cena" um rito qualquer que seja (Bourdieu, Kapferer, Skorupski, Tambiah e Werbner, *in* Arsenault: 1999:6). Na medida em que passa o tempo, somos levados a acreditar que o que pode ser considerado como processo ritual, também pode ser visto como prestação ritual: uma ação ritual num tempo e num lugar

[162] Hoje, a religião passou a ser de negros, brancos, mulatos, enfim, de todos os componentes da população brasileira, não importa a sua classe social, como bem apontou Vivaldo da Costa Lima.

[163] Ver, por exemplo, sobre a situação colonial, Reis, João José e Eduardo Silva *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, 151 p. O capítulo intitulado "Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accú. O uso da violência como método fundamental de controle dos escravos" é ilustrativo dessa situação. E mais precisamente, quanto à identidade construída pelo candomblé, Reis argumenta que um candomblé, nas imediações de Salvador, na Bahia, segundo relato do juiz de paz da Freguesia de Nossa Senhora de Brotas, Antônio Gomes de Abreu Guimarães, foi, em meados de 1829, invadido pela polícia (*vide* Reis, J.J. "Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundú do Pasto de Cachoeira, 1785" *in Revista Brasileira de História*, vol. 8, no. 16, 1998, pp 57-81). E que pela surpresa do juiz Guimarães, a significativa presença crioula representava uma novidade dos tempos, um fenômeno que seguramente vinha fortalecer a religião escrava, que aos poucos deixava de ser africana para tornar-se afro-baiana... Os jêjes do Accú não mais se reduziam à homogênea família africana descendente direta dos voduns de sua terra. Tinham irmãos rituais na "terra de Branco", como os africanos chamavam a Bahia, acrescenta Reis. Eu direi que não só a Bahia, mas também qualquer país onde tem brancos na sua composição étnica é terra de branco, segundo a concepção do beninense comum, inclusive, hoje.

particulares que têm como objeto realizar e atualizar concretamente as diretivas de um processo ritual. A prova mais evidente desse fato consiste em que no penúltimo dia, por exemplo, a mesma oficiante fez a performance ritual em cada pessoa da maneira seguinte: um pouco de pó atrás do pescoço, dentro da camisa; um pouco no peito; duas vezes nas partes côncavas dos dois braços; e duas também nas duas mãos: uma em cada uma. O que confirma que foram 6 locais em vez de 5 como disse anteriormente. À luz dessa observação, nos perguntamos onde está o processo ritual, e onde está a prestação.

Os estudos sobre diversas sociedades demonstram que desde que as sociedades são processos responsáveis de mudanças, estruturas não fixas, novos rituais emergiram ou apagaram-se. E que os antigos declinam ou desaparecem. Comprova-se também que, porém, novas configurações do ritual tendem muitas vezes, a ser variantes de temas antigos mais do que novidades radicais (Turner, 1977:183-194).

O ritual é um conceito operatório, um sistema codificado de práticas, saberes, e objetos que releva de um domínio da vida social que pode se associar, ou ao sagrado, ao "extraordinário" e ao "religioso", ou a tudo isso ao mesmo tempo, segundo os contextos. Para Tambiah (1981, 1991), existe uma distinção analítica entre o processo e a prestação rituais. Mas o autor acrescenta que essa concepção "performativa" do ritual sublinha assim o seu caráter dual, isto é, o fato de que pode se analisar ao mesmo tempo sob o ângulo do processo e sob o da prestação. A partir do fato constatado no Bogum, posso sem dúvida alguma confirmar essa hipótese. Já entramos no domínio do poder e da autoridade. Por isso, afirma Daniel Arsenault (1999:6) que um ritual não pode ser cumprido ou posto em prática a não ser quando os atores dispõem de informações fiáveis e uniformizadas, que lhes indica o que devem fazer, quando, como e quem tem o direito ou a autoridade de fazê-lo. E que as informações provêm de um quadro de referência culturalmente fixo para o cumprimento de todo ritual, quer dizer, o processo. Arsenault conclui que esse corresponde a um programa de "gestão" dos indivíduos, dos objetos, do tempo e do espaço durante uma prestação ritual, porque indica as normas ou regras a serem respeitadas sob a forma de prescrições e proscrições, que são mais ou menos explícitas segundo os contextos históricos e culturais. Lembro que as prestações rituais são ações situadas num tempo e um lugar particulares que têm como objeto realizar e atualizar concretamente as diretivas de um processo ritual. Aqui interyêm sem dúvida elementos como o conhecimento do processo a seguir, a competência ou habilidade que emanam do saber teórico ou prático, mas também o estado emocional e fisiológico. O exemplo colocado sobre a distribuição do pó mostra claramente que, segundo as palavras de Victor Turner (*in* Arsenault, 1999:7), embora em geral os ritos

relacionam-se com condições recorrentes, cada prestação ritual comporta elementos que são únicos a ela, isto é, que uma prestação ritual sempre transcende um pouco o seu quadro de procedimento. É justamente a opinião de Júlio Braga, quando se refere à descrição de uma cerimônia de suspensão de *ogã*, feita para Edison Carneiro, que afirma (1995:65): "nos dias atuais, são variações formais que não alteram, significativamente, o essencial do ritual que consiste, em última instância, em que o público presencie a pessoa escolhida".

Por alguma razão, na última noite do ritual do Bogum, já havia três ou quatro pessoas em transe, que entraram no fundo reservado para os membros do templo. Outra observação: às vezes houve cânticos que não se interpretaram mais nesse dia. Outros novos surgiram. Segundo Patrícia de Aquino (1998:88-89) por exemplo, o rito do *Axexê*[164] opera-se em três fases, e fica claro para a autora que o *Axexê* é o segundo grupo de funerais. A primeira fase do *Axexê* se corresponde com os seis primeiros dias, quando trata-se de preparar a ruptura dos laços existentes entre os membros da comunidade e o defunto, por uma estreita associação do conjunto dos iniciados com a morte. A segunda, entre o sexto e o sétimo dia, é a da separação dos vivos do mundo pela destruição dos elementos individualizadores. A última, no sétimo dia, é a da purificação e do levantamento do "luto".

É de observar mais uma vez que as etapas não obedecem a esquemas rígidos. O *zenli* do Bogum parece ter três etapas, o que não coincide com as mencionadas pela nossa autora. A primeira, entre a primeira e a sexta noite, teria características parecidas. A segunda etapa tem lugar da sétima noite ao oitavo dia (pela madrugada). Corresponderia à separação dos vivos do morto pela destruição dos elementos individualizadores. A terceira será no oitavo dia; é a etapa da purificação e do levantamento do "luto". As três etapas descrevem-se a continuação:

Todas as sessões começam em torno das 8:30 h. Antes de começar, é de lembrar que a mãe pequena coloca um pó cinzento em cinco partes do corpo. Depois, entra num quarto do convento. Instantes depois, sai acompanhada das filhas ou vodunsi. Todo mundo vai ao barracão. Começa o ritual. A mãe pequena senta-se ao lado dos tocadores. Atrás deles, outras iyawós que provavelmente são de uma hierarquia maior, avistam-se.

Quando começa a cerimônia, um pano branco, que cobria os objetos rituais, é levantado e dobrado. Entre outras coisas, pode-se observar: uma garrafa de azeite de

[164] A grafia do termo varia de *axexê* (Prandi, Aquino, Stella de Oxossi) para àsèsè, com (pontos) sub-escritos (Santos). Adotarei, por questões de comodidade, a primeira, a que também é fiel ao uso do português no Brasil.

dendê, com 750 ml aproximadamente. Uma garrafa de água com mais ou menos 500 mililitros. As duas garrafas são fixadas no meio da areia. Um pouco mais para frente, uma cuia, bastante grande, na qual serão depositadas moedas oferecidas durante o ritual do *zenli,* pelos participantes. Um grande pote de barro, de aproximadamente 15 cm de diâmetro, serve de instrumento musical. O tocador bate na boca do pote com um abano para produzir o som próprio ao *zenli*. O dito pote está posto acima da areia, também. Os abanos são três ou quatro, mas toca-se com um só. Os demais estão perto e poderão ser usados quando o músico o julgue necessário. Uma bacia em barro, de praticamente 40 cm de diâmetro, dentro da qual uma cuia virada ao inverso (de boca para baixo) encontra-se entre os objetos dentro do barracão. Está colocada sobre a areia. Não contém água[165]. O tocador com dois paus toca o inverso da cuia. Depois, ele e os demais sentam-se num tamborete. Havia também uma vela acesa frente aos tocadores. No meio do barracão ou área de toque, havia também uma luz elétrica: era nem mais nem menos do que uma lâmpada vermelha. À esquerda da entrada do barracão, precisamente à direita dos tocadores, as *iyawós* da casa ficam em pé - às vezes algumass delas sentadas - sobre uma ou duas esteiras. À direita no fundo, os *ogans* da casa, e os filhos-de-santo de outras casas ficam em pé. Na entrada à esquerda, as *ekedis*, e os *iyawós* de outras

[165] Curiosamente, Patricia de Aquino (1998:90, nota 19) observa em seu artigo que nos templos *angola* do Rio de Janeiro, as cuias sem pescoço, em número de duas, são invertidas em bacias cheias de água, e que o som assim obtido com a ajuda de paus é mais surdo. É uma reprodução bastante interessante do zenli, no atual Benin, nação de srcem dos jêje. Cabe se perguntar se isso foi o resultado do fenômeno chamado de reafricanização, quando alguns sacerdotes da religião vodun ou candomblé, independentemente de sua nação, vão buscar o "autêntico" na África, mais precisamente no Benin e na Nigéria. Ou, simplesmente, se seria o exercício de uma memória já esquecida em muitos candomblés jêje-nagôs. Amália Pereira Barreto (1997:109) reproduz numa foto os instrumentos musicais usados num ritual mortuário chamado "Tambor de Choro", na Casa das Minas. Ali vislumbram-se, além de varas, "uma grande bacia de metal, que continha água até a metade. Emborcada nessa água, uma cabaça cortada pela metade e com a metade arredondada para cima. Ao lado da bacia, um grande pote de barro, vazio. Nas mãos de duas das mais antigas voduncirrê, uma garrafa de cachaça e outra de vinho; uma terceira trazia nas mãos um pé de chinela da falecida com o qual executava movimentos de dança no decorrer da cerimônia. Todas as restantes portavam aquidavi [aguidavi, grifo meu] com os quais iam batendo nas bordas da bacia, e por vezes, na própria cabaça. Ao lado sentavam-se os tocadores de instrumentos: dois tambores pequenos, o ferro e uma cabaça." (Barretto, *Op. Cit.,* p. 87). A autora se esqueceu de um detalhe na foto: os dois instrumentos mencionados, ou seja, a bacia e o pote, descansam, repousam sobre um material que pode ser um suporte constituído com folhas de palmeira cuidadosamente trançadas, ou um pano enrolado também cuidadosamente, como acontece no Benin, com as pessoas que carregam objetos na cabeça. Ultimamente, no país africano, se coloca o pneu de uma motocicleta da marca "Vespa", de aproximadamente 40 centímetros de diâmetro. Ferretti (1996:163) precisa melhor esse detalhe nos seguintes termos: "...colocam-se no chão dois cofos - cestos de fibras de palmeira - novos. Sobre um deles coloca-se um pouco de areia com uma bacia em cima. Sobre outro cofo coloca-se um pote novo de barro. Em torno da bacia e do pote colocam-se bancos baixos de madeira onde se sentam as filhas-de-santo... No peitoril da varanda e próximo a algumas portas, colocam-se alguidares com banhos de limpeza, preparados com folhas de ervas, entre as quais as da cajazeira, para que se lavem mãos, braços e pernas. Sobre uma pequena mesa ao lado há uma toalha preta, um castiçal com vela e um prato, onde os presentes colocam moedas, e uma cadeira em que se senta um parente próximo do morto". Acredito que com esses dados, se dão as dimensões da fragmentação da memória coletiva, baseada nas condições objetivas do meio, isto é, uma série de fatores que obrigaram aos africanos a reinterpretarem os seus cultos.

casas, e público feminino. Na entrada à direita, o público masculino e membros de outras casas de cultos.

5.3.2 Primeiro até o sexto dia da primeira fase

Dia 28 de setembro:

Antes de começar o ritual funerário, a mãe pequena chamada Dézinha, coloca um pó cinzento sobre as seguintes partes do corpo de cada participante:

-No peito.

-no pescoço, na parte traseira.
-nos dois braços (parte côncava do ante-braço) e

-na mão.

Isso acontece mais ou menos 20 a 30 minutos antes do toque. Depois, entra num quarto de santo. Todo mundo vai ao barracão e se senta. Pode se observar na parte de fora do barracão, precisamente na porta de entrada, neste primeiro dia, um balde de água, junto com o *amasin*[166]. Todo mundo tem que molhar as mãos com o *amasin* e passar no corpo, principalmente no rosto. No meio do barracão estão dispostos várias objetos cuidadosamente cobertos com um pano branco.

Colocando-se na entrada, podem-se ver, à direita dos tocadores, as filhas-de-santo da casa em pé (às vezes sentadas numa ou duas esteiras estendidas na chão). Também encontram-se as

[166] No segundo dia, isto é, no dia 29 de setembro, o *amasin* foi tirado de seu lugar, e só restou a água. Já no terceiro dia foi a água que removeram, e só ficou o *amasin*, até o último dia de cerimônias.

ekedis e filhas-de-santo de outras casas e público feminino. À direita, público masculino e membros de outros terreiros. Ainda à direita, no fundo, os ogãs da casa, e filhos de outras casas. Do terreiro de Oxumarê, por exemplo, tinha o senhor Cidinha (*alias* Lessê). Outro senhor muito importante era Ainho, pai-de-santo de um terreiro Ketu de Salvador.

O toque começa com a reunião do todos os participantes no barracão. No início da sessão entoa-se a cantiga "mi nyavalu kutitó" 'louvamos os mortos', e também "vodunsi ma na j´agö" 'o vodunsi não vai trair (ou pecar)'. Entoam-se uma série de cânticos de abertura, entre os quais:

Cântico	**Tradução livre**
E ma ya vi ooo eee	que não se chore
E ma ya vi ooo	que não se chore
Avi ô nude we ko no gbô â	o choro não cura nada.
Zenli xo tô ma damlon	o tocador de zenli não dorme
Ton tô ma damlon	tocador não dorme
Hen nu wê ee	é coisa de costume
Amonlon de wê un nô ba aye	é algum sono que eu procuro

Mi nyavalu nu kutitô: 'louvemos os mortos', sempre a princípios de cada sessão.

Outros cânticos são:

- mi nyavalu nu yue e e	os louvemos
mi nyavalu gbêgbotome	louvemos o país da vida grande

-awaraxó, evolução diferente de "abadaxwe", "abadaxwe jêsu" 'a morte'.

- E ma ka o o	que não se esqueça
azenli dô e ma vi o o	(mas) zenli pede que não se chore

- E ma ka o o	que não se esqueça
azenli dô e ma vi o o	(mas) zenli pede que não se chore
- Bêlêkêsê	de maneira imprevista
azon na yi ku	a enfermidade irá à (converter-se-ia em) morte
bêlêkêsê	de maneira imprevista
- ko lo nen (ku lô nê)	aí está aquela morte
azan bala	a noite má
yi hwe do o o	se foi e não alcançou
a e a e e	ah, ah
zan bada yi ku	a noite má se foi à (converteu-se em) morte

Voltando a ma na vi o o o, posso comunicar que a versão atual do cântico seria a do meio. E assim, mostra como se operam as mudanças fonéticas e fonológicas de uma língua de convento como o fon.

Versão Bogum	**Proposta de versão minha**[167]
Tradução livre	

[167] Essa é a versão atual reduzida do cântico. A versão do Bogum foi ainda mais reduzida, de maneira a oferecer o essencial do seu conteúdo: não chorar pela pessoa falecida, porque o choro não vai devolver a vida a ela. O Padre Adoukonou (1984:300) recolheu outra versão que não transcreve em fon no seu texto. Porém, nos oferece a versão em francês, e traduzida em espanhol. Tenho o prazer de traduzir um texo que diz o seguinte:
"Não chores mais, irmã minha, não chores mais.
As lágrimas não conduzem a nada.
Deixa de chorar, melhor é que encha teu cachimbo e que te enfrentes com o destino que te submete a estas provas;
Tem tu valor e encarrega-te com o peso da prova".

Outra versão é : Por que chorar assim?

ma na a vi o o e e e mi ma ya avi o o e e e não chorem

ma na vi o o o o mi ma ya avi o o o o não chorem

---------- dan´ mè è nu gente de danxomè

---------- mi ma ya a vi o o o não chorem

avi ö nu kon no gbagbè avi ö nu de wè kô nô gbô a o choro não conserta nada

....

Barthélémy Adoukonou (*Op. Cit.,* p 274) observa que as anteriores lamentações em "Por que chorar assim"- ver nota de rodapé anterior a esta - nos fazem penetrar na psicologia dos adja-fon e permitem que percebamos as razões profundas que fazem derramar lágrimas aos filhos que perderam os seus pais. E que desde esse momento, o tempo fica dividido no tempo de antes e no tempo de depois da morte dos pais. Antes, pois, existia o tempo da vida que dá conselhos, e proporciona segurança. Era o tempo do saber disponível, da experiência de vida que se podia utilizar à discrição para poder se comportar na vida. Depois, vem o tempo da ausência, o tempo da insegurança. É o tempo da incerteza, porque falta quem possa aconselhar. No caso que me ocupa, se percebe claramente a coerência que as circunstâncias nos mostram: mãe Nicinha, a mãe

---

"Por que chorar assim?
Os choros não evitam as vicissitudes humanas.
Eu vim para te consolar.
E eis que te inundas de lágrimas.
Se tua mãe estivesse aqui,
A ela dirigir-te-ias para que te desse os conselhos que tu precisas.
Mas, Ai ela já não está.
Quem você tem para ocupar o lugar que ela ocupava junto a ti?
Se teu pai estivesse aqui.
Terias confiança nele e conversarias gostosamente com ele.
Mas ai!, ele já não vive,
Quem poderia ocupar seu lugar junto a ti?
Eu vim para te consolar e te dar conselhos.
Mas eis que tu choras sem descanso."

de todos, morreu. Não há como derramar lágrimas, e temos que superar isso. Mas ainda há uma esperança, e o antropólogo beninense (*Idem.*) a aponta muito bem: o genitor que se converte em vodun será, nesta perspectiva, um novo modo de segurança, que não funciona sem liberar a capacidade pessoal de se converter em vodun.

Pena que não pude assistir às cerimônias funerárias feitas dias após a morte de Dona Nicinha em 1994. Ainda eu não tinha chegado ao Brasil. Estava pesquisando sobre um assunto semelhante em Cuba. Foram-me revelados lá alguns acontecimentos rituais que acho que poderiam ter existido também no Brasil. Na primeira fase do ritual, a do enterro, entre os arará em Cuba, existe uma preocupação por enterrar bem o defunto, em não deixá-lo exposto aos urubus[168]. É uma maneira metafórica de falar. Desconheço se no Brasil se interpretam cânticos no ritual de manuseio do cadáver ou no sepultamento. Provavelmente estejamos no campo tão delicado do segredo. Os poucos estudos sobre o caso (Verger, 1973 61-71; Santos, 1997:220; Aquino, 1998:86; Prandi 2000:174-184) coincidem num aspecto: o corpo é manuseado ritualmente. Rouget (1994:10-42) e Adoukonou (1984:109-314) também informam que, entre os Fons, o crânio é manipulado[169]. Segundo Elbein dos Santos (1997:220), a passagem iniludível dos seres do *aiyé* para o *òrum* é uma passagem que significa uma transformação dos elementos relacionados com a diferenciação da matéria. A passagem é marcada por ritos complexos, e são de dois tipos, segundo a autora: aqueles que correspondem aos funerais propriamente ditos, isto é, os concernentes à manipulação do corpo, e os rituais mortuários, aos quais concerne a manipulação dos elementos-símbolos ou espirituais. Prandi (*Idem.)* relata que a seqüência do *axexê* começa imediatamente após a morte, quando o cadáver é manuseado pelos sacerdotes para se retirar da cabeça a marca simbólica da presença do orixá, implantado no alto do crânio raspado durante a feitura, através do *oxo* (ver também Aquino, *Idem.)*, cone preparado com *obi* mascado e outros ingredientes e fixado no couro cabeludo sobre incisões rituais. Patrícia de Aquino, que qualifica o ato de primeira manipulação, reporta que é uma cerimônia estritamente

[168] O meu informante Emiliano Zulueta da cidade de Perico, na província de Matanzas, em entrevista do dia 29 de setembro de 1992 revela, através de um cântico, que o morto embora seja pobre, o urubu não o come, porque o vão enterrar:

Versão do informante	**Versão melhorada**	**Tradução livre**
"maa dije nô	ma di ce nô	Que eu enterre o meu
iku wa kana su na dua e e	e ku akalasu na du a eee	se morrer, o urubu não o comerá
ma dije nô	ma di ce nô	que eu enterre o meu
iku wa kana su na dua a"	e ku akalasu na du a	se morrer, o urubu não o comerá.

[169] Entre os Bororo do Mato Grosso no Brasil, precisamente na aldeia Tadarimana, acontece a mesma coisa, segundo revela a TV Globo na sua emissão denominada "Fantástico" do dia 07 de dezembro de 2003.

secreta, com sacerdotes habilitados a fim de aniquilar o caráter divino da cabeça. E acrescenta que uma vez raspado o crânio, este será lavado e os cabelos estarão amarrados em algodão e colocados no lugar prescrito pela resposta divinatória da noz de cola, enquanto que Prandi (*Ibidem.)* detalha que o crânio é lavado com *amassi* (sic) e água. Há uma inversão simbólica do primeiro rito iniciático, segundo as palavras do

sociólogo da Universidade de São Paulo, na medida em que as contas e a cabeça do novo devoto são igualmente lavadas pela mãe-de-santo e o líquido da lavagem é o primeiro elemento que fará parte do grande despacho do morto. No momento da iniciação, a cabeça recebe os sacrifícios de consagração com o fim de se transformar em "residência do deus": transforma-se em receptáculo permanente da "potência de vida" da divindade após a "implantação" do *oxu* (sic) lá onde foi incisado o crânio do iniciado (Aquino *op. cit.,* pp 85-86)[170]. Depreende-se que de suma importância é a cabeça como parte do corpo. As religiões africanas e as de srcem africana nas Américas são denominadas de religiões do corpo, e também, segundo Motta (1995:31-38) de religiões do gesto; a simbologia desta sendo um elemento vital na concepção da pessoa[171]. A cabeça de cada pessoa é única, específica, não reproduzível. A cabeça é o individualizador por excelência: é a "parte pessoal da existência de cada um"(Rocha, *apud.* Aquino, *op. cit.,* p. 85). O indivíduo não vem de uma criação *ex nihilo*, mas da modelação de uma matéria pré-existente; não resulta sequer de uma unidade dividida, isto é, secundária e derivada, para não ser entendido como o simples cruzamento binário de identidade e alteridade. Por isso é que a representação da Cabeça é a pedra angular da concepção da pessoa, a uma distância igual da separação autônoma e da derivação

heteronômica. A construção da identidade acompanha-se, ao longo da vida, de transformações [de metamorfoses, grifo meu] do corpo, de edificações de altares...(Aquino, *Idem.*). Tem muito sentido a afirmação de Bakhtin segundo a qual o corpo toma o mundo por conta própria se fazendo ao mesmo tempo a sua metáfora e seu filtro metonímico.

Resumindo o processo ritual no Bogum, posso dizer o seguinte: abrem com cânticos Jêje, os da nação do terreiro. Dura o repertório mais do que o das demais nações: aproximadamente 45 minutos a uma hora; depois passam ao repertório Nagô ou

Ketu. Em terceiro lugar, ao congo-angola. Depois cantam em português. Parece que é

[170] A autora ainda explica em continuação que o *oxu* é um aglomerado de folhas litúrgicas próprias ao deus do noviço e de elementos portadores da "potência de vida" do templo onde ele é iniciado. Essas substâncias, acrescenta, são petrificadas no sangue dos animais sacrificados para a divindade e modeladas em forma de cone ou ovo; e acrescenta que a composição do *oxu* é um "segredo" de cada casa de culto.

[171] Carlos Eugênio Marcondes de Moura tem uma série de coletâneas sobre o corpo: *Meu sinal está no teu corpo, Candomblé, religião do corpo e da alma* e *Olóòrisà, escritos sobre a religião dos orixás.*

para os caboclos. No encerramento, voltam a cantar em Jêje. Desde o primeiro dia até o dia 3 de outubro, não houve mudanças grandes no processo ritual[172]. A cada dia que se passava, aumentava a quantidade de assistentes, pois se reforçava o número de praticantes e cantores do mundo do candomblé baiano. Outro cântico interessante é o de *agamd*[173] . O adepto que dança é Jaime Sodré, *ogan* da casa. Sobre o simbolismo da *performance*, ver o capítulo sobre o tempo sagrado e os mitos de Mircea Eliade, onde a autora fala do simbolismo cosmológico e de sua relação com o simbolismo temporal que não é mais do que parte dele.

Cada vez que se encerra o repertório, a mãe pequena se levanta e dança.

Instantes depois chega o momento de interpretar os cânticos rituais da parte nagô-ketu. Ouvem-se expressões como *ikú* 'a morte' e *do balè* 'reverenciar'[174].

Bem antes do final do repertório *nagô* e *ketu*, houve gritos da palavras de passe: *iwo he e he e he e he e*, expressão proferida pelos *ojês* do culto aos mortos, chamado também culto aos *Eguns*. Note-se aqui que se opera um processo de interferência dos cultos do *candomblé* e dos cultos dos *Eguns*. A situação é um pouco diferente na África, principalmente nos países onde se rendem esses cultos. No Brasil, há uma apropriação ou re-interpretação no sentido dado por Roger Bastide (1989) –dos costumes africanos que não são necessariamente religiosas. Quero me referir ao *zenli*, que, na África, é puramente cultural, profano, enquanto que o culto aos Eguns ali é um culto sagrado, próprio de uma sociedade secreta agrupada ao redor dos mortos. O caso dos enterros entre os Fons foi bem estudado por Adoukonou (*op. cit.,* p. 115), que distingue dois tipos de cantos funerários: os que fazem parte estritamente do ritual de enterro tradicional; e os demais, que são a maioria, que são prescritivos. Fazem parte do que o autor chama de uma "filosofia da morte". E na realidade a são. Mas alguns rituais do culto aos mortos acham-se associados aos cultos voduns, mais especificamente aos cultos aos nesuxwé, como ver-se-á depois.

---

[172] Porém, há acontecimentos como o que ocorreu no quarto dia, 1º. de outubro, em que quase no final, em meio a cânticos Nagô, produziu-se um transe.

[173] *Agama*, em fon, é o camaleão. Percebe-se que o *ogã* imita o camaleão, dançando lentamente. Algo parecido com Cuba, onde os *voduns* da religião dos *arará* de Jovellanos- particularmente *vodun masê*, equivalente do *oxum ioruba* -, dançam com lentidão, justamente imitando o animal. É pertinente sem dúvida a manifestação do "simbolismo cosmológico" de que fala Mircea Eliade.

[174] Algo incomum foi que, quase no final do quarto dia, em meio a dois cânticos nagôs, se produziu um transe.

O processo de sincretismo religioso e cultural expressa-se sob outra forma. Os povos reverenciados, ou seja ketu e daomeano, já eram povos rivais na África. No Novo Mundo, devido à política de aglutinação nas senzalas e equivalentes, esses povos se fizeram irmãos, ao ponto de, como bem o souberam dizer vários estudiosos das sociedades escravistas (Fernando Ortiz, Gilberto Freyre, Roger Bastide e Pierre Verger),

não podem ser executados cânticos de srcem daomeana sem reverenciar também os deuses yorubas. Como muito bem salienta Mãe Stella, nos rituais de passagem das religiões de matrizes africanas, costuma-se entoar cantigas em homenagem aos ancestrais de todas as nações. Inclusive acontecem homenagens aos caboclos (no Bogum por exemplo). No repertório Nagô da casa, a cantiga que aparece primeiro é:

Cantiga	**Tradução livre**
Axexê, axexê O!	xexê, axexê
Axexê mo juba	axexê, me reverencio
Axexê, axexê O!	axexê, axexê
Axexê o ku agba O!	axexê, bem vindo
Axexê, axexê O!	axexê, axexê
Axexê eru ku agba O!	axexê, a escrava saúda os ancestrais
Axexê, axexê O!	axexê, axexê
Axexê, axexê O!	axexê, axexê

Depois dos cânticos yorubas, cujo repertório dura ao redor de 45 minutos[175], passa-se aos Angolas[176]. Dura aproximadamente 30 minutos. Esse repertório não é objeto de estudo no presente trabalho.

Pois, recomeça um novo ciclo *Jêje*. Primeiro, há um momento de aplausos e se batem os instrumentos musicais. Depois, se canta:

[175] Vale lembrar que a cada dia, quanto mais reforço tem de praticantes e de cantores de vários candomblés, mais se estende o repertório, porque sempre há quem recorda mais algumas cantigas das nações implicadas na *performance* ritual. Pois, com a presença de Ainho, pai-de-santo ketu, Cidinha, *alias* Lessê, do templo de Oxumarê, entre outros, o culto dinamiza-se e anima-se mais. Gritos de *iwo he e he e he e...* foram proferidos outra vez.

[176] Outra prova de que o processo ritual não obedece a normas rígidas -daí a diferença entre processo ritual e prestação ritual esboçada neste trabalho- foi o fato de que na quarta noite, houve alguns cânticos em português primeiro, e depois, angolas. Foi no dia 1º de outubro de 2001. Nas três primeiras noites, foi depois dos cânticos em angola que se cantou em português. Canta-se "chora mamãe", "chora papai', quer dizer, se evoca ou rende homenagem a destacadas mães e pais-de-santo que já morreram, sem se esquecer de dar destaque à mãe falecida da casa, a finada Nicinha. Esse processo é o chamado de "ancestralização". Nicinha passa a ser ancestral da casa. Falarei mais sobre esse aspecto na hora de comparar com a realidade cultural dos Fon, no Benin.

Cântico	Tradução livre
Vodunsi de ma wa a	nenhum vodunsi vem
Vodunsi de ma wa	nenhum vodunsi vem
Ma wa ma wa ...	não vem, não vem...

Durante toda a cerimônia, são oferecidas moedas a todos os *voduns* e outros membros que dançam. São moedas de 1 centavo muitas vezes; outras, de 5 ou 10. É importante o uso do dinheiro nesses rituais. Prandi (2000: 174-184) observa que o morto é representado no barracão por uma cabaça vazia, que vai recebendo moedas depositadas pelos presentes, no momento em que cada um dança para o *egun.* Isso se observa também no Bogum. No final de cada sessão, toda a congregação, as *iyawós* e os *vodunons*, dançam todos juntos com um cântico de conclusão do ritual em *fon* que indica o dinheiro (*akwè*) como bem, e que indica que estamos pagando a dívida da vida: "gbè xö su su..." É isso que dá fé da presença da língua fon nos rituais Jêje, e que demonstra também que, apesar de não saberem traduzir exatamente os conteúdos dos cânticos e rezas, é a função, a mensagem veiculada, o que mais nos interessa. Outros fatores também podem ajudar na compreensão: o gesto e a mímica na execução de danças dedicadas a algumas divindades, são elementos importantes nessa espécie de hermenêutica compreensiva (Sogbossi, 1999:87). Forma, função e significado se conjugam pois, para entender expressões verbais como os cânticos (Ver também Barnes, *apud* Nicolau, 1998). Todos botam dinheiro na cuia, frente aos tocadores. Esta é a primeira fase do ritual, a correspondente, de modo geral, às 6 primeiras noites. É interessante saber que a oferenda de dinheiro obedece a normas ou formas novas de expressar a união das famílias. Nos *zenli* de Abomey, cidade histórica dos Fons, são todas as pessoas da família extensa que realizam o dito ato, pouco importa se estão todos presentes ou não. É "*mèle kpodo gudo ton lè kpan*"[177] que oferecem uma soma global de dinheiro. Nos templos brasileiros, se reproduz o mesmo fato, apesar da destruição do conceito de família extensa. A dita família será constituída pela família-de-santo.

5.3.3 Última noite do ritual.

[177] Fulano e seus irmãos, fulano e seus aliados ou seguidores.

Examinemos agora a última noite do ritual do Bogum. Foi na noite do dia 4 ao 5 de outubro de 2001. Pode-se vislumbrar a partir daqui uma semelhança com outro terreiro de candomblé da Bahia: o candomblé do Axé Opô Afonja, presidido por Mãe Stella de Oxossi, de que falarei em breve.

Eram mais ou menos 21 horas. Antes de começar, 3 ou 4 pessoas em transe entram ao fundo reservado para os membros do templo, uma espécie de *hunxó* (casa ou quarto do vodun). Começa o toque uns 30 minutos depois. O processo ritual começa da mesma maneira: com os cânticos *jêje*. No quinto cântico mais ou menos é que aparece a mãe pequena para dançar e dar início ao ritual. O que não era comum nos dias anteriores. Canta:

Texto	**Tradução livre**
E zenrin dö ema ka o o	***zenli diz que não se preocupe***
E zenrin dö e ma vi o o	zenli diz que não se chore
E zenrin dö e ma go o si lè.	zenli diz que, não se abandona

A rotina segue até que chega o momento de interpretar o repertório *ketu*. A mãe pequena começa outra vez. Às 23 horas e 30 minutos aproximadamente, termina essa parte, e há um recesso para a ceia. Às 24 horas e 30 minutos mais ou menos, recomeçam as atividades. Nesse dia nenhem pano e usado para cobrir ou tampar os instrumentos e outras coisas.

Começa o terceiro repertório, o *angola*, que não dura mais do que 20 minutos. Finalmente, faz-se um retorno ao repertório *jêje*. Como nos demais dias, já é para culminar a sessão.

Versão Bogum		**Tradução livre**
Me je e e		Eis nós aqui
Kpe vodun lê		graças aos voduns
Wê nyi meje		estamos aqui.
Kpê gbê lê		graças aos amigos
wê sin		o vodun
Vodun o		que coisa nos beneficia
Etê wê nyi le		os vodunsi não vêm
Vodunsi lê		os vodunsi não vêm
ma wa		não vêm, não vêm
Vodunsi lê		
ma wa	mi die	
Ma wa ma	kpê vodun lê	
wa	wê nyi midie	

Chega o momento do último ritual. O tocador do pote interrompe e põe as garrafas de azeite de dendê e de álcool mais para frente, perto da vela acesa. A mãe pequena as pega e as cheira dançando. Há aproximadamente 2 a 3 inalações. Há membros do templo que inalam só a bebida. Interpreta-se a cantiga seguinte:

O hen ma de

O hen ma de

E todo mundo faz a mesma coisa. Depois, a mãe pequena aparece dançando outra vez. Finalmente, chega o momento de quebrar tudo. Os autores estudados como Barthélémy Adoukonou, Gilbert Rouget, Patrícia de Aquino e Jean Ziégler constatam uma destruição a partir de uma estrutura temporária - abrigo sumário, sob o qual se dispunha, no sexto dia depois da morte, uma certa quantidade de utensílios domésticos entre os quais um pote novo.... e depois, outro, diz Rouget - destinado a ser imediatamente destruído. É sobretudo uma cabana, na África (Adoukonou, Rouget). No Brasil, pode ser uma cuia e outros objetos individualizadores do defunto (Ziégler, Aquino; e a minha própria observação nos terreiros). Patrícia de Aquino (1998:95-96) chama essa etapa de separação definitiva dos vivos e dos mortos, de "destruição operatória". Prandi (2000:174-184) observa que o despacho é levado para longe do terreiro, tudo juntado num grande balaio; que nenhum objeto religioso de propriedade do morto resta no templo, que ele não faz mais parte daquela casa e que só futuramente poderá ser incorporado ao patrimônio dos ancestrais ilustres, se for o caso, podendo então ser assentado e cultuado. Segundo le Hérissé (1911:120), parece que primitivamente os *lensuxwe* (outra grafia de *nesuxwé*) estavam divididos em duas classes: a primeira era das crianças mortas no seio da mãe ("que não provaram o sal", como se diz entre os Fons, porque a amamentação é fundamental e até exclusiva com as crianças que têm menos de um ano); a segunda classe para o autor, é a dos defuntos, sejam

crianças, sejam velhos. Estes, designados com o nome de *kututo*, isto é, mortos, são objetos do culto dos mortos, e em seus túmulos se colocam os *assen*, objetos de metal em forma de guarda-chuva, pequenos em dimensão[178]. Quebram-se ou destroem-se: a cuia que estava dentro da bacia imersa dentro de um pouco de água, nesse dia; os 4 abanos que serviam para tocar o pote ou a jarra de barro; colocam-se dentro do pote de barro; o azeite é colocado dentro do potezinho com a garrafa para cima; a água é derramada também. Nesse instante, há mais dois transes: o de *Omolú* (que na realidade é um *sakpata*[179]), e de Iansã (que seria *xèvioso* ou *acrombè*), que levariam o carrego depois. O carrego élevado em sacolas, mas antes de efetuar esse ritual, a luz é apagada.

[178] Acredito que a palavra "assentado" ou "assentamento" tenha a ver com o fon "assen". Pura coincidência? Penso que poderia ser uma derivação do fon, mas que não deixa de ser coerente com o sentido que possa ter em português: o de fixar. Nunes Pereira (1977:37) o coloca entre aspas, e Ferretti (1996:151, nota 6), Nicolau (2003:337) e Cacciatore (1988:199), em letras cursivas. Metaforicamente trata-se de um assentamento para referir o fato de converter os mortos em heróis, pois foram erigidas espécies de altares para venerá-los. Uma maneira de simbolizar o seu domicílio entre nós. Tudo indica que no Brasil existe algum objeto para representar o ancestral. No Haiti se conhece muito bem dentro do vodum o guarda o mesmo nome (Métraux, 1995[1958]:69). Os *assen* no Benin, são colocados no *caye xòsa* (dentro da casa dos *xòsa*, que podem chegar inclusive a mais de cinquenta), e são objetos de culto cada fim de ano. No âmbito familiar fon, cada família extensa tem um *assen xôsa*, onde são representados cada um dos ancestrais da casa (veja no meu documentário, que acompanha a tese). Para mais detalhes, ver Falcon, 1970:156-158. Qualquer comportamento inadequado pode levar a conseqüências fatais. Acredita-se por exemplo que o chefe de família não pode xingar ou discutir com ninguém frente à casa dos *assen*. Isto pode trazer a morte, porque os mortos (*kututô*) se assustariam e, por isso teriam que levar alguém. Foi o que revelou um sábio que presenciou o descontentamento do chefe de família frente ao atraso do meu pai, no cumprimento dos ritos aos ancestrais em 1989. Quem chega tarde pede desculpas, porque ele é o responsável pela demora dos ritos, pois, o meu pai ofereceu bebida para apaziguar os ânimos dos *kututô*, mas apesar disso, "recebeu uma dura" do chefe de família. O sábio asseverou que o meu pai não veria mais nenhuma cerimônia de fim de ano, quer dizer, morreria, por causa da elevação da voz do chefe de família que era na realidade o irmão mais velho do meu pai. Não se grita frente à casa dos ancestrais! O chefe de família é considerado o pai de toda a família (alusão sempre à família extensa), por ser o primogênito do meu avô. A descendência é patrilinear. O meu pai faleceu em 24 de setembro de 1990, isto é, uns 9 meses depois.

Segurola (1988 (I): 59-60) define o assen da maneira seguinte: objeto em metal representando os mortos de uma família; habitualmente adornado de pendentifs e acrescido de figuras simbólicas. O assen é um tipo de altar portátil sobre o qual se oferece comida ao defunto, o sangue sacrificial, o álcool. Cada assen não serve mais do que para um só defunto, mas o mesmo defunto pode ter vários assen.

[179] E por que não um *avimajê*, dono dos túmulos? *Avimajê*, no Benin, é membro da família de Sakpata. No Brasil, costumam ser chamados os membros da família de qualidades ou avatares, como já observei. Na casa das Minas, segundo comprova Ferretti (1995:204), se chegar um vodum durante o tambor de choro, vai logo embora, pois não gosta de morte.

O simbolismo dos objetos rituais nas diversas culturas é de uma importância extraordinária. Acerca da destruição como símbolo de morte, Louis Vincent Thomas (1982:174) assevera que o fato de destruir, de furar, de quebrar e de virar remete à idéia de ruptura introduzida pela morte no estatuto do defunto, e algumas vezes também no estatuto dos parentes do morto provisoriamente colocados à parte, separados. E que todas estas ações manifestam a intenção de redobrar simbolicamente o efeito de morto, de confirmar a separação para com o mundo dos vivos, e assim de conjurar toda contaminação ou intrusão. O simbolismo é particularmente explícito quando o objeto destruído aparece de alguma maneira como o substituto do morto. A destruição dos bens do defunto procede diretamente da mesma forma simbólica e põe o acento sobre a inutilidade desses objetos, significando ao morto que não tem mais nada a fazer entre os vivos. Entre os Yoruba (Benin e Nigéria), no dia seguinte à morte, se esvazia para queimar, depois, tudo o que se encontra na casa funerária; por três vezes, se intima a alma, que deambula nos lugares, a ordem de deixa-los definitivamente; o rito acaba com um sacrifício e às vezes pela destruição do teto (Thomas, *Idem.*) .

Quando estava-se quebrando as coisas, algumas pessoas (como por exemplo uma ekedi) deram início ao lamento, ao gemido, ao choro pela pessoa falecida que, no caso, era a mãe Nicinha[180]. Se

[180] Na aldeia Tadarimana, lugar de residência de um grupo de índios Bororo em Mato Grosso, no Brasil, existe um ritual de sepultamento. Resumo a reportagem do "Fantástico" da Rede Globo, já mencionado, nos seguintes termos: "A mãe que perde o filho, chora. Corta os cabelos bem curtos. Outras pessoas também choram. Há mulheres que arrancam os cabelos da cabeça. O caso de Maria Nazaré foi patético, porque chora vajá pelo terceiro filho falecido. A mulher fica na casa, até quatro meses após os funerais,

mal não lembro, segundo Tambiah, esta prática também era comum entre os gregos. Logo a cuia e a bacia foram destruídas. As moedas e notas todas se colocaram dentro de uma sacola grande. O pote de barro ficou fora da sacola. Limpou-se tudo, inclusive a areia que estava no chão foi levada também. Nada ficou.

Iansã e Omolu também gemeram, lamentaram-se. Em seguida manifestaram-se outras três entidades. No total, 5 voduns. A luz foi desligada e o carrego levado, correndo, com pressa, como foi o caso do Axé Opô Afonjá, pois o carrego é levado num carro para ser despachado na rua, num local afastado, distante do templo.

Naquele momento, com a luz desligada, todo mundo lhe dá as costas à saída fazendo um "click" dos dedos no sentido da porta de entrada[181]. Voltou a luz, e uns vinte minutos depois, voltaram os que

---

sem sair. Depois, existe o ritual de entrega dos restos mortais. Os corpos são enterrados no pátio da aldeia. O crânio é lavado e pintado. Queimam os objetos pertencentes ao morto. Não fica nada. A alma pode voltar e levar qualquer um dos seres vivos. Por isso não deixam nada, assevera um membro da comunidade. As mulheres se escarificam. As índias entram numa espécie de transe. Os homens evitam que as mulheres se cortem demais. Na despedida dos mortos , lágrimas, sangue e dor se expandem pelos parentes a cada morte. A força do povo Bororo está na manifestação do ritual. O corpo é enterrado no pátio. O crânio e o corpo ficam juntos. Depois, o crânio é enterrado numa lagoa, local onde moravam os espíritos *aijes* (espíritos guardiões das almas que não podem ser vistos pelas mulheres, segundo os Bororo). Colocam alimento para a alma do morto". Obseva-se que em linhas gerais, há aspectos comuns entre essa descrição e a do atual texto, como a manipulação do crânio, e, sobretudo, a queima dos objetos do defunto, e todo o cuidado tido para que a alma do morto não volte para levar a algum ser vivo da aldeia. Assim, não pode ficar nada, não se deixa nenhum pertence do falecido entre os sobreviventes. As lágrimas indicam a tristeza e a dor. O despacho ou enterro, não importa se é simbólico ou real, dentro de uma lagoa ou rio, ou mar, é outra característica comum entre essas culturas e as africanas e afroamericanas. Em Cuba, Fernando Ortiz (1952-1965(II):165-166) tenta explicar o rito mortuário do que é parte predominante a água. Sentencia: "A cerimônia parece ser um dos tantos ritos funerários dos estudados por Frazer, dos que os povos costumam fazer para impedir o retorno de um defunto e lograr que ele *"requiescat in pace"*, não só na paz da sua alma, mas também na paz de seus sobreviventes, que temem as suas pavorosas aparições e atividades. Assim, os praticam os negros da África, que dos mortos têm grande medo e contra os quais celebram laboriosos funerais; como também os brancos da Europa, aos quais fantasmas pedem missas e sufrágios. Trata-se de um dos tantos ritos que Van Gennep, o definidor dos ritos de passagem, terá denominado de "barragem", se neles tivessse colocado a sua atenção, e que bem poderíamos traduzir ao castelhano por "ritos de barreira"... Barreiras, no sentido metafísico de que barream o caminho dos espíritos, fantasmas ou demônios. São a água benta dos exorcismos eclesiásticos e o *omiero* da santeria lucumí, o fogo das fogueiras que nos solstícios saltavam os meninos, e os círios dos altares, o fumo do tabaco entre os índios e o incenso na igreja, o som dos tambores entre os africanos e o das campainhas entre os chineses e os europeus...".

[181] Ferretti (1996:164) explica que no encerramento do Tambor de choro na Casa das Minas, feito antes de anoitecer, todos os assistentes devem permanecer em pé sem se retirar e que as filhas seguram a bacia

levaram o carrego junto com os voduns. Na entrada, a água que estava dentro de um pequeno recipiente foi passada em forma circular ao redor da cabeça dos três acompanhantes dos voduns: 2 vezes cada um e, depois, a água é arrojada no chão da porta grande. Antes do retorno dos voduns, se verteu água no chão, no local onde estavam colocados os instrumentos musicais. Um adepto chamado Nenê levou água num recipiente e a jogou fora do templo, numa bacia ou balde, perto da grande porta de entrada da casa. Com a chegada dos voduns que levaram o carrego para fora, Omolú e Iansã estavam "chorando" e "gemendo". Era o lamento pela morte de Nicinha. Saudaram parte do público.

O choro simbólico realizou-se. Muitas vodunsis "choraram" e "se lamentaram". Era o fim da cerimônia. Daí a importância do choro, da lamentação pela separação definitiva do morto. Sergio Ferretti (1995:212) conta que algumas vezes no zenli da Casa das Minas, uma ou outra vodunsi levava, junto com o lenço, um papel com anotações que consultava, e que entre um ou outro cântico, se notavam lágrimas discretas de algumas vodunsis.

O ciclo de ritos do Bogum em homenagem aos 7 anos do falecimento de Nicinha encaminhou-se ao seu fim no dia 5 de outubro de 2001. Às 9 horas da manhã, se celebrou uma missa na igreja do Rosário dos Pretos do Pelourinho, em Salvador. Às 11

---

com o que ela contém e mais os fragmentos do pote, e se dirigem com esse material para o fundo do quintal, pedindo que ninguém saia do lugar em que está. Uma segunda etapa censura o fim da cerimônia: em outro momento, à noite, com a casa fechada, os tocadores devem fazer o despacho do restante das coisas do morto, em lugar que não revelam. É coisa de *huntó,* ou tocador, e é proibido falar onde levaram, e quando voltam, também não se pergunta nada a eles, acrescenta o autor. No caso do Bogum e do Axé Opô Afonja em Salvador, Bahia, o carrego é despachado bem longe, num lugar desconhecido pelos assistentes. Desconheço se existe algum outro ritual privado nessas casas e em outras.

horas houve um toque ao que não pude assistir, por causa de desencontros na informação[182]. Ao redor das 12 e meia, houve momentos de preparo da casa, uma espécie de decoração, bastante simples. Ajudei nos trabalhos de enfeite. Às 14 horas e 30 minutos – 15 horas, foi oferecido um almoço para todo mundo. Primeiro, para os membros mais importantes da hierarquia do templo. Houve um transe de possessão com "lamentos" e "choros". Foi justamente na pequena sala de jantar. Não tive acesso. Ao redor das 15 horas e 30 minutos estava eu mais outro grupo. Era a nossa vez. Havia caldo doce de feijão moído, arroz, feijão cozido sem caldo, uma feijoada, peixe em caldo bem condimentado, e farinha. Cabe observar aqui que a carne que se encontrava dentro do feijão possivelmente fosse do mercado, e não de sacrifício de animais. Todo mundo come com a mão esquerda. Este ato reveste um caráter simbólico que desconheço. Em baixo da mesa, havia uma comida dentro de pratos e coberta por um pano branco. Seria a comida da defunta? O que sugere isto? Espero estudar estes aspectos em trabalhos futuros.

Às 4 horas da tarde, todo mundo entrou no barracão. Começou o toque. Havia, primeiro, uma festa de diversão, sem transe. Havia três tambores: o maior, chamado *hun*[183], o mediano,

[182] Como já adverti, o mistério faz com que os membros dos terreiros às vezes prestem, informações contraditórias sobre tal mais qual atividade. Sucedeu certa vez comigo recentemente (18 de outubro de 2003), quando perdi o meu tempo viajando de Aracaju para Cachoeira, na Bahia, só para assistir a um ritual de saída de Iyawó, e aconteceu que o mais importante, a nomeação, tinha começado bem antes do horário anunciado pela informante, uma ekedi da casa, e acabou uns cinco minutos antes da minha chegada ao terreiro do Ventura.

[183] Esse tambor é chamado "Hungan" entre os Fons. Fernando Ortiz (1952-65 (II) :346), se baseando em informações proporcionadas a Rowanet (*sic*.) e Courlander, informa que *hu- gán,* entre os ararás em Cuba, é o tambor maior.

chamado *humpli* ou *hunpi*, e o menor, *lè*[184] e um *gankpanvi* (sino pequeno com duas bocas). No final, todo mundo participou numa dança em ronda. Às 18 horas, começou o ritual de limpeza e sacudimento - de purificação, segundo Aquino - desde os fundos da casa até o pátio externo e a grande porta de entrada ao terreiro. Várias adeptas limparam com folhas longas e redondas. O senhor Duarte, *Kpejigã* da casa, estava com um *mariwó*[185]. As folhas da limpeza foram usadas depois. No pátio começou o ritual de sacudimento, isto é, de limpeza de cada um dos participantes: idosos, crianças, mulheres e homens.

Naquele último dia dos rituais, todo mundo formou uma fila. Estavam em posição de destaque a mãe pequena, a ekedi Iara e outros. Também havia dois oficiantes: um senhor e uma senhora. O primeiro aparentando uns 55 anos, e a segunda conhecida como Odêsi. O primeiro estava com uma galinha branca nas mãos. A segunda recebia das mãos do Ogã Duarte as folhas para passar no corpo de cada pessoa. O senhor passou o galo em todo o corpo da pessoa, da cabeça até os pés, de frente e por trás. Este é o primeiro ato. Odêsi bateu no corpo da pessoa com as folhas. Esse é o segundo ato. Todo mundo estava descalço. Odêsi levantou cada um dos braços da pessoa e passou a galinha nas partes levantadas, nas axilas. Assim feito, cada um tinha que entrar no templo, seguir para frente e não caminhar para trás. Uma menina ia dar um passo atrás quando a mãe a impediu. Ao redor das 18 horas e 30 minutos, no templo, já havia várias pessoas sentadas. Era o fim do ritual. O último a ser sacudido foi o kpejigã Everaldo Duarte. Depois de uns instantes, o público começou a "bater papos". Logo, despediu-se e espalhou-se.

5.3.4 Alguma observação sobre a obrigação de Azonodo.

[184] *Lè* parece ser a evolução diferente de Omelè, tambor menor do trio de tambores batá dos lucumis (espécies de nagô) em Cuba (Ver Fernando Ortiz, 1952-1965 (II) 212).
[185] O sentido aqui é o de saiote de folhas de palmeira que se coloca na entrada da casa de candomblé para afastar os Eguns.

O terreiro do Bogum tinha uma árvore imensa[186] ao lado direito de quem desce a Ladeira Manoel Bomfim, No Engenho Velho da Federação, em Salvador. O vodun Azonodo estava assentado naquela árvore sagrada. Conta-se que a árvore tem uns 200 anos, e que foi plantada numa barrica, pelo avô de Escolástica da Conceição Nazareth, a famosa Menininha do Gantois (informação da ekede Santa em Nicolau, 2003:357). Segundo relata Jeová de Carvalho, a festa de Azanodo, "manifestação particularíssima do sincretismo religioso da Bahia" é celebrada no dia 6 de janeiro, dia dos Reis Magos. As hipóteses sugeridas por Nicolau me levam a emitir algum critério sobre a srcem e natureza de Azonodo. Uma quantidade considerável de pessoas acreditam que Azonodo é um Dan. Outras acham que quem diz Azonodo diz Azoani (Azönwanö), um vodun da família de Azonsu (Lima, Nicolau). Parece-me que essa última versão é a que mais dá credibilidade, por duas razões: primeiro, a comum raiz fonética *azön*, como advertiu Luis Nicolau (*op. cit.*, pp357-358), em fongbe significa enfermidade, doença, constitui a base de muitos nomes de voduns da categoria Sakpata e sugere uma ligação inicial com o panteão da terra. Segundo, como o revelou uma lenda que recolhi em Cuba da boca de Francisca Quevedo[187] do povoado de Agramonte (Matanzas), pode se pensar que o cântico foi dedicado a São Lázaro por ser este a personagem ao redor da qual gira a ação da lenda. Diz a lenda:

[186] Possivelmente uma gameleira. Essa, sem dificuldade deveria ter substituído o Iroko yoruba (Loko fon), por não existir essa árvore africana no Brasil.
[187] Entrevista realizada em dezembro de 1992.

"São Lázaro tinha uma guerra. Como ele era impedido físico e como não tinha pé, chamou a Ogum, que não vacilou em manifestar sua disposição a servir-lhe de cavalo; Ogum, pois, o pegou e o incorporou. Pôde São Lázaro chegar aonde tinha que ganhar a guerra frente a outro santo bravo. Quando chegaram ali, Ogum amarrou a São Lázaro no pé de *iroko*[41]. Quando este puxou o canto: *azanmado sunu gaja iroko yi gbe e lo o o*, exibindo o machado, em seguida abriu-se *iroko*. Assim, São Lázaro entrou: pensou que havia perdido a guerra porque ficou trancado dentro da árvore *iroko*. Ao voltar a sacar o cântico, em seguida, *iroko* abriu-se de novo e saiu São Lázaro exibindo o seu machado e interpretando o mesmo cântico. *Iroko* assombrou-se. São Lázaro ganhou a guerra graças a Ogum. Por isso Ogum e ele são compadres e não brigam".

No caso que acabo de mencionar, parece que em Cuba, Azanmado teria forte ligação com a salvação de São Lázaro, chamado entre os *ararás,* de Agramonte de "Azönwano". Isso confirma a hipótese de que tudo gira ao redor de família de Sakpata. Outro elemento do campo associativo, e talvez semântico do tema da doença, infere que um "Azan", espécie de *mariwó*, é colocado ao redor da árvore Loko[188], o que se corresponde com a divindade Gu (Ogun entre os Yoruba). Na lenda referida, a personagem de Ogum

[46] *Chlorophora Excelsa.*
Observação feita tanto no Benin, quanto no Brasil, por exemplo, na Casa de Olga do Alaketu, em Matatu de Brotas, Salvador, Bahia, e também no Bogum, no Engenho Velho da Federação, entre outras casas.

está presente, e associa-se com São Lázaro para ajuda-lo este a ganhar uma guerra.

5.4- O Axé Opô Afonjá e o seu axexê.

Segundo Descóredes Maximiliano dos Santos (1988:9 *apud.* Capone, 1996:271), Aninha (Eugenia Ana dos Santos) nasceu em Salvador em 13 de julho de 1869, filha de Sergiodos Santos e Lucinda Maria da Conceição, ambos africanos descendentes da "nação" *gurunsi*. Ela foi iniciada a Xangô Afonjá, na casa de Maria Júlia Figueiredo, que co-dirigiria o terreiro do Engenho Velho (Axé Iya Nassô) com Marcelina da Silva, Oba Tossi e Rodolfo Martins de Andrade, Bamboxé. Maria Júlia passou a dirigir o terreiro depois da morte de Oba Tossi. Com o nome de Oba Biyi, Aninha dirigiu o terreiro, junto com outras mulheres. Segundo a versão do Mestre Didi, filho de Mãe Senhora, Aninha teve que abandonar a Casa Branca do Engenho Velho da Federação, após umas "incompreensões" no terreiro. Assim, teria se instalado no bairro de São Gonçalo do Retiro, onde fundou o Axé Opô Afonjá em 1910. A atual mãe é Stella de Azevedo.

Vale advertir que em matéria de Axexê (lembre-se que essa palavra das casas de cultos *Ketu* é equivalente ao *zenli* das casas Jêje), quem assiste à primeira noite de ritual está obrigado a assistir ao resto do ritual; quem começa a partir da segunda, a todo o resto, e assim por diante. Atuar contrariamente a estes preceitos seria se expor a uma maldição, a uma fatalidade. É assim que muitos participantes nos cultos funerários preferem não assistir aos ditos ritos na sua fase inicial, isto é, pelo menos nos quatro primeiros dias ou noites. A última noite é decisiva, e o processo ritual é diferente dos executados em dias anteriores. Mãe Stella de Oxossi (2001)[189] adverte que, na religião dos Orixás, se festejam com especial júbilo duas etapas na vida do religioso: a iniciação - o nascimento para o Orixá - e a morte, na qual o iniciado nasce para o mundo dos ancestrais. Explica que a palavra "axexê" é uma corruptela da palavra iorubana *ajèjè*. E conta o mito da maneira seguinte:

> **"...Olu Odé – o grande chefe Caçador - encontrou uma órfã Nupé no mercado principal de Ketu, seu reino. A garotinha**

[189] Oxossi, Stella de, e Cleo Martins de Oyá. "Ajèje, a vigília do caçador" *Jornal do Brasil* Rio de Janeiro, no. ? do 19 de agosto de 2001, p? O artigo cujo número e página não constam lamentavelmente, foi cortado e cedido gentilmente por um amigo, o Professor aposentado Johan Becker do Departamento de Biologia do Museu Nacional.

estrangeira parecia uma cabrita levada. Odé, emocionado, resolveu adotá-la, dando-lhe o nome de Oyá: ligeira, rápida, em língua ioruba. Passou-se o tempo e o chefe caçador ensinou à filha tudo que sabia de feitiçaria, caçadas e estratégias de guerra, exercitando-a na generosidade e no gosto pela arte. Um dia Ikú, a morte, levou o grande Olu Odé, para a tristeza da bela Oyá, a qual durante sete dias e sete noites cantou e dançou em homenagem àquele que a amara tanto. Ela reuniu as ferramentas de caça de Odé, cozinhou as iguarias de que ele mais gostava, entoou cânticos os mais significativos em homenagem ao pai, dançando durante sete noites, na companhia dos colegas de caça de Olu Odé e de todos os amigos, que também dançaram, cantaram e celebraram a memória de um bravo; o grande provedor da aldeia. Durante o ajejè, os amigos confraternizaram-se e os desafetos congraçaram-se. Na última noite, os celebrantes reuniram todos os pertences, comidas e ferramentas de Odé e foram depositar o "carrego" no pé de um Iroko, a árvore Òrisa, nas profundezas das matas.

"Olorun, emocionado com a dedicação de Oyá e a nobreza de Odé, coroou-a Rainha dos espíritos, responsável pelo parto na outra vida. Ela transporta o falecido no Ayé, a terra, para o Mistério, fazendo-o renascer ancestral. Odé é o primeiro a ser homenageado na liturgia do axexê... sendo considerado o primeiro ancestral: essa aqueran".

Reginaldo Prandi (2000:174-184) sentencia que, depois do enterro, tem início a organização do axexê propriamente dito. Os procedimentos básicos para o que o autor chama de "inversão da iniciação" são: 1°. música, canto e dança, 2° transe, com a presença, pelo menos,

de Iansã incorporada[190], 3º. sacrifício e oferendas variadas ao *egum* e orixás ligados ritualmente ao morto, sendo sempre e preliminarmente propiciado Exu, que levará o carrego e os antepassados cultuados pelo grupo, 4º. destruição dos objetos rituais do falecido (assentamentos, colares, roupas, adereços etc.),

podendo parte permanecer com algum membro do grupo como herança, 5º. despacho dos objetos sagrados "desfeitos" juntamente com as oferendas e objetos usados no decorrer da cerimônia, como os instrumentos musicais próprios para a ocasião, esteiras etc.

Esses aspectos servem como referências chaves para se entender o ritual. Como foi a cerimônia funerária no Axé Opô Afonjá?

Tudo começou em agosto de 2001. Eu estava na casa do conhecido antropólogo Vivaldo da Costa Lima, no bairro soteropolitano de classe média alta da Pituba, pesquisando sobre as religiões de srcem africana no Brasil na sua biblioteca privada, que ele teve a amabilidade de me ceder, quando um *ogã* do Axé Opô Afonjá, de visita na casa, me convidou a assistir ao ritual denominado *axexê,* no terreiro ao qual pertencia. Para quem tem experiência na matéria, urge somente assistir à última noite de cerimônia, porque "o resto é só monotonia". Esta era inclusive a opinião de Vivaldo. Por falta de tempo, decidi assistir ao ritual da última noite, como haviam-me indicado. Como antropólogo, ansioso em conhecer as mudanças sutis da prestação ritual de um dia para outro, preferi assistir mais tarde aos ritos funerários do terreiro que era um dos verdadeiros objetos da minha pesquisa de campo: o do

[190] Mãe Stella falando no artigo já mencionado do *Jornal do Brasil* explica que no Oba Arolú do Axé Opô Afonjá (Jorge Amado), um dos 12 ministros de Xangô será acolhido pela esposa Oyá, também chamada de Iansã, a mãe dos nove céus, pois, esta divindade não pode estar ausente no axexê.

Bogum, terreiro considerado matriz de todos os terreiros *Jêje* da Bahia.

O escritor baiano Jorge Amado faleceu no dia 6 de agosto de 2001, na sua cidade de residência, Salvador, uma das cidades mais formosas e acolhedoras do nordeste brasileiro. É reconhecida como "terra boa" por ser hospitaleira, e também a de negros que constituem entre 85% e 90% da população que hoje eleva-se a dois milhões e meio de habitantes. O *axexê* do Axé Opô Afonjá era dedicado a Jorge Amado. Dizem o seguinte Mãe Stella de Oxossi, Ialorixá do Axé Opô Afonjá e Cleo Martins, sua filha, advogada e Agbeni Sángó do mesmo terreiro, no referido artigo publicado no *Jornal do Brasil* de 19 de agosto de 2001:

"Para Jorge Amado, o Obá Arolú do Axé Opô Afonjá, um dos 12 ministros de Xangô - o senhor do fogo e poder em exercício, padroeiro da Casa e esposo de Oyá-Iansã, a senhora dos ventos e tempestades -, a Bahia é a terra dos temperos, cheiros, amores, desejos e cores, de todos os Santos e também de todos os Orixás, Voduns e Inquices. Orixás são as divindades do povo Ioruba, cujos principais reinados estão na Nigéria e em parte da atual República do Benin, povo de importância marcante para o mundo religioso afro-brasileiro..."

A noite do 17 de agosto era a última do ciclo de ritos da casa. Às 20 horas, eu já estava no lindo templo do bairro popular de São Gonçalo do Retiro. Perguntei a um *ogã,* que por coincidência estava

se dirigindo ao barracão, qual seria a hora de início das atividades e ele me respondeu que às 21 horas. Para ganhar tempo, decidi passear um pouco. Do lado de fora vi vários membros da casa tomando cerveja num bar frente ao convento[191]. Havia também alguns membros dos cultos *Egunguns* vistos anteriormente numa cerimônia de *Egunguns*, no dia de finados, no chamado Bairro da Paz, outro bairro popular e muito violenta da cidade de Salvador.[192] A cerimônia começou às 22 horas e terminou ao redor das 4 horas da manhã. Antes das 21 e meia e 22 horas houve um ritual privado entre os membros da casa. Depois, o *ogã* Augusto, o mesmo que encontrei na casa do professor Costa Lima, me convidou para participar do ritual. Fui apresentado a outros membros entre os quais o *obá* Luís, espécie de chefe dos cultos *Egunguns*. Em tempos do ciclo de toques para os orixás, havia muita decoração, muitos enfeites. Nesse ambiente de luto não havia nenhuma ornamentação, nenhuma decoração. Era tudo bem simples. Fui bem acolhido dentro da comunidade. Todos os membros, vestidos de branco, me convidaram a participar. "Sinta-se em casa", proferiu Mãe Stella de Azevedo. Era eu o único convidado que não era membro da casa. A minha maior tranqüilidade e confiança nasceram quando, depois de uma pausa, Mãe Stella veio conversar comigo sobre o meu país e a Nigéria, as suas viagens a esses dois países africanos, e algumas

[191] Os maus costumes em alguns terreiros, como tomar cerveja, cachaça, rum, whisky, xingar, andar de bermudas e dizer palavrões, têm sido objeto de violentas críticas por membros de outros templos como Dona Deni Prata Jardim da Casa das Minas e Gaiacu Luiza de Cachoeira. Isto é antiético, segundo as referidas representantes de cultos.

[192] Vale frisar aqui também que o fluxo contrário também acontece, isto é, quando há ritos e toques para os *Egunguns*, as iyalorixás ou iyawoichá assistem, como acontece no Benin, para desempenhar a função, por exemplo, de coro nos cânticos em louvor aos Eguns. A participação dos "*mari ô*", como diz-se no país africano, em rituais dos voduns, não tem sido reportada, nem é conhecida por mim.

experiências interessantes que ela teve. Confessou que ficou apaixonada pela minha terra.

Como eu não pude estar nos rituais dos cinco dias anteriores, basearei a minha descrição deste lapso de tempo em informações dadas por Juana Elbein dos Santos sobre os Nagô e a morte. A autora esboça o essencial do processo ritual através da divisão em fases. Os rituais de *axexê* mudam de um templo a outro. Tomarei a iniciativa de descrever os ritos dos dois últimos dias no Axé Opô Afonjá.

Voltando às informações sobre os rituais: o *axexê,* segundo Juana Elbein dos Santos (1997:231-235) resume-se em várias etapas. Existe uma fase preparatória, quando depois do falecimento de uma pessoa importante do templo, se procede ao levantamento de um pequeno recinto provisório, coberto de folhas de palmeira; e quando também se procede ao levantamento ritual dos "assentos" individuais pertencentes à falecida, assim como todos os seus objetos sagrados. Uma comparação desses ritos com os analisados por Gilbert Rouget (1994:9-41) sobre os *Ago* entre os *Gun* do Benin – Herskovits falou bem antes dele sobre as casas temporais ou provisórias, destinadas a serem queimadas imediatamente - nos permite inferir que se encontram presentes também esses passos descritos, como por exemplo, "o simulacro de refúgio que se queima durante o ritual funerário, a coleção de objetos que pertenciam ao defunto, que se queimam ao mesmo tempo, e o ritual de cremação desses diferentes objetos" (Rouget, *op. cit.,* p. 11), entre outros

elementos. Cabe acrescentar aqui que o objetivo é de verificar se tais elementos são queimados também entre os brasileiros de nação Jêje. Trata-se simplesmente de reconhecer a existência de elementos presentes nos ritos. Talvez se queimem esses objetos no mais absoluto segredo. Isto já tem a ver com o segredo. Como bem dirá Rouget (*op. cit.*,p. 23), a queimação consistiria numa "reunião de objetos pertencentes ao defunto, ereção de uma construção temporária destinada a receber ou os objetos, ou a representação simbólica do morto, destruição, de uma maneira ou outra, dos objetos e/ou da construção, eis os elementos usados por esse rito, que os combina, todos ou somente alguns deles, de acordo com as modalidades que variam segundo as etnias em causa, mas sempre com o objetivo de favorecer, ainda aqui, de uma maneira ou outra, a integração do defunto ao mundo dos mortos". Pode não ser uma queimação *stricto sensu,* mas uma queimação simbólica. E ainda os objetos se destroem de uma maneira ou outra, e as modalidades variam também. No Haiti, por exemplo, existe a cerimônia do "*brûler pots*" ou "*boulé zin*", queimação dos potes que, segundo Métraux (1995:227) varia segundo o grau iniciático do morto. Uma *hunsi* (equivalente de filha ou filho-de-santo) tem direito a um *boulé zin*, e um *hungan* (equivalente a pai-de-santo), a três. O número de potes "queimados" para uma simples filha é de sete, e para um *hungan* ou uma *mambo* (mãe-de-santo) é de vinte e um. A simbologia dos números sete e vinte e um, correspondendo aos estágios da

iniciação também desempenha um papel importante, até após a morte do membro de uma religião de srcem africana.

A segunda fase do ritual estende-se durante os seus cinco primeiros dias, segundo Elbein dos Santos. Apesar de ter falhado dizendo que as mesmas cerimônias repetiam-se exatamente - coisa impossível num processo ritual, constantemente sujeito a mudanças -, deve se reconhecer que, em linhas gerais, existe um *Padê*[193] ; e que depois há um ritual celebrado no centro do templo, deixando sempre uma passagem de saída para fora. Daniel Arsenault (1999:9) sublinha a propósito que as investigações ou pesquisas têm demonstrado que os atores rituais tentam se apropriar dos lugares, ou, pelo menos, de demarcá-los simbolicamente nos espaços domésticos, com o fim de celebrar ali, embora seja momentaneamente, suas atividades específicas. Na realidade, muitos dos ritos só serão cumpridos em lugares designados e não em nenhum outro. Van Gennep (1969:276) já havia mostrado os estreitos laços existentes entre os ritos de passagem e o espaço ritual, identificando a passagem material (por exemplo, um corredor ou a entrada de um povoado ou casa) como local particular de práticas rituais (ver também em Douglas, 1978:130). Há uma diversidade de lugares onde se praticam os ritos: podem ser no mar, num lago, na entrada de uma cidade ou povoado, nas encruzilhadas, num rio ou na selva (Adoukonou, 1984; Ziégler, 1975; Arsenault, 1999; Santos, 1997, entre outros).

[193] Despacho de Exu, divindade conhecida pelos fon com o nome de Lègba.

A terceira fase do ritual cobre o sexto e o sétimo dias. É o ponto culminante do ciclo, como se reconhece geralmente. Elbein dos Santos sentencia que ao entardecer do sétimo dia, canta-se o *Padê* de clausura e que em seguida se procede ao sacudimento, isto é, em lavar, varrer e sacudir todas as casas, e a sala, com ramas de folhas especiais. Passo agora à descrição do ritual na última noite do *axexê*. Vale lembrar que não pude assistir aos rituais anteriores, e como haverá de se ver, as cerimônias da última noite em anos ou momentos anteriores não são, rigorosamente falando, as mesmas.

Na casa, havia ao redor de 30 pessoas de diversas hierarquias: mães-de-santos, pais-de-santo, ebomis (iniciadas de 7 anos), ekedes (ajudantes das deidades), ogãs (espécies de padrinhos, ou de outras funções inerentes ao terreiro), obás (chefes de cultos Egunguns). Havia três tocadores sentados no local destinado a eles. Havia duas cuias colocadas entre as pernas dos tocadores. Não havia tambores.

Às dez da noite começaram os ritos. No centro do barracão da casa, havia um tamborete, uma vela acesa, ¼ de litro de água. Um pote de barro (que no Haiti e no Benin chama-se de *govi*) com água, de um conteúdo de mais ou menos 3 litros, e uma cuia com uma capacidade de 2 litros de água. A mestra de cerimônias, chamada de Mãe Pequena apóiava-se com um cotovelo no tamborete, colocado no centro do templo, e ficava de joelhos e de costas à porta principal de entrada. Logo após, um adepto despachou um pouco da água do *govi* três vezes no chão. Fez o mesmo com a água da cuia. Deu a

impressão de que a tal água se vertera duas vezes. Quando Mãe Stella começou a cantar em yoruba, os tocadores a acompanharam com o toque das cuias ou cabaças. Mãe Stella estava sentada à direita dos tocadores, junto com as outras dirigentes da instituição. Uma segunda mulher, do centro do barracão foi a encarregada de levar a água para fora do templo, num ritual. Ela deu uma volta ao redor da mulher ajoelhada e recolheu a cuia que continha um pouco da água do *govi*. Andou devagar até chegar à porta; avança um pouco fora, até chegar a um canto, frente à entrada, no pátio. Verteu a água no chão, fora do templo, e voltou ao avesso, isto é, de costas, ao templo, e assim, andou devagar até o centro do barracão para recolher mais água e fazer a mesma coisa 6 vezes. Foi pelo menos o que observei. Não sei se foram 7 vezes ou se eram efetivamente 6 [194]. Toques e cantigas continuaram. A mulher segurou a cuia com as duas mãos, deu a volta à esquerda da servente da água. Quando terminou de levar todo o conteúdo do *govi* ou da água, colocou a cuia no chão e deu algumas voltas ao redor da servente. Nesse ato, cada vez que chegava a um ponto (muitas vezes atrás da servente), todo mundo tocava o chão com um ou dois dedos da mão, e os punha na testa. Este gesto cumpriu-se de umas 6 a 10 vezes. A mulher abaixou-se e começou a desenhar uma cruz no chão. A assistência fez o mesmo, sem agora colocar os dedos outra vez na

[194] O número 7 é mais expressivo na simbologia das culturas africanas e suas expansões nas Américas. Faço alusão a esse número porque não é comum usar o número 6. Aliás, pode acontecer que em outro ritual a quantidade de voltas seja outra, nem 6, nem 7. Daí inferir que o processo ritual pode ser alterado no seus mínimos detalhes; por isso, os ritos não serão nunca os mesmos. Sobre essa questão existe uma série infinita de problemas quanto à construção de etnografias fidedignas. As opiniões variam desde otimistas a pessimistas ou utópicas. Quem diria que a etnografia de Marcel Griaule sobre os Dogon de Mali ia ser violentamente criticada e desmentida depois, por causa das novas versões que há sobre Ogotemmêli?

testa. Todos se retiram depois, inclusive as duas mulheres e só fica a cuia. Houve um momento de pausa.

Por volta das 23 horas e 30 minutos, Mãe Stella chega ao centro do templo e inicia outra fase do ritual: a de dançar ao ritmo e toque das cuias, abrir as mãos e receber moedas. Muitas vezes, moedas de um centavo, em ambas as mãos abertas. Ela deposita as moedas na cuia. Por alguma ordem definida (hierarquia, senioridade), cada membro faz a mesma coisa, e recebe as bênçãos da assistência, ou seja, do resto das pessoas. O princípio de senioridade é o que predomina entre os membros do culto. Senioridade é o princípio segundo o qual é o iniciado de mais anos de iniciação, não importa a sua idade, quem realiza a *performance* ritual antes dos "menos velhos no santo", isto é, os iniciados há menos tempo. Como há outras mães-de-santo, essas fazem os mesmos gestos ou atos da representante dos cultos e recebem também da assistência a homenagem de "benção mãe". E reverenciam a toda a assistência, que retribui para cada um dos membros, considerando a sua graduação na hierarquia religiosa: "benção ebomi", para as ebomis, ou seja, os iniciados *ketu* ou *ijesha*, que adquiriram o título depois de 7 anos; "benção irmão! Benção irmã!", eram outros cumprimentos. É a benção aos Iyawós (irmãos-de-santo). Cabe lembrar que antes de receber as moedas, cada interessado deita de lado no chão, apóia o cotovelo no chão, com a mão fechada. É assim que ele recebe as moedas da pessoa que acaba

de dançar. Quando chega a vez dos Obas, eles dançam em grupos de dois. Pois, passa-se a utilizar quatro moedas. Os tocadores não participam desse ritual; nem a única Abiã que está ali[195]. Eu tampouco participo. Instantes depois, Mãe Stella convida todo mundo a dançar em círculo, ao redor da cuia. Não participo. A cuia é levada, e moedas novas são distribuídas para o ritual final, isto é, a etapa final do ritual. Há outra pausa.

Neste outro momento do ritual aparecem os *Ojês*, adeptos do culto, aos Egunguns. É a interação entre o culto aos mortos e o candomblé, dentro do templo. Chegam os *Ojês* em duas filas de quatro cada uma, seja um total de 8. Chegam cantando em yoruba. Trazem 6 bandejas grandes, 3 de cada lado, bandejas adornadas com flores, muitas velas, flores brancas e amarelas; colocam um pano branco no chão. O pano mede aproximadamente 1,10 m por 1,50 m. As cantigas são entrecortadas por uns gritos de "iwo he e he e he e ..."[196]. No centro do templo, e em cada um dos quatro cantos do pano branco, colocam um buquê de flores. Trazem também dois

[195] Abiã é a adepta que todavia não foi cavalgada, montada, isto é, que ainda não entrou em transe.

[196] É uma espécie de eslogan. Em várias situações existe esse tipo de frase, palavras de passe, grito ou interjeição para reforçar o prestígio de algum grupo, instituição ou órgão. Por exemplo, na televisão Globo o eslogan "Globo, a gente se vê por aqui" são palavras de passe que convidam à audição exclusiva desse canal de televisão brasileiro. No caso do culto aos Egunguns, essas palavras indicam o espaço concedido aos praticantes, rompendo com a ordem anterior e assinalando a nova fase do ritual. É para avivar a festa, para evitar a monotonia, para acordar aos que estão "dormindo".
Nos rituais de Eguns no dia de finados por exemplo, como tenho dito em capítulo anterior, há também uma complementação resultante da divisão do trabalho. As Yawoicha, exatamente como acontece na Nigéria e no Benin, apóiam o toque proferindo as palavras, curiosamente ouvidas numa fita exibida pelo Professor José Jorge Carvalho da Universidade de Brasília, numa palestra intitulada: "As transformações da sensibilidade musical contemporânea", dada no Museu Nacional em 1999. Na fita sobre os Xangô do Recife podemos ouvir:
"Igbogbo ma ti mi la wa
ya, iwa, ya
iwa ya
eeeru gbo ooo"

galos vermelhos vivos. Trazem uma garrafa de vinho tinto e uma de álcool de cana (cachaça), da marca Pirassununga, 51. Cantam ao redor dos objetos depositados no chão. A bandeja é posta no meio do pano branco. Os galos, colocados no chão. Alguns dos *Ojês* cantam; todos com um bastão na mão. O tema dos cânticos é "ikú", 'a morte'.

Depois de uns 20 minutos, recolhem tudo e vão-se embora. Muitas pessoas saem depois pela porta de entrada do templo. Os *Ojês* vão correndo com tudo até o fundo do sítio, isto é, do convento.[197] Há outra pausa. Uns 30 minutos mais tarde, todo mundo é chamado à porta do templo para presenciar um ritual do grupo que se retirou.

O carrego da bandeja ou, quiçá, de um boneco que representa o morto - pelo menos observei algo parecido - , para dentro de um carro no pátio é, sem dúvida, um ato simbólico consistente. O antropólogo beninense Barthélémy Adoukonou (1984:134) alude a "pequenos toros de madeira que se talham a fim de representar os mortos que não tenham sido vestidos" e prossegue: "Antes de enterrar os mortos, os submetem a cuidados como se faz com os enfermos de verdade: consulta-se o 'Fa' e faz-se tudo o que é costume fazer quando uma pessoa, que é querida por nós, acha-se no leito da morte. Constroem-se umas cabanas, simbolicamente, com ramos de palmeira; nestas casas simbólicas é onde depositar-se-ão os toros de madeira talhados". Pois, entende-se perfeitamente o papel de reconstrução ou substituição operado entre os praticantes

[197] O Axé Opô Afonja é um grande convento que mede aproximadamente 150 por 50 metros.

dos ritos de srcem africana no Brasil, o de trocar os toros de madeira talhados por bonecos. Comentarei sobre as cabanas nas próximas linhas. No Brasil, a parte secreta dos rituais poderia constar desse fato, e não se permite a um não iniciado vê-la. Por isso sempre corremos o risco de narrar parcialmente o processo ritual. Depois, os carregadores correm para evitar talvez que se perceba ou se veja o que eles estão levando. Imediatamente arranca o carro em direção à rua. Sai o carro com extrema velocidade. Ninguém pode olhar na direção dos carregadores. Todo mundo tem que dar as costas ao pátio e olhar dentro do barracão. Todo mundo retorna depois ao templo. Começa um momento de espera para a volta, para o retorno do grupo de prestadores rituais.

Adoukonou (*op. cit.*, p. 121) fala do *Cyôdohun* ou *Do Cyô Hun*, que etimologicamente significa 'embarcação dos mortos', e acrescenta (*Idem.)*:

> "Este rito é a um tempo o da transformação em antepassado do chefe de linhagem falecido, e o da transformação de todos os mortos da última geração (...) em vodun, isto é, em símbolo que liga os indivíduos vivos da linhagem a um sócio invisível".

Aí depreende-se facilmente o fato de que se opera uma ancestralização do defunto, o que expressa a sua conversão em Egun (ou *Kututô*, entre os *Fons*) do chefe de linhagem ou de família. Louis-

Vincent Thomas (1982:147-148) e (1985:12-14) constata que a tonalidade geral e a amplitude da representação do ritual funerário, que é um drama, uma "posta em cena, de um jogo teatral cuja trama e cujos temas estão profundamente gravados na memória coletiva", variam segundo as etnias e segundo a qualidade do morto. É muito comum ouvir, entre os *Fons*, de gentes que já perderam o pai ou a mãe, que o Egun destes está guiando os passos daqueles, ou estão satisfeitos com os seus sucessos. Os parentes ancestralizam-se automaticamente e começam a guiar os seres queridos de sua família. Diz-se, pois, frente a uma aventura, uma viagem por motivos diversos: "*atôwe abi anôwe na nô gudo towe, atôwe abi anôwe kluitôna kpla we yi do dagbe*"[198].

Deve se lembrar que os candomblés no Brasil estruturam-se sobre uma base familiar nova em terras de América. Da citação de Adoukonou, depreende-se também o fato da possibilidade de transformação de mortos em vodun, depois, em seres intermediários entre o mundo concreto, terrestre e o sobrenatural.

De grande importância é o termo "embarcação". O sociólogo suíço Jean Ziégler, no primeiro capítulo da primeira parte de um trabalho clássico faz uma interessante descrição do tambor de choro no templo de Agbasa de Yemanjá do sacerdote adepto de Xangô, Jorge, em São Luís do Maranhão[199]. Numa descrição minuciosa do ritual de embarcação da prestigiosa Mãe Pia, mãe-de-santo do

[198] 'O teu pai ou a tua mãe estará atrás de ti, ou, o Egun de teu pai ou da tua mãe acompanhar-te-á bem nesta viagem'.
[199] O também chamado de Jorge Babalawó, faleceu no mês de junho de 2003. Conta-se que no dia do seu enterro, choveu e trovoou muito na cidade: o dia inteiro, sem parar.

Babalorixá, e a partir de dados obtidos, consta que os mensageiros encarregados de levar três caixas funerárias que continham respectivamente elementos destruídos de uma cuia, a comida preferida da defunta, e os pertences dela, instalaram-se numa barca, e os despacharam no local de encontro do rio Anil e o mar. Essa, pois, é outra maneira de embarcar o defunto. O mesmo pai Jorge (Oliveira, 1989:50) conta que se despacha o carrego do morto no mar, confirmando a descrição do Ziégler. O pai Euclides, companheiro de iniciação de Jorge e chefe do terreiro Fanti Ashanti (Ferreira, 1984:17) informa que o carrego pode ser despachado na mata ou em rio, em dependência com a divindade. Em outros terreiros, como tenho mencionado, a embarcação faz-se com um carro. Ferretti (1995:212) informa que na Casa das Minas, terminado o toque, colocam garrafas vazias sobre um cofo em que estava um pote. Uma vodunsi arruma e conta o dinheiro do prato e o coloca numa cuia preta coberta com pano branco. Fazem então uma procissão e as vodunsis levam para o fundo do quintal a bacia e o cofo, que seguram juntos. Saem em procissão, e a chefe vai atrás. Os demais devem permanecer onde estão sem olhar para o quintal nem bater fotos nesse momento. Vão derramar o conteúdo no mortuário, um buraco nos fundos do quintal, atrás da vegetação. Voltam por outro caminho, entrando pelo corredor da cozinha (Ferretti, *Idem.*).

Na casa de Mãe Stella, enquanto procedia-se a embarcação simbólica do "corpo" de Jorge Amado, começou-se a distribuir a comida: arroz, cenoura com molho de tomate e ervilha. Tudo,

aparentemente, sem gordura. Também foi servido refrigerante. O intervalo durou entre uma e uma hora e meia. Recebemos notícia sobre problemas técnicos no motor do carro que levou o carrego. Logo após, um membro do templo teve que ajudar com o seu carro. Como houve problemas mecânicos, pode-se inferir que o morto não queria ser enterrado fora de casa. O ritual fúnebre era para Jorge Amado e coincide perfeitamente com o que o escritor teria dito à sua família. A viúva Zélia Gatai, escritora também, e hoje membro da Academia Brasileira de Letras, justamente em substituição do esposo, afirmou na televisão que Jorge Amado "tinha horror aos cemitérios" e que ele gostaria de quando morto, ser incinerado (cremado), e que as cinzas deveriam ser espalhadas nos pés de uma mangueira, na sua residência no bairro do Rio Vermelho, em Salvador, Bahia.

Por volta das 2 horas da madrugada chega o grupo dos *Ojês*. Entram descalços, no templo, todos sem camisa, só com calças. Às vezes, segundo alguns autores, mudam de roupa. Levam *amasin*[200] dentro de uma bacia. Trazem também o que se chama *mariwó*, espécie de miúdos de troncos de palma. O amarram no braço esquerdo de todo mundo. Todo mundo retorna, volta ao templo às avessas, isto é, de costas. Ficam os dois *Ojês* que amarram o mariwó, na entrada do templo; um de cada lado da bacia colocada no meio da porta de entrada.

[200] Palavra de srcem fon; literalmente traduzida é 'água de folha', isto é, 'cocção de folhas medicinais'. Também as folhas podem ser amassadas e não cozidas. Às vezes é espumoso. Foi o que aconteceu na ocasião.

Começa agora o ritual. Cada participante chega à porta com o *mariwó* e as duas moedas de um centavo guardadas no ritual anterior, isto é, da parte da cerimônia que antecedeu a presente etapa. Digo que "o *mariwó* e as duas moedas de um centavo guardadas no ritual anterior" para me referir à parte da cerimônia que antecedeu a presente etapa. O *mariwó* de cada participante é desfeito e colocado no *amasin* um por um. O assistente coloca o dedo no *amasin*, bota as duas moedas dentro e rega a água na testa e nos olhos, principalmente. É um ritual de choro, muito silencioso. A cerimônia teria o sentido do que denominamos no Benin *avi zenli*, o toque mortuário, durante o qual se chora. O ritual é comparável com o de queixas ou lamento que observei no Bogum. Nesse terreiro, o ritual foi de lamento a viva voz. No Axé Opô Afonjá, todo mundo faz um sinal, um gesto de limpeza e expiação dos maus espíritos. Mais tarde, voltam os *Ojês* e consomem a comida reservada para eles na sua ausência, isto é, durante o intervalo, quando foram despachar o carrego. Há outra pausa.

Em torno das 2 horas e meia da madrugada, volta todo mundo a dançar. Dessa vez, fui convidado a integrar o grupo. É uma dança em ronda, para encerrar o ritual de *axexê* da noite do 17 ao 18 de agosto de 2001. Cada vez que um dos participantes chega ao final da dança, mais precisamente na frente da porta de entrada do templo, faz um gesto de expiação ou expulsão dos maus espíritos e volta de costas ao seu lugar. Assim faz todo mundo. Acaba a cerimônia.

É de observar, quanto à composição do repertório, que nele interferiu-se um reduzido repertório *Jêje* e não de outras nações. Tudo indica que esse culto não se nacionalizou totalmente, como acontece com o Bogum, onde havia repertórios *angolas* e uma boa proporção de influência *yoruba*. Aqui os cânticos *jêje* foram poucos. Pois, como já sugeri, não houve cânticos em português, nem em angola. Na havia nenhum cântico em que se mencionasse o nome de algum vodun ou orixá. É muito importante perceber isso, porque pode-se prestar a equívocos, ao saber que os mortos também são convertidos em espécies de *voduns* ou *orixás.* O que implica que há uma grande consciência, uma grande lucidez, por parte da comunidade, de que não há nada em louvor aos santos, aqui, pois, o *axexê* não é um culto aos orixás. Sergio Ferretti (1995: 203, 1996:163) informa que, na Casa das Minas, o zelim (*sic.*) equivale à missa do sétimo dia, e que não é para vodun, e que esse nunca se aproxima do corpo do morto, como eu tinha mencionado no começo deste capítulo. Há incompatibilidade entre vodun e morto. Daí a idéia de que o morto acarreta impureza. A concepção de Mary Douglas de que santidade e impureza estão em pólos opostos é ressaltada por Ferretti (*op. cit.*, p. 202), que acrescenta que são os vodunsis que tratam dos mortos, e que os voduns só vêm depois de a casa estar limpa. Uma entrevista que me foi concedida por Dona Deni justifica que a matéria nos seres humanos é impura e que só os deuses são puros, porque dão instruções e orientam os seres humanos.

5.5 O Gantois

Nina Rodrigues (1900:134)[201] já tinha apontado uma das idéias sobre a diferenciação dos candomblés da Bahia do século XIX. Segundo conta uma velha africana ao autor, havia "terreiros de gentes da Costa", isto é, de africanos, e "terreiros de gentes do país", isto é, de crioulos e mestiços. Uma das referências principais dessa distinção foi justamente o Gantois, terreiro que pertenceria à segunda classe, segundo a anciã.

Capone (1996:281) informa que depois da morte de Marcelina da Silva (Oba Tossi), *mãe-de-santo* do Engenho Velho, a luta para a sua sucessão levou Julia Maria da Conceição Nazaré a fundar seu próprio terreiro: o Iya Omi Axé Iyamase, mais conhecido com o nome de Gantois. Não tenho informação sobre a data exata de fundação do terreiro. Parece que foi antes da fundação do Axé Opô Afonjá, que deu-se em 1910, antes, pois, do final do século XIX. Segundo informações que recolhi de boca de praticantes e pesquisadores, o Gantois é o nome do dono de escravos do local, de nacionalidade belga[202]. Capone (*Idem.*) argumenta que o Gantois era um candomblé "nacional" na época, fundado por "gentes do país", em oposição ao Engenho Velho, fundado por africanos, e que o prestígio alcançado hoje pelo templo do bairro da Federação, graças à Mãe Menininha, já falecida, autoriza o terreiro a ser considerado

[201] Rodrigues, Raimundo Nina *L´animisme fétichiste des nègres de Bahia* Salvador, Bahia, Ed. Reis & Cia., 1900. Na bibliografia, preferi colocar as referências da versão em português.
[202] Em nota, Landes (1967 [1947]:38) se baseando em informação de Edison Carneiro, afirma que o proprietário era francês.

um "candomblé tradicional", junto com o templo mãe. As incursões de Ruth Landes na época testemunham as diferentes opiniões de pesquisadores como Edison Carneiro, e informantes como Martiniano do Bomfim.

Cada templo tem sua forma de fazer o ritual do *axexê*. No Gantois, por exemplo, outro dos templos mais famosos da cidade de Salvador, havia mais pessoas, mais adeptos. Na última noite de ritual havia ao redor de 35, inclusive crianças, todos sentados à esquerda quando nos colocamos à porta principal de entrada. À direita, havia adeptos homens, e ogãs, mais ou menos em número de 20. O povo reverenciava as sacerdotisas. A mãe pequena chamava-se Delsa; a que depois será nomeada mãe-de-santo (Carmem), substituta da falecida Mãe Cleusa, objeto do *axexê*.

Inicia a mestre de cerimônias o ritual com uma canção sobre *iku*. Depois, *axexê axexê ao*. A sacerdotisa da casa se levanta e saúda todo mundo. Começa a dançar, dá iníco ao ritual com a saudação e entrega das peças de moeda. Passa a moeda ao redor da cabeça e do corpo, e a deposita na bacia de barro que já contém algumas moedas. A mestre e o mestre de cerimônias sentam-se. Depois, é a vez da sacerdotisa Stella do Axé Opô Afonjá se levantar e repetir os mesmos atos. Instantes depois, o fazem sucessivamente os demais membros da hierarquia religiosa. Antes de passar aos cânticos *Jêjes*, 4 ou 5 membros dos cultos Eguns entoam cânticos e dançam. Proferem gritos de *iwo he e he e....*

Quando se passa aos cânticos Jêje, uma curiosidade:

Cântico:

E ma ka o o o

Azeri do e ma ka o o

E ma vi o o

Azeri do e ma vi o o

Tradução livre

Que não se preocupe

zenli diz que não se preocupe

Que não se chore

zenli diz que não se chore

E se mencionam as palavras *Danxomè e sinhun,* o que nos afasta de qualquer dúvida sobre a srcem dessa parte do ritual. Simplesmente está se identificando a nação que estava sendo homenageada: a nação daomeana, com o seu *sinhun..*

Todos esses aspectos abordados no estudo descritivo de cerimônias funerárias nas religiões afroamericanas demonstram que há desafios na aplicação de teorias ocidentais, especialmente de teorias sobre o ritual, por causa dos novos padrões em sociedades emergentes e em permanente mudança. Novos trabalhos devem ainda continuar se elaborando porque não há critérios unívocos na apreensão dessas questões em um tema tão delicado como o do ritual.

5.6 O Hunkpamè Ayonu Huntoloji de Cachoeira.

5.6.1. Dia 2 de fevereiro de 2000: ritual de Aziri no Hunkpamè Ayonu Huntoloji de Cachoeira.

Manhã do dia 2 de fevereiro, quarta feira. Como é de regra, o ritual de Aziri na casa de Gaiacu Luisa Franquelina da Rocha se faz

sempre depois do seu homólogo do Ventura, por ser a casa mais nova. Fiz uma viagem de Salvador, Bahia para assistir a um dos rituais mais importantes das casas Jêje de Cachoeira. Desde o dia 24 de janeiro de 2000, decidi me instalar em Salvador para poder levar a cabo minha pesquisa de campo orientada para a Bahia e o Maranhão.

Cheguei a Cachoeira por volta das 9 horas da manhã. Era o dia de Iemanjá, mas tive que deixar de assistir às festividades dessa deidade no Rio Vermelho para assistir ao que achava mais importante para minha pesquisa. Cheguei a Cachoeira justo no momento de começar o ritual. A obrigação era para Azili. No Benin, Azili ou Azili Töbo, ou também Azili Tögbo[203], é um vodun dono das águas. O lago a ele atribuído está na margem oriental do rio Uémé, ao nordeste de Zagnanado, no país Agonli. Voltando ao Hunkpamè Ayonu Huntoloji de Cachoeira, a cerimônia de Aziri foi na parte baixa da roça onde é celebrada ao pé de duas cajazeiras. Dois panos rodeiam o tronco das árvores. Várias pedras se encontram no local. Os ingredientes do sacrifício estão depositados numa bacia em argila. A dita bacia contém também umas 4 conchas. A Gaiacu verte sobre as conchas : azeite de dendê, mel e água (ou, talvez, álcool). Há também dois potes: um à esquerda (de argila, de

[203] Segundo informações recolhidas por Luís Nicolau (2003:360) em Uidá, *töbo* poderia ser um composto dos vocábulos *bo* (complexo material consagrado com propriedades sobrenaturais) e *tö* (água, ou qualquer curso d´água: rio, fonte, lagoa). Eu estimo que a palavra *bo*, cujo significado é vodun, não foi levada em conta para definir o sentido de *töbo*, pois *töbo* pode cobrar o significado de *tövodun*. A outra hipótese sugerida por Nicolau (*idem.*) é que *töbo* poderia ser a evolução diferente de *tögbo*, de *tö* 'curso d´água' e "gbo" 'o grande', pois se traduziria por 'grande curso d´água', alusão ao rio Uemé ou ao lago Azili.

cor mais clara), e o outro, à direita, de barro (de cor marrom). Os dois potes contêm aproximadamente dois litros de água cada um.

Duas velas são acesas e colocadas uma à direita da bacia, e outra à esquerda. Ao lado, um prato contém pimenta da guiné (chamada *ataré* em yoruba, e *atakun*, em fon); noz de cola, de nome *obi* em yoruba e *vì* em fon. Esse foi esquartejado depois em 4 pedaços[204]. O prato contém também dinheiro: uma nota de 10 reais. Algumas folhas de cajá são depositadas na bacia. Dois *acassás* encontravam-se também na bacia. Ao som dos tambores e do ferro começa o sacrifício. Duas galinhas brancas são sacrificadas. Antes, algumas penas são retiradas e colocadas em círculo nas bordas superiores (ao redor) da bacia. A mãe-de-santo abre o bico de uma das galinhas e introduz a faca dentro. O sangue verte-se sobre os objetos que estão dentro da bacia. Aí pode se observar que os *acassás* são coloridos de vermelho. As penas menores, isto é, as do pescoço, dessa vez são colocadas sobre os objetos que se encontram na bacia.

A língua do animal também é colocada sobre os objetos. O sacrifício do segundo animal é feito do mesmo jeito. Tudo isso ao som dos tambores, já com os voduns manifestados. Esses vêm através de um transe induzido pela Gaiacu Luiza. Transe induzido, provocado, quase simultaneamente em cada um dos adeptos pela autoridade religiosa. Todos os adeptos estão vestidos de branco, com os seus colares respectivos; e eles entram em transe, pois cada um deles

[204] Nem sempre a noz de cola apresenta as características desejadas. Há uma distinção entre o *vì* e o *gbaunja* ou *glo* que é uma variedade que só tem uma divisão, isto é, só pode ser dividido em dois pedaços. O *vì* já pode apresentar duas ou três divisões, pode-se obter até 6 pedaços. O ideal é ter 4. Para conseguir os 4 pedaços , um pai ou uma mãe-de-santo pode completar as divisões com uma faca. É o que muitas vezes acontece nos terreiros de candomblé, por ser o *vì* mais difícil de se achar. O glo é o que mais se acha, e é também mais barato.

representa um vodum ou orixá. Estão sentados sobre esteiras. Três tambores e um ferro são os instrumentos musicais da festa. As galinhas sacrificadas são colocadas num grande prato e entregues aos cozinheiros que se encarregaram de fazer a comida. De vez em quando as águas de pequenos potes são arrojadas sobre a bacia de barro. A Gaiacu abaixa-se e pronuncia palavras "encantatórias", provavelmente em yoruba ou nagô. Há um toque coletivo de mãos, e os tambores acompanham também esse ato, ressoando. Dura uns 2 minutos. Os voduns seguem dançando juntos; às vezes não todos, mas apenas três. A mãe-de-santo dirige a cerimônia cantando tanto em yoruba como em fon. Os cânticos são para Ogun, Xangô, Aziri, Sogbo, entre outras deidades. Alguns deles são inteligíveis para um fon, como é o meu caso[205]. Também tem cânticos ou rezas para *agama* (o camaleão), símbolo de Lisa. Gaiacu Luiza também dança. Os voduns também puxam os cânticos em voz baixa, algumas vezes, e em voz alta, outras. Às 11 ou 11 e meia da manhã aproximadamente, chega a comida. Está composta de carne de galinha (as duas sacrificadas e talvez mais outra); *caruru*: quiabo cozido com azeite de dendê e outros ingredientes; pirão cozido também com dendê, e feijão fradinho. Os alimentos são oferecidos a Aziri, depois é repartido um pouco de cada alimento sobre os objetos que se encontram na bacia. A festa termina com toque de

[205] Um deles é:

Versão de Gaiacu	Tradução livre
ma a xo go	eu vou tocar (a cabaça)
ma a xo go	eu vou tocar (a cabaça)
nu töbosi lè	para os töbosi
bo wa ko bo	para tocar vodun
bo si lè	aos vodunsis
bo wa ko bo nu…	para tocar vodun aos…

tambor, já com voduns ausentes. A mãe-de-santo tem o poder de retirar o transe das pessoas possuídas, que estes voltam a si e comem também.

5.6.2 O zandró no Hunkpamè Ayonu Huntoloji

Nos dias 28/01/01, 28/09/00 e 17/02/02 Gaiacu Luiza me concedeu uma série de entrevistas que se completam. Posso resumir o depoimento dela da seguinte forma.

Gaiacu Luiza: Eu sou *doné*, eu sou *gaiacu*, eu sou *mèjitó*. Porque tem a nação *nagô vodun* e tem o *modubi*. De maneira que o senhor vê : quando a gente canta no *zandrö,* diz:

A ago a ago nile

Onile ma d´aago.

Tá pedindo licença à terra de Kaviono[206]. Que ele vai entrar. Porque estamos no *dörözan*; *dörözan* se canta com o vodun todo. Que no ketu se chama *xirê*.

B.:- No *drözan* o vodun canta?

G.L.- Não. Não, no *dörözan* se canta todo; é acordado. Que não tem santo. Quem canta é a menina. Você não viu não?

B.:- Não.

G. L.:- Você nunca viu *zandrö*?

B.:- Sim, vi.

[206] No dia 28/09/00, quando pergunto o que é Khavionö, a informante responde que é o mesmo Xèvioso. Logo em seguida me pergunta se eu a estou testando. "Então está me testando?" foi uma frase recorrente nas entrevistas.

G.L.:- No sábado se canta o *zandrö.* Não é defeito, não é perigoso, no caso deste lado, o vodun desce para dar o recado. Mas não desce para tomar *hun*. Agora, antigamente começava às 21 horas até às 4 horas. Hoje, quando é meia noite, uma hora, duas, eu termino.

B.:- Então no *drözan* não tem vodun?

G.L.:- Não, no *döröz*an não. Só vá (*sic*.) os voduns para ele saber que esse dia têm que estar todos ali. É como uma missa[207].

B.:- Exatamente... Uma missa...

G.L.:- Nós temos que batizar os atabaques. Aquela comida; batizar os atabaques.

B.:- Com quê?

G.L.:- Bota um pouquinho de tudo. Ai, aquele *obi*, que vai perguntar se o santo vai aceitar... Se vai aquela coisa faltar... se a filha está de coração aberto. Se tiver qualquer coisa... Então, se joga aquele obi... aí é como um batismo. Na igreja não tem hóstia?

B.:- Isso!

G.L.:- Então é aquele *obi*. Vai receber o santo... Então, no dia de domingo de madrugada, tem a matança e aí eles... respondem. E antigamente, ele ficava aqui domingo até quinta, e toma aquela instrução. Toda tarde quer *hun.*

B.:- E não vinha?

G.L.:- Que ele não vinha!!! Só vinha mesmo quinta feira, que sexta-feira não desce santo.

[207] Acredito que a informante esteja dizendo que ninguém incorpora no *zandró,* mas que sempre haja um vodum na cerimônia. Quem puxa os cânticos é uma menina da casa.

Zandrö é um nome fon composto de *zan*, 'a noite' e de *drö* 'acordado'. É passar a noite acordado. *Drözan* é uma metátese de *zandrö.* Trata-se respectivamente de um substantivo que expressa a idéia de vigília noturna, e de um verbo que indica a ação de passar a noita em vela, de velar, de ficar acordado em cerimônia religiosa noturna.

5.6.3.Tomar o grá ou dar grá: O que é isso?

É a culminação de um processo de iniciação. Cacciatore (1988:132) define a palavra "grá" da seguinte maneira: "espíritos elementares que vivem nas matas. Alguns pais-de-santo costumam 'dar gra' aos iaôs (*sic*) recém-iniciados de um 'barco'. Após desincorporar o santo e descansar, o iaô é deixado sozinho na mata, por uma noite, para enfrentar os gra. No dia seguinte é retirado por um ogã, geralmente em estado delirante e com dentes quebrados, boca cheia de folhas, arranhões e outros sinais de luta. A única defesa recomendada é levar um colar de Oxalá que impedirá a aproximação desses elementares".

Com relação à iniciação, Gaiacu Luiza Franquelina da Rocha de Cachoeira explica, numa entrevista no dia 16 de outubro de 2002, todo o processo. da maneira seguinte:

Gaiacu Luisa:- ... só recolhe se ele –o adepto- cair naquele atinsá, que tem aquele santo, e ele fica ali.

Brice: Atinsá?

G.L.:- Atinsá é aquela árvore sagrada. Chama-se atinsá. Aí cai ali. E fica ali. 7 dias com 7 noites. Sem comer nem beber... Incorporada. Depois de 7 dias, a mãe-de-santo não vai lá. Quem vai é um ogã ou uma equedi.

B.:- Por que 7 dias? Por que 7 noites?

G.L.:- Para saber se o santo vai agüentar os outros atos. 7 dias com 7 noites incorporado lá deitado. Com chuva, com sol, com formiga, com tudo. Mas quando faz 7 dias, os ogãs vão, aí entregam. Olha aqui: ainda leva mais 7 dias em observação. São 21 dias[208]. E segue o ato de raspar. Agora ele vai ter os atos, vai ensinar a cantar, vai ensinar a dançar. É! São 6 meses dentro. Então só se faz no Jêje, porque é 6 meses, por causa dos atos.

B.:- Os atos?

G.L.:- Os atos, porque tem muitas obrigações. Nós temos *boitá*, nós temos *grá*[209].

B.:- Gra?

G.L.:- Que é esse que fica no mato, três dias com três noites... Aprendendo a cantar, os dialetos, falar linguajar e aprender a falar se está com fome, se está doente, se não pode falar... Agora, quando era perto do ano, tem a disciplina. Três dias com três noites, no mato, com aquele pau batendo. Acaba com tudo. Se chama *grá.* Depois do *grá* é que é o nome. Depois do nome tem o *zandrö* dos bichos. Porque no Jeje, só mata bicho de pena. Agora só depois que dá o nome é que mata o bicho de quatro pés. Que minha mãe dizia que depois de batizada é que come. Depois de batizado é que então se mata um bicho de pena. Então quando é no outro dia, que se dá o nome é que vai ter o *zandrö* dos bichos, ai tem outro domingo que é o *boitá...*O agradecimento da festa.

B.:- Ah! O *boitá* é esse.

G.L.:- É... Então vai saudar os outros *atin*, que ali tem presentes molhados, mas sabe ali o que tem em baixo. Jêje tem tudo aqui. É tudo enterrado. Que Jêje vem de Egun. Tanto que nós fazemos primeiro, o senhor vê que o santo dança de joelho. Está dançando para as almas. Então, primeiro se mata para as almas. Porque o Jêje vem do Egum... Casa de *kututó* quer dizer casa de Egun...

---

[208] O prazo dos 21 dias para o processo de iniciação - ou, pelo menos, a primeira iniciação - não se cumpre através das palavras da entrevistada. Em outros termos, não está claro se ainda há outros 7 dias que corresponderiam a outra etapa do ato de raspar, ou correspondentes à uma outra observação da iyawó pelos ogãs.

[209] Essa palavra talvez seja a evolução diferente da palavra fon "gla", 'tenha coragem'. Segundo a definição de Cacciatore (*op. cit.,* p.132) são espíritos elementares que vivem nas matas, que o iyawó enfrenta sozinho nas matas. Talvez exista a variante *grau* que teria sentido se a primeira fosse uma evolução fonética diferente. Na fala de vários brasileiros, ainda existem pessoas que não pronunciam o "u" ou o "l" final, e em vez de "grau", dizem "gra" ; em vez de "jornal" dizem "jorná", como a gaiacu Luiza costuma dizer. Ela pronuncia também "hospitá" em lugar de "hospital".

Sobre a palavra *grá,* a ekedi Romilda do Ventura, em setembro de 2003, numa conversa, me explica que a cerimônia era de chamar o *grau*, uma entidade, segundo ela. Informa que a iyawó está no mato durante três dias e que a quitanda[210] é na quinta feira anterior à noite do domingo, e deve completar três dias. Fica três meses dentro do *ronco* (*hun xö*, em fon); depois do nome pode sair. A primeira saída, segundo a informante, é 8 dias antes do dia do nome, no caso, a saída é no dia 11 de outubro, e o nome, no dia 19. Tem um *zandrö*, e, de mad;ugada, uma obrigação. A iyawó fica depois três meses fora.

Luis Nicolau (2003:333)[211] dá detalhes da obrigação de dar o nome da seguinte maneira: "A festa é pública e das mais concorridas e importantes em qualquer terreiro. De alguma forma, é uma demonstração de tudo o que a vodunsi aprendeu durante a iniciação e, ao mesmo tempo, é um teste para calibrar a competência da liderança que supervisou o processo. A obrigação é parecida nas várias nações de candomblé, mas pode apresentar diferenças em detalhes. Normalmente, divide-se em três saídas ou apresentações da vodunsi incorporada no salão. Ela aparece raspada e pintada em várias partes do corpo, de forma diferente em cada ocasião, com *efun* (tintura branca), *wuaje* (tintura azul) e *ossum* (tintura vermelha). Finalmente, o vodun aparece paramentado com suas vestes e

[210] Segundo Cacciatore (*op. cit.,* p. 219), é uma "Cerimônia ritual, feita após a terceira saída pública da iniciação" na qual "as novas iaôs em transe de erê, geralmente num domingo, realizam uma feira, com frutas, doces e objetos que receberam de presente ou fabricaram durante sua estada na camarinha."

[211] O autor está fazendo os trâmites para que se publique esse trabalho importante para quem se interesse pelos estudos sobre as religiões chamadas afrobrasileiras.

emblemas rituais, e após ser perguntado várias vezes, dá subitamente um pulo no ar e exclama em alta voz o seu nome, gerando grande entusiasmo entre os assistentes e a manifestação de outras divindades nos filhos da casa. Segue depois uma cerimônia comum com cantos e danças para todas as divindades". A cerimônia do *Orukö*, termo yoruba – *nyikö* ou *nyi* -, referente ao nome, é narrada da seguinte forma por João do Rio (*apud.* Carneiro, 1981:59): "a *yawô*, a cabeça ainda pintada, paramentada com as vestimentas do seu santo, faz a sua entrada na sala das festas, iniciando passes de dança, acolitada por duas filhas-de-santo, que a ladeiam, uma delas trazendo uma toalha branca com a qual lhe enxuga, de vez em quando, o suor. A dança continua, até que a *yawô* grita o *nome* do seu santo, nome pelo qual se torna conhecida". Percebe-se que não há grandes diferenças entre os processos rituais. Pelo menos os aspectos mais relevantes são preservados. Para quem se interesse mais por esse assunto, ver a longa descrição feita por Arno Vogel *et. Alii* (1993:67-119).

5.6.4 Um parêntese: boitá, peji, sarapokan, itá

Gaiacu Luiza, em entrevista no dia 14 de agosto de 2003 duvida se o *boitá* ainda está sendo celebrado no terreiro do Bogum, de Salvador. O não cumprimento de certas exigências dos cultos, ao seu ver, tem estreita vinculação com o abandono do terreiro, considerado a matriz dos cultos Jêje da Bahia. Ela (Encontro,1997:78)

explica que o boitá é uma procissão em volta dos atinçás (*sic.*), que são as árvores sagradas de todos eles [os voduns] - que quando tem a caída para ali, eles ficam 7 noites e 7 dias. No segundo domingo temos o boitá, que é a procissão. Mas só quem bota loi é Ogum. Ele é o ordenança de seu Aholo Bessém dokumi, Ogorensi Misimi, Ogorensi Nujami... Ita é a parte Queto (*sic.*). Nós temos o boitá..(*op. cit.,* p. 80).

Atenhamo-nos à definição de um ritual tão importante da liturgia Jêje Maxi. Cacciatore não registra o termo boitá. Parece não haver interesse em definir tal palavra. Luis Nicolau (2003:353), se fundamentando na utilização da cabeça da cabra ou do bode num carrego considerado rito secreto de fundamento, sugere que *boitá* poderia ser uma evolução diferente de *gbö ta*, em fongbe, 'a cabeça' *(ta*) '...do bode' (*gbö*); e que alternativamente, poderia derivar da expressão *gbo nyi ta*, '*boi*' em fongbe, ou todavia de *gbö yi ta*, o bode vai (*yi*) na cabeça. O vocábulo supõe duas hipóteses: a primeira, sendo a última sugerida pelo pesquisador, isto é, 'o bode vai na cabeça'. O fundamento, contendo o carrego dentro de "uma grande bandeja, um cesto ou uma gamela coberta por um pano branco (*ala*), ornamentada com flores de Angélica e folhas de *mariwo*, contém partes do animal sacrificial", iria então na cabeça de uma vodusi, no caso, de Ogun, orixá considerado dependente ou mensageiro de Bessen, o dono da nação Jeje Maxi. A segunda hipótese, é a de que o étimo da raiz *bo* (e neste caso a vogal o é fechada, como no caso da palavra "promover", e não aberta como no caso de "maior"), tem o

sentido de não só o que podemos chamar de "empowered object", mas também de "vodun", pois teria o sentido de *vodun yi ta*, *bo yi ta*, sendo ambas expressões, sinônimas: 'o vodun ou divindade vai na cabeça' ou 'o vodun ou divindade é carregado'. Admito, porém, que a primeira hipótese, apesar de não constar do grupo consonântico "gb" para dar mais credibilidade à versão, e de ter também o "o" fechado traduz, de certa maneira, o ato cumprido. O todo é tomado pela parte, daí uma relação metonímica. O preparo é o todo, a parte são as partes do animal que estão no preparo. A evolução diferente do termo é um elemento a considerar nesse caso, porque o grupo consonântico "gb" não existe em português. Talvez dentre esse preparo esteja a cabeça do animal sacrificado anteriormente, a cabeça sendo uma parte importante de qualquer ser vivo, e também o receptáculo do axé, mas acredito que não seja suficiente para aceitar a hipótese do *gbö ta*. Privilegio o segundo ponto de vista, por designar metaforicamente conceitos, pois aqui há uma relação de semelhança e ao mesmo tempo um campo semântico-associativo entre o *bö*, "empowered object" "gris-gris", e *vodun*, cujo significado não é só entidade, espírito, religião, mas também esses "gris-gris", esses "empowered objects" tanto para se proteger, como para "mandar brasa", como sentenciou Gaiacu Luiza de Cachoeira a propósito de alguém que a quis prejudicar. Além do mais, faz falta um *bo* (gris-gris, empowered object), para que nenhum curioso se aproxime com a intenção de querer saber o que há dentro do fundamento. O campo semântico-associativo enriquece-se mais

ainda, quando no caso de "mandar brasa" se diz no Benin que fulano *da kpe*[212], isto é, 'fulano cozinhou vodun'; *kpe* sendo sinônimo de vodun, por associação. *Kpe* em fon é o terraço, a varanda, em terra ou cimentada, como se vê em Abomé, Uidá, Allada e muitas outras cidades do Benin. Faz já parte da concessão (*compound*) familiar. É a entrada do *compound*. *Kpe* significa 'vodun' por associação, porque é nele que as pessoas se sentam para conversar, brincar e jogar; mas é também onde se pode instalar um vodun. No Haiti, Alfred Métraux (*op. cit.*, pp. 328-329) define o *pé* (*sic.*) como o altar em "maçonaria" [*cimentada*, grifo meu] num santuário, onde se colocam os potes sagrados, as pedras dos espíritos, seus atributos e os acessórios do *hungan* ou da *mambo.* Acrescenta que é acima do *pé* que se colocam as oferendas feitas às divindades. Nicole Lumarque (1995:248) afirma que *pé* (altar) se encontra num espaço sagrado que se chama *kay misté*, que Métraux define como a casa dos espíritos ou *loa.* É sinônimo de santuário ou hunfö(r). O uso da palavra *peji*, termo certamente Jêje, traduz ou empresta esse sentido só com a diferença seguinte: *kpeji* em fon é a entrada superelevada, muitas vezes a entrada de cada casa dentro do *compound*. Como entrada superelevada, o *kpeji* no Brasil poderia ter cobrado um sentido religioso para designar um altar, que é realmente denominado *vösakpe* em fon. Agora, quando falamos das escadas do corredor de um prédio, ou das marchas na entrada de uma casa, falamos de

[212] Outros termos foram revelados por Segurola (1988:553) que são sinônimos: *do vodun*: fazer uma imprecação por meio do feitiço (*sic.*), maldizer; *sö mè do vodun mè* "pegar alguém e jogá-lo no feitiço (*sic.*) isto é, pedir ao vodun que o castigue; *do vodum mè* : colocar alguém no vodun, pedir ao vodun que puna o culpado de algum dano se se ignora a identidade dele.

kpekan ou *kpokan* (ou também *kpeta*). Menciono o caso de *kpe* como pertencendo ao campo semântico-associativo de *kpe* como sinônimo de vodun, para chegar a outro mistério que perturba os pesquisadores sobre outro ritual que acontece nos terreiros de candomblé. É a palavra *Sarapokan*. Ordep Serra (1995:172-173) diz o seguinte: "Enquanto não me provarem que, por exemplo, o *sarapokan* é um rito inventado aqui (e exportado, depois, sem dúvida para outros pontos da Afro-América, assim como para a Costa Ocidental da África), e não me demonstrarem que ele foi, quem sabe, trazido da Noruega, continuarei a reportá-lo a uma tradição africana. Como faz o povo-de-santo". Pois agora a oportunidade se oferece para evidenciar que o antropólogo baiano tem razão. O étimo e, talvez a prática do *sarapokan*, é efetivamente africano. E mais ainda, um étimo jêje que nos convence cada dia mais do fato de que a tradição lingüístico-cultural jêje está presente, mais do que nunca, nas religiões de srcem africana denominadas jêje-nagô no

Brasil. Olga Cacciatore (*op. cit.*, p.227) que acredita que seja uma palavra yoruba ou ewé (fon e similares), define o *Sarapokã* (*sic.*) como o "nome dado, em candomblés Jeje-nagô (Rio) à primeira saída da camarinha, após a raspagem e corte na cabeça, com roupa de chitão. A segunda saída é de branco, para Oxalá (em outros candomblés, é a primeira). Na terceira, "Dia do orunkó", a iaô veste

a roupa do santo". As pesquisas de Luis Nicolau avançam na busca do significado da palavra. Certamente, Victor Turner (1969) ampliou ainda mais a análise conceitual dos ritos de passagem de Van

Gennep (1969) propondo outras terminologias como oposição, marginalidade, liminaridade, para enriquecer mais a teoria clássica dos ritos de passagem. O *sarapokan* faz parte do processo de iniciação e sem dúvida conhece as fases de separação, margem e reintegração. O jornal *O Alabama*, de Salvador, primeira capital do Brasil, já na década de 1860, contava casos de iniciações em terreiros de candomblé da Bahia. Nicolau (2003:330) explica que o *sarapokan* é uma obrigação semipública em que a noviça que superou todas as provas (um a três dias hoje no mato, num estado de atonia total, "sem comer, beber, ou realizar suas necessidades...") é apresentada no barracão. É uma entrada formal da vodunsi no processo de iniciação, e também indica que a família da noviça aceitou o compromisso. Segundo ogan Boboso[213] e Gaiacu Luiza (*cit.* Nicolau, *Idem.*), o *sapokan* (outra versão da palavra) é "uma despedida da família", e a vodunsi "não tem nada feito", isto é, ela ainda não foi raspada nem pintada. Essa versão contradiz a dada por Cacciatore, se considerarmos o fato de que é na primeira saída que já tem raspagem. Se considerarmos as variações de que ela fala, isto é, realmente a primeira saída é de branco para Oxalá, o *sarapokan* seria pois, a segunda saída. O jornal *o Alabama* (cit. Nicolau, *Idem.)* documenta o caso de uma mulher do Bogum que estava sendo iniciada, "no acto de fazer o *sapocan*, cerimônia que consiste em *cortar os cabellos* e poder *transpor o limiar da tal casinha...* [eis o segredo da etimologia de *sarapokan* ou *sapocan*!!!]" (*O Alabama,* 14 de abril de

[213] É o mesmo Bobosa que sempre mencionei em capítulos anteriores. Há vacilação quanto à sua identificação, Alguns dizem Bobosa e outros, Boboso.

1869, p. 1). Mas ainda subsiste uma contradição, porque no Ventura e no Hunkpamè Huntoloji, a vodunsi ainda não foi raspada nem pintada. *O sarapokan* é uma metáfora. Demarca os limites entre a família da pessoa iniciada e o da esfera sagrada e religiosa. O espaço de que falarei mais tarde desempenha uma função primordial na cosmologia jêje. A despedida da família é a manifestação dessa metáfora. *Sa* é a redução de *asa*: 'coxa'. *Ra* é a evolução diferente de δa 'transpor, chegar ao limite, atravessar' e 'passar' também. *Pokan*, como já referi, é a evolução diferente de *kpokan* 'limiar, escada, terraço, varanda'. Todas são palavras fon, e tem cada uma pleno sentido, por isso é que as línguas da área chamada "Gbe" ou "Kwa" enganam muito os pesquisadores, que seguem os padrões das línguas isolante, para tentar compreender os nossos vocábulos. Estamos frente a línguas aglutinantes ou tonais[214], o que impede muitas vezes a apreensão num sentido unívoco de significados aparentemente evidentes. O significado verdadeiro, após a etimologia revelada, é 'o ato de transpor o limiar' (*Asadakpokan* ou *asa(du)do kpokan*). Se for uma ordem dada a alguém de transpor o limiar (um imperativo), seria: *dasa kpokan* 'transponha o limiar!', *dasa* sendo uma metátese de (*a)sada*. Após essas revelações, concluo que o rito do *Sarapokan* é o do acesso à parte privada, isto é, uma espécie de margem ou liminariedade, em todo o conjunto de ritos que a iniciação comporta.

[214] Yeda Pessoa de Castro em conversa pessoal, em 16 de dezembro de 2003, revelou que na realidade as línguas da área "gbe" são isolantes, e que as bantus, assim como as neolatinas, são aglutinantes. O explica a partir de uma nova pesquisa, de muita qualidade na Alemanha, que revoluciona as classificações das línguas no mundo.

O *ita*, por sua parte, parece-me outro termo jêje, incorporado na Casa de Oxumaré e no Bogum, ambas em Salvador. O professor Milton Moura informa a Nicolau (*op. cit.*, p. 355) que nesses terreiros, o *boitá* apresenta algumas diferenças. Explica que na casa de Oxumaré é uma obrigação privada, e que quem carrega o fundamento é uma filha de Oxum, e que aparentemente durante o cortejo não participam os voduns ou orixás que só se manifestam no barracão, no fim da procissão. Ita, para Gaiacu Luiza, como já citei, é ketu. Se os terreiros mais antigos dessa nação, como o Engenho Velho, o Gantois, o axé Opô Afonjá e outros mais novos o definem como Cabeça de Boi, é bem provável que a palavra seja Jêje; daí a etimologia *nyi* ou *nyibu*, 'o boi' e *ta*, 'a cabeça'; pois, se traduz efetivamente em fon por 'a cabeça de boi'. É uma obrigação ketu, celebrada no dia de Corpus Christi, envolvendo o sacrifício de um boi em homenagem a Oxossi, assim como a preparação de um carrego com a cabeça do animal, que é depois apresentado no barracão (Nicolau, *op. cit,* p. 356).

5.7 O Zoogodô Bogum Malè Hundo da Roça do Ventura

5.7.1 Cachoeira, 06/01/2001 zandró

Era época de lua cheia. O terreiro, como já adverti, situa-se numa baixada com uma vegetação abundante e uma vista muito bonita. Lembra os conventos africanos, e mais exatamente os dos

Egunguns no Benin e na Nigéria, que se encontram afastados dos centros urbanos. Talvez seja esta uma semelhança espacial que muitos terreiros do Rio de Janeiro têm com a África: a fundação de uma grande quantidade de terreiros na Baixada Fluminense, lugar cujas condições para a fundação de terreiros são favoráveis.

A Roça do Ventura não é lugar de residência dos praticantes, nem de ninguém. No final de semana, o ogã Bobosa costuma ficar lá. Ele tem problemas de saúde, especificamente de locomoção, mas é ajudado pelos parentes. Hoje, parece que a Gaiacu chamada de Gamo Lokossi, de uns 84 anos, e mãe-de-santo do terreiro, mora lá.

> O ritual faz-se ao pé de Aizan[215] representado através de uma pequena árvore e um cacto (*echinocactus, zygocactus*). Essa árvore situa-se a uns 20 metros do barracão da Roça do Ventura. Amarrado ao redor do cacto está um pano branco. O grupo de assistentes está dividido em duas partes: uma à esquerda, a outra à direita, mas nunca frente à árvore. O único colocado frente à árvore era o *kpejigã* Seu Bernardinho, de aproximadamente 77 anos (Hoje, com aproximadamente 80). Há velas acesas. O ritual dura uns 25 minutos. O Ogã Bobosa preside a cerimônia. Senta-se num tamborete, na frente do cacto, por causa das dificuldades de locomoção. Entoa duas ou três cantigas em louvor a Aizan. Pede para Aizan aceitar o sacrifício. Na ocasião, são depositadas várias comidas: *acassá*,

[215] Em conversa pessoal com Ogã Bobosa, ele informa que Aizan é a divindade dos mortos. O Seu Bernardinho explica, também em conversa pessoal, que a aceitação do sacrifício se pede justamente porque o ritual começou mais tarde que o previsto (informações fornecidas no dia 17/01/01).

feijão fradinho, milho cozido, farinha de mandioca misturada com azeite de dendê, água, azeite de dendê e mel. Nozes de cola foram usadas numa adivinhação[216]. A consulta é feita dentro de um prato branco. Outra vez, dois ou três cânticos são interpretados por Bobosa, em verdadeiro fon. Esses cânticos e rezas pedem a Aizan que se acalme e aceite o sacrifício dos galos e galinhas. As rezas são respondidas em coro pelos praticantes. Dois galos são sacrificados, tendo os seus pescoços torcidos, com a ajuda de um praticante. O seu Bernardinho sacrifica os galos brancos e verte o sangue dos mesmos num recipiente onde são depositadas depois as penas, colocadas em círculo nas bordas do recipiente. O sangue também é vertido sobre e ao redor do cacto, mas em semi círculo. São coladas penas ao redor da árvore ensangüentada. Quase no final, todo mundo é convidado a se limpar, a se purificar com dois galos brancos vivos nas mãos de Bernardinho. Bobosa é o primeiro. Os dois galos são passados em todo o seu corpo. Depois, os demais começam a executar o mesmo ato. O último a fazê-lo foi o próprio Bernardinho. Com uma canção final de Bobosa todo mundo sai do local do ritual para Aizan. É o fim.

Dentro do barracão, esperando a próxima etapa, a do *zandrö*, há um pequeno intervalo. O momento é de conversas entre os participantes. Poucos instantes depois, começam os tambores a

[216] Aqui prefiro usar o termo "adivinhação" em vez de "jogo".

tocar. Emerge um grupo de fiéis sob os ruídos dos tambores e dança em círculo no meio do barracão. Os fiéis têm nuns pratos de barro, segurados pelas mãos, farinha de mandioca misturada com dendê, pipocas, milho torrado, *acassá*, azeite de dendê, mel, água, um pouco de água dentro de uma pequena jarra, e noz de cola. Bobosa entoa outros cânticos e rezas. Todos em perfeito fon outra vez. Se ouve com freqüência *bèlèwo, bèlèwo:* 'devagar, devagar'. Depois de jogar água, azeite de dendê e mel nas bordas dos quatro tambores, uma pequena quantidade de cada alimento é colocada nos mesmos lugares. As rezas e cânticos continuam sob os ruídos dos tambores. Instantes depois, o grupo de fiéis se retira com os pratos, alimentos e outros objetos. Sete fiéis, em seguida, estendem duas esteiras. Sentam-se com dois *chekêrês* (chocalhos?) cada um e estendem as pernas. Os cânticos e rezas para várias divindades como Yemoja, Sogbo, Badè, Ogun, Shakpana, entre outros, são entoados. Os fiéis se levantam um por um para dançar. Não tardam os transes sucessivos, um por um, também; as rezas e cânticos dos seus voduns são interpretados, e cada um entra em transe. Muitas vezes, o transe é breve. Dura em torno de 10 a 15 minutos.

No dia seguinte, 07 de janeiro de 2001 pela manhã até às 4 horas, houve matanças das quais não participei[217]. Não participei também do *zandró* que houve no dia 13.

[217] O problema já evocado do engano dos informantes se apresenta sob outra forma. É decorrente do individualismo, egoísmo e ciúme de certos pesquisadores. Dessa vez, foi um pesquisador que, sabendo todo o cronograma de atividades, inclusive das atividades abertas ao público, enganou-me, dizendo que elas não eram abertas, e foi aos rituais para conseguir observar e reunir sozinho os dados. Atitude freqüente no mundo acadêmico.

No dia 14 de janeiro de 2001 houve, na Roça do Ventura, a cerimônia chamada de *boitá.* O local é o mesmo das cerimônias de Aziri, descritas anteriormente. A diferença estriba em que há uma procissão que vai do local até um diâmetro de 40 metros aproximadamente. Começou por volta das 17 horas e 30 minutos. Como sempre, com dois cânticos ou rezas interpretados no barracão. Quatro dos voduns têm, nas mãos, pratos em barro contendo farinha de mandioca misturada com azeite de dendê; farinha de mandioca simples e seca, milho torrado, folha verde triturada em água (*amasin*). Depois, saem em fila os voduns, os acompanhantes e os tocadores de tambores. Afora toque instrumental, quando os quatro voduns, com um fundamento feito com mota de pedra, dão volta ao redor de algumas árvores sagradas. Quase no final, o ogã Bobosa, que comanda a cerimônia, entoa mais alguns cânticos e rezas. Os alimentos e a folha são jogados pouco a pouco no chão, como se os voduns estivessem semeando. De fato o estão. Após uns 45 minutos, volta todo mundo ao barracão para a cerimônia de toque propriamente dita. Mas antes, dão os voduns três voltas ao redor do barracão, de uma árvore por trás do barracão, e, posteriormente, de uma grande árvore na frente do recinto. Lembre-se que o chão do barracão é batido. Finaliza-se a cerimônia por volta das 21 horas e 30 minutos.

5.7.2: 17/01/2001: Festa de Aziri na Roça do Ventura

Em torno da meia noite. Roça do Ventura, Cachoeira, Bahia. Segundo o ogã Bobosa, a roça teria ao redor de 400 anos de idade, e teria sido fundado o terreiro, denominado Zôogodo Bogum Malè Sèja Hundé, antes do Bogum de Salvador. O mesmo informante adverte que a roça teria sido comprada por um grupo de mulheres negras, escravas do século XVII, a partir da venda de *acassá* enquanto que, para Bernardinho, teria sido doada pelas autoridades coloniais da mesma época.

A caminhada é agora para o rio Caquende. O acesso é por uma descida, por um caminho de aproximadamente 100 metros. O percurso inspira algum mistério pela calma, pelo silêncio que reina. Dos dois lados do trecho ou trilha, a paisagem é linda, recorda paisagens misteriosas africanas. Tem várias árvores que parecem esconder o céu, pelas vastas folhagens que se comunicam, que se unem nos altos, de um lado a outro do caminho. Vivem nas árvores uns animaizinhos chamados micos. A temperatura é fresquinha. É impressionante a beleza do local.

O rio Caquende era muito limpo na época, a tal ponto que era bebida a água pelos membros da roça. O ambiente da festa de Aziri é bastante familiar. Há três pedras reunidas para cozinhar, exatamente como acontece em algumas culturas africanas[218]; há lenha, panelas de barro, panelas de alumínio e tamboretes. No chão, há um pano bem enrolado para carregar alimentos ou outras coisas

[218] No Benin existe uma frase que diz que nem é cômodo cozinhar com duas pedras, nem quatro, nem com cinco. Só é cômodo com três. Ferretti (1996b:64), em nota, faz alusão a Olivier Gbegan, um beninense, que lhe havia informado, quando estudante na UFMA, que os voduns gostam de receber a comida preparada sobre três pedras. Na realidade, no Benin esta prática é, como diria Louis Vincent Thomas, um ritual autenticamente sagrado, mas laico.

na cabeça, do jeito de vários países africanos. Os tambores, em número de três, estão dispostos frente a um banco onde os tocadores se sentarão. Há faca e lâmpada (lampião) com querosene e com um funil colado lateralmente. Também há duas cestas grandes, dentro das quais umas quatro galinhas brancas de quintal. Uma verdadeira reprodução cultural africana.

Ao meio dia e meia, começa o ritual com rezas para Sogbo.

O pedestal para Aziri é um pé pequeno de árvore (parecido com o pé do café) colado a um dendezeiro. Os vodunsi (homens e mulheres) colocam-se frente ao altar de Azili. O Seu Bobosa dentre os tocadores toca a campainha. O neto, chamado Buda, morador do Rio de Janeiro é o Huntô, isto é, o tocador do tambor maior. Havia mais dois outros, cujo nome não recordo, tocando os demais tambores. Gamo Lokossi também senta em frente ao lugar das oferendas, do lado direito dos tocadores. Um pouco distante, estão os demais assistentes, como os ogãs e um público bem reduzido: dois rapazes adolescentes e eu. O mestre de cerimônias, seu Bernardinho, procede ao ritual. Começa esquartejando o *obi.* Joga umas três vezes, e conclui que haverá paz. Todo mundo aplaude, os tambores são tocados com golpes ritmados. Come uma parte e coloca a pimenta da guiné dentro do prato da noz de cola. Os vodunsi se ajoelham. Chega o tempo de concentração para o transe.

O tambor e os cânticos e rezas são usados. O Bernardinho já está com os ingredientes em frente: milho tostado, farinha de mandioca, farofa, feijão preto cozido, feijão fradinho cozido, água dentro de um

pote, mel, azeite de dendê, outro óleo que desconheço e *acassá*. Os vodunsi entram em transe enquanto o toque e o sacrifício prosseguem. Uns seis voduns levantam-se um por um e dançam. O ritual prossegue. Quem quer deposita uma nota (geralmente 1 real) num recipiente. Todos os alimentos mencionados são colocados em recipientes. Há umas cinco velas acesas. Seu Bernardinho convida todo mundo a pegar, por ordem, um pedacinho do *obi.* As galinhas são sacrificadas. Observe-se outra vez que se abre o bico do animal. Se introduz a faca e se mata. O sangue sai pelo bico, e é derramado sobre os alimentos dentro dos pratos. Os voduns se retiram. Volta um vodun assentado numa mulher. Depois, os outros vão em direção ao barracão, e fica sozinho o vodun assentado na pessoa da mulher. As galinhas são levadas para as senhoras cozinheiras, que estão ali. Estas já tinham água no fogo. A água ferve e elas introduzem as galinhas para depená-las. Exatamente do jeito beninense. Depois, cortam as galinhas em pedaços, praticamente sem facas, arrancando as partes. São cozidas com dendê e depois, expostas ao ar livre para esfriarem. O toque continua até aproximadamente as 14 horas e meia, quando já estão criadas as condições para receber os voduns que foram em direção ao barracão. O toque de chamada aos voduns começa por volta das três horas. Após uns 15 minutos, chegam os voduns e dançam. Aí começa outra fase do ritual. Uma parte das galinhas é despachada ao pé de Aziri. São especificamente as patas, a cabeça, os miúdos, as costelas e as asas. Quanto às coxas, são esquartejadas e distribuídas

junto com a farofa, farinha, feijão fradinho, feijão preto, *acassá*, milho cozido e feijão descascado. O último a comer foi o Bernardinho. Cada um, algumas vezes, pede a benção dos voduns; também pede a benção da Gamo Lokossi antes de comer. A comida distribuída é colocada nas palmas das mãos. O toque continua. Há homenagens a vários voduns e orixás: Oxum, Yemanjá, Sogbo, entre outros. Às quatro horas, aproximadamente, terminam todas as cerimônias. Tudo é recolhido. Os voduns e orixás são os primeiros a voltar ao barracão. Por volta das quatro e meia da tarde inicia-se o toque de encerramento. Os orixás continuam dançando. Por volta das 16 horas e cinqüenta começam a ser distribuídas comidas: arroz, farinha e feijoada, como almoço. O toque termina lá pelas 18 horas e meia.

A comida ritual: base da religião.

"O alimento está acima do teatro, da música, da dança e da poesia... A comida não é apenas sustento. Que esta idéia seja o pilar de uma antropologia da alimentação", afirmou Mary Douglas na introdução ao livro *Cozinha dos antropólogos,* (na tradução francesa de Berger-Levrault (*vide* Lima, 1997b:5).

Os estudos sobre a comida de srcem africana no Brasil ainda são insuficientes. Em algums Estados do país, como a Bahia e o Maranhão, já tem projetos de pesquisa vinculados com o aporte africano na cultura nacional. É assim que no Maranhão, por

exemplo, existe o projeto de pesquisa Religião e Cultura Popular, que estuda festas da cultura popular nos terreiros de tambor de mina. Uma coisa é bem clara: como aponta Sergio Ferretti (1996b:61) no Maranhão, a religião de srcem africana possui características que a singularizam no Brasil, e parte dessa singularidade é também encontrada na comida ritual. Na Bahia, o Programa de Estudos da Alimentação (PEA) como setor do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia estipula o seguinte:

"O projeto em implantação, no CEAO da UFBa, de um programa de estudos e pesquisa sobre a Alimentação, a considera como atividade fundamental da vida e da cultura do homem, como um sistema abrangente que vai da produção do alimento ao seu consumo e envolve, ainda, as formas de interação social, de conteúdo simbólico e de ritualização. Tudo isso se encontra, atualmente, reavaliado no plano da investigação científica em muitas universidades e em centros autônomos de pesquisa. Por isso, e, também pela circunstância de o nosso país apresentar numerosos subsistemas culinários regionais - a par de sua grande diversidade na produção de alimentos - em que coexistem e se influenciam elementos srcinais das culturas formadoras do sistema alimentar brasileiro, a indígena, a portuguesa e a africana, é que o PEA propõe um amplo esquema de estudos e pesquisas" (*cit.* Lima, 1997:1-2).

Nesse caso, temos a comida baiana e, no caso anterior, a comida maranhense, ambas referentes significativos de um estilo culinário, que é uma realização ou interpretação regional de um sistema

alimentar maior, chamada cozinha brasileira. Falando propriamente da religião chamada Candomblé na Bahia, Xangô em Pernambuco e Estados adjacentes, Tambor de Mina no Maranhão, Macumba no Rio de Janeiro e Batuque no Rio Grande do Sul, as igrejas africanas, junto com seus ritos e mitos, foram reinterpretados, recriados, reconstruídos, apesar das limitações com relação ao espaço simbólico, às festas, à iniciação e aos sacrifícios e oferendas rituais[219]. Qualquer um desses sistemas religiosos tem as suas leis, estruturas e também princípios cósmicos. Entre os últimos, por exemplo, podemos destacar a possessão ou transe, que permite uma comunicação com o sobrenatural, uma transfiguração do adepto por causa da sua incorporação por uma divindade. O mito fala por eles. A possessão foi estudada no capítulo 4 desta tese. Outros princípios cósmicos, e também míticos, são, por exemplo, o despojamento, o processo do preparo e o sacrifício animal. Por isso é que, em várias cerimônias, se consulta o sistema do Ifá, que encerra uma gama variada de mitos.

Todos os ritos são agregados de símbolos que se relacionam formando uma rica e refinada trama expressiva. Cada símbolo, entretanto, reúne e distingue, sob a forma sensível de um artefato,

[219] No caso da responsável pela cozinha, Costa Lima assinala a *iabassê,* que é a encarregada de importante setor da comida sacrificial e das oferendas. "É ala quem se encarrega, com suas imediatas, da elaboração e distribuição ritual das comidas oferecidas aos santos, e por isso deve ser pessoa de grande experiência e equilíbrio. Geralmente são escolhidas para esse posto mulheres que já atingiram o estágio fisiológico da menopausa- e estão, por isso, isentas das interdições rituais associadas aos dias considerados 'impuros', em que as mulheres não devem tocar as comidas sagradas dos orixás...Não é a cozinheira, é a responsável dirigente, que pode ordenar às iaôs ou outra qualquer pessoa a fazer as coisas na cozinha, sob sua exigência.." (Lima, 2003:84-85). O significado da menstruação é visto, entre os fon, como portador de má sorte, de impureza. Também quem tem relação sexual no dia de alguma festa ou obrigação, não deve entrar numa casa-templo. Esse princípio rege tanto no Benin, como na Casa das Minas. De acordo com o povo do Benin, se diz que é gostoso comer o alimento feito por uma velha, porque ninguém como ela sabe cozinhar tão bem.

todo um conjunto de valores, normas, crenças, estatutos e sentimentos. Por isso os símbolos não ocorrem solitariamente. Existem, por assim dizer, em constelação. Cada rito constitui, nesse sentido uma forma peculiar de conjunção e conjugação simbólica. Em cada uma delas, a magnitude e o brilho não são iguais para todos os símbolos que a integram. Alguns, mais elaborados, estão no centro da ação ritual. São esses os símbolos focais ou dominantes. Essa posição não se define, porém, *a priori* (Vogel:1993:2).

Quem estude o candomblé deve se deparar com o enorme significado dado à comida nas festas dos orixás. A comida sagrada é "a moeda principal na economia das trocas simbólicas entre estes seres sobrenaturais [divindades e mortos] e os homens. Mas ela também permeia o grande quadro de relações humanas que o culto envolve, que extrapola a *comunidade religiosa e se espraia pela sociedade global* [grifo meu] (Corrêa:1996:49). O sacrifício de animais é o pilar básico da religião de srcem africana no Brasil. Certo, diz Vivaldo da Costa Lima (1997:12) "nem todas as comidas sacrificiais - e elas são mais de 80 pratos! - se acomodaram à comida cotidiana - ou episódica - do povo. Mas o processo está aí. Os santos africanos comiam a comida dos homens. Hoje, os homens comem a comida estilizada dos santos. Claro que a coisa não é tão simples". O autor deixa claro que fora dos ritos do candomblé, o acarajé é vendido nas praças, nas ruas e praias da cidade de Salvador (Lima, 1997b:5). Ferretti (1996b:63) informa com muita razão que há também nas casas de santo, comidas que não são de santo. Acontece também que

o povo, nas festas maiores, costuma demonstrar fartura e oferecer muita comida Daí o prestígio da casa. Corrêa (1996:53), por sua parte, argumenta que na visão batuqueira, não tem prestígio quem acumula bens, senão quem distribui, porque se o faz, é porque pode. Dois fatores contribuem para justificar isso, segundo o antropólogo: o êxito do templo e de seu dirigente é atribuído ao seu orixá protetor, e ao mesmo tempo, a excelência e eficácia do dono da casa para conquistar o mercado na iniciação demonstra a habilidade dele. Mas ainda, voltando à afirmação de Costa Lima, o autor não dá destaque a um elemento considerado fundamental - pelo menos não o menciona - que é o sangue que mana dos sacrifícios animais. Como sentencia Nicolau (2003:351-362), o sacrifício animal, na sua dimensão simbólica de transferência e regeneração do axé das divindades (e, por extensão, da congregação religiosa), é o ato mais importante do "complexo *assentamento-ebó*" e, provavelmente, da religião como um todo. A afirmação de Norton Corrêa sobre a culinária no batuque do Rio Grande do Sul é válida para o conjunto das religiões de srcem africana no Brasil. Diz o seguinte (Corrêa, 1996:51): "... deuses e eguns 'comem', sendo o alimento o principal bem simbólico que os humanos lhes oferecem. Ele surge, assim, como fator mediador por excelência das relações entre o mundo dos homens e o sobrenatural. Alimento, entretanto, deve ser entendido numa dimensão ampla, pois, além das comidas rituais propriamente ditas, há ingredientes como sal, açúcar, pimenta, vinagre, mel, óleos comestíveis, água, bebidas alcoólicas ou não, hortaliças, frutas, ervas

e folhas diversas, que compõem a culinária batuqueira. Mas para os seres sobrenaturais, o de maior valor é o sangue dos animais sacrificados nos rituais".

Roberto Motta (1995: 31-32) compara o candomblé com o paganismo grego e distingue algumas semelhanças, como o fato deles serem religiões sacrificiais no sentido mais estrito da palavra, quer dizer, há imolação de animais em honra aos deuses. Nesse aspecto particular, o autor salienta que uma semelhança entre os dois sistemas religiosos é a maneira de lidar com a carne das vítimas. Se no candomblé há uma nítida oposição entre o *axé*, formado pelo sangue, pelo coração e por certos outros órgãos, e o *eran*, correspondendo, de modo geral, às carnes vermelhas, no paganismo grego a oposição é entre vísceras e carnes. Marcel Détienne et Jean-Paul Vernant explicaram a propósito da Grécia, o seguinte: "Existe de início uma oposição entre os órgãos internos e o resto da carne: as vísceras (fígado, pulmão, baço, rins e coração) são

as partes inundadas de sangue, do qual são produtos.[...] O ritual insiste de duas maneiras na oposição entre as vísceras e as carnes para consumo: pela seqüência cronológica e pelas maneiras de cozinhá-las. As vísceras são assadas no espeto, durante a primeira fase do sacrifício, e comidas, na proximidade do altar, pelo círculo estreito daqueles que participaram plenamente do sacrifício,

enquanto as carnes, cozidas num caldeirão, são destinadas seja a um banquete mais amplo, seja a destinações muitas vezes bastante remotas" (Vernant, 1979:20 *apud.* Motta, *op. cit.*, pp.32-33).

Segundo Louis-Vincent Thomas (1985:9-10), a dimensão simbólica que esclarece a função do rito e define a sua especificidade, tem uma importância considerável na ingerência do sagrado. Muitas práticas rituais, segundo o autor, apesar de serem manifestadamente pragmáticas e em margem de todas as preocupações religiosas, implicam um sagrado subjacente. O exemplo dado pelo autor é justamente o da antiga Grécia, onde a carne de açougue passava por um ritual que, segundo um corte codificado, transformava em comida especificamente humana a carne dos animais sacrificados. A carne devia ser consumida cozida, o que era, segundo Vernant (*apud*. Thomas, *Idem.*), "signo infalível do estado civilizado fora do qual não se é plenamente homem". No candomblé brasileiro, os praticantes têm um compromisso: alimentar aos deuses para que os protejam e possam se manifestar. O sacrifício de animais é uma instituição que restabelece o equilíbrio de forças entre divindades e adeptos. A obrigação de dar comida aos santos se recompensa pela assistência ou retribuição desses. Um intercâmbio é necessário. Mauss & Hubert (1981:220-227 *apud.* Ferretti, 1996b:65) explicam que "um ponto importante da teoria do sacrifício... é que ele foi rapidamente considerado como a própria condição da existência divina. É ele quem fornece a matéria imortal de que vivem os deuses. Assim não é só no sacrifício que alguns deuses nascem, mas é ainda pelo sacrifício que todos mantêm sua existência... O sacrifício é alimento dos deuses e dos homens, autor da imortalidade de uns e da vida efêmera de outros...É um processo

que consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano, por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída no decurso da cerimônia... Em todo sacrifício há um ato de abnegação, visto que o sacrificante se priva e dá... Não é sempre facultativo: os deuses o exigem. É um ato útil e uma obrigação...No fundo talvez não haja sacrifício que não tenha alguma coisa de contratual. As duas partes em presença trocam serviços e cada um tem aí a sua conta, pois os deuses, também eles têm necessidade dos profanos... Para que o sagrado subsista, é mister que se lhe dê sua parte, e é da parte dos profanos que se tira essa porção. Essa ambigüidade é inerente à própria natureza do sacrifício... O sacrifício alimenta as forças sociais: essa renúncia pessoal dos indivíduos, ou dos grupos às suas propriedades, alimenta as forças sociais...Encontram-se no sacrifício os meios de restabelecer os equilíbrios perturbados." A força vital, isto é, o *axé*, o impulso, o *mana,* encontra-se justamente, no caso do candomblé, no sangue principalmente, e muitas vezes também nas vísceras dos animais sacrificados. Motta (*op. cit.*, pp. 33-34) argumenta que em segundo lugar, o axé ou força que permite a existência e a conservação dos deuses e dos homens, encontra-se em certas frutas, entre as quais a noz de cola, o obi (*Cola acuminata*), indispensável aos sacrifícios (...) e a certos ritos divinatórios. No sumo de certas plantas e das substâncias inanimadas, pós, giz e outros, se encontra o axé.

O aspecto compromisso é muito importante na conceituação do vínculo ser humano-divindade. A teoria maussiana da reciprocidade nos faz saber que o alimento e o sacrifício são importantes no que ele chama (Mauss, 1985:164) de "economia e moral dos presentes" e acrescenta: "As relações desses contratos e intercâmbios entre homens e desses contratos e intercâmbios entre homens e deuses esclarecem todo um lado da teoria do sacrifício. Primeiro, se os compreende perfeitamente, sobretudo nestas sociedades nas quais esses rituais contratuais e econômicos se praticam entre homens, mas onde esses homens são as encarnações mascaradas, muitas vezes xamanísticas e possuídas pelo espírito cujo nome levam: estes na realidade agem como representantes dos espíritos. Porque, assim, esses intercâmbios e contratos levam em sua 'muvuca', não só os homens e as coisas, mas também os seres sagrados que lhes são mais ou menos associados". O compromisso pode levar também à aceitação de "testes oficiais da possessão" ou "o estado de axerê" (Corrêa, *op. cit.*, p.51), na qual tomar o corpo da vítima nas mãos e beber o sangue diretamente em seu pescoço é visto como prova de verdadeira possessão[220]. Aí reside o que Mary Douglas (1976)[221] chama de perigo, porque os temidos atos, os mistérios, são reconhecidos como fontes de poder, e acrescenta (*op.*

[220] Em Cuba, já vi casos em que o vodun mesmo sacrifica o galo, torcendo o seu pescoço, arrancando a cabeça e bebendo o sangue. Corrêa cita outros casos que considera nojentos, como tomar um copo de vinagre com sal e pimenta, comer mechas de algodão incandescentes embebidas em dendê fervendo. Diz que os axerês, sinônimo de erês, uma espécie de estado intermediário, na possessão, entre o santo e o normal, em que a pessoa assume comportamento infantil (opinião de Bastide, R. Ortiz, Cossard e Nicolau), também costumam sair catando insetos, como baratas, ou certas lesmas que, com grandes manifestações de regozijo, disputam e ingerem vivos na frente dos humanos.

[221] Douglas, Mary M. *Pureza e perigo,* São Paulo, Perspectiva, 1976 (Esta foi a versão consulatada para o trabalho).

cit., p. 49) que, em todas as sociedades (...), as questões rituais sobre problemas de pureza e impureza fazem parte de sistemas simbólicos e não podem ser explicadas apenas pelo ponto de vista da higiene ou da estética, ou como proibições meramente arbitrárias e pela idéia de santidade, como ordenação ou separação.

Com relação ao sacrifício e à possessão nos ritos jêje e nagô, Nicolau (2003:352) aponta três diferenças fundamentais. Enquanto que para ele, nos terreiros jêjes, os animais de quatro patas sacrificados não podem ser carneiros, no rito nagô-ketu, são esses animais que são oferecidos. O momento do "corte" é chave na manifestação dos voduns. Ao ser derramado o sangue animal nos *assentos* é aberto o canal de transferência entre o mundo sensível dos humanos e o mundo invisível das divindades e, como prova de consumação dessa comunicação e aceitação das oferendas, os voduns se manifestam nos seus receptáculos humanos, acrescenta o autor. As vodunsis – esta é a segunda diferença - permanecem no estado de santo até a noite quando, no contexto do tambor público, se apresentam à comunidade: na tradição nagô-ketu não há manifestação dos orixás. A terceira diferença se reduz a não negar que o sacrifício seja um dos momentos privilegiados para a possessão; assinala Nicolau (*Idem.)* que é durante o *xiré*, uma dança de roda, que os orixás vão se manifestar.

O sacrifício em si encerra uma série de mistérios, também. Ferretti (1996:135) informa que as antigas filhas da Casa das Minas

diziam a Dona Deni que elas sacrificavam animais em lugar de pessoas humanas, trocando o seu sangue pelo dos animais sacrificados. Motta (1995:34-35) constata que existe uma humanização e, ao mesmo tempo, uma metaforização, das vítimas animais. E que o rito começa sempre pelo estabelecimento de uma mistura de cabeças e às vezes, corpos, tarefa do sacerdote sacrificador que a efetua, tocando sucessivamente nas testas dos bichos e das pessoas. Ou então que todos se ajoelham e esfregam a cabeça na cabeça do bicho, previamente imobilizado por alguns rapazes. No Benin, entre os Fons, como em Cuba, entre os ararás, ao animal a ser sacrificado são oferecidas folhas - provavelmente de cajazeira - e um líquido, que estão simbolicamente carregados de poder. Se o animal comer as folhas e beber o líquido, temos uma prova de seu consentimento a ser sacrificado. No caso contrário, demonstra que não aceita a morte e, supondo-se que não agradou por tal fato à divindade, deve ser substituído por outra vítima. Exatamente acontece a mesma coisa no Haiti[222].

5.8 Algumas observações decorrentes de pesquisa de campo em Abomé, Benin

No intuito de fazer um *essai de reconnaissance* dos dados obtidos no Brasil, decidi, para melhor compreensão do tema, entrevistar uma série de pessoas conhecedoras da tradição cultural fon na sua versão contemporânea. O diálogo e os

[222] Alfred Métraux, (1995[1958]:150-157) dá detalhes do sacrifício, para quem se interesse mais pelo assunto.

respectivos depoimentos foram sobre o tema dos *töbosi*[223]. A entrevista foi realizada em Abomé, na quarta feira, 3 de abril de 2002, e foi com Nassi Sodokpa e Antoinette Sodokpa, minhas tias maternas. A primeira é iniciada. Reproduzo a entrevista e, logo, faço os comentários necessários.

5.8.1 Encontro com Nassi Sodokpa e Antoinette Sodokpa:

Brice: - Agora, eu quero perguntar sobre coisas de vodun. No país onde eu estudo, o Brasil, entre os praticantes do vodun de lá fala-se dos *töbosi*. E eu agora sei que eu vou lhe perguntar para poder entender um pouco. E quando eu for lá, eu entenderei um pouco como procedem. É isso.

Louise Sodokpa (Nassi): Os *töbosi*, o seu vodun *nö sö gbö nè* (eles pegam ou levantam o bode). Os que levantam o bode, os Maxinu, que você viu hoje, quando eles *do hun xö* (quando terminam o ciclo de cerimônias)[224], quando eles levantam o bode e conclui-se a festa, pois eles se denominam *Bo xonu d´aziliji.* Pois eles começam a entoar cânticos. São os primeiros.

Cântico	*Tradução livre*
	Na casa do representante de cultos vodun
O humbo xweee	
O maxi xweeee	Na casa dos maxi
Boo waa	para voltar
O maxi xweee	na casa dos maxi
Aeee	então
Cöbö dwè	antes de dizer
O humbo xweeee	na casa do representante de cultos vodun
O maayi xweee	irei para minha casa
Boo waaa	para (depois) voltar

[223] Prefiro ficar fiel à grafia fon ao longo do trabalho. A grafia portuguesa para uma melhor pronúncia do termo seria "tobossi".
[224] Literalmente, quando colocam o tambor dentro do quarto: *nu ye do hun xö ö.*

São os *töbosi*, os *maxisi* que entoam primeiro. Eles têm que cantar os seus cânticos antes de que os subordinados interpretem os seus. Assim, eles já entram, e se toca:

Cântico	**Tradução livre**
O boo xonu d´azili ma ee	***o vodun tocou aqui em Azili***
O vodun ágama na zè gban	o vodun agama atravessará
Vodun si dáziili fi	o adepto de vodun está aqui em Azili
o mi nu ma zèlè tö	atravessemos o rio
ba yi xwe	para voltar a casa
O bo xonu d´azili fi	o vodun tocou aqui em Azili
O mi nu ma zè lè tö	atravessemos o rio
ba yi xwe	para voltar a casa
Töbaala ba do xo nu d´azili fi	o vodun Töbala tocou aqui em Azili
O mi nu ma zèlè tö	atravessemos o rio
Ba yi xweeee!!!	Para voltar a casa

B.:- Lá no Brasil dizem que os *töbosi* são voduns das crianças. Será que é assim mesmo?

N.:- É! São as crianças que se chamam assim, porque elas, pela manhã, quando você pede comida a eles, não te dão. Ou quando te querem dar, te dão muito pouca. Justamente como quando uma criança não gosta de compartilhar a sua comida. Mas quando você tem a sua, a criança grita tão alto que você acaba por lhe dar parte considerável da sua. E diz que você é mais velho, e que gente mais velha já comeu muito, e que ele é uma criança...

B.:- Ah! É por isso que dizem que são crianças. Crianças, são meninas ou meninos? Não será que são meninas? Porque lá, muitas das crianças são meninas, são voduns das meninas.

N.:- Os *töbosi*. Antigamente tinha de homens e de mulheres. Hoje, homens nem tantos. Porque, antigamente, quando se tocava para Zomadonu, e quando o vodun *Yi nyi ji* (sobe acima de um boi), as mulheres cujos voduns sobem acima dos bois, os voduns homens vão ao mercado e travestem-se de mulheres, com um pano amarrado no peito, e mendigam.

B:- É, eles mendigam.

Nassi e Antoinette.:- É. Arrumam-se tanto e carregam uma boneca.

B.:- Boneca, quer dizer "poupée"?

N.:- É. Eles a colocam na sua bagagem. Se houvesse alguma serpente de metal, eles a segurariam na mão. E quando as crianças os vêm, começam a correr. E vão dizer que os grandes deuses estão no mercado. As crianças correm atrás deles. E dizem que eles são velhos, e que venha todo mundo ver as bonecas que têm até nomes como Marguerite, Jacqueline. Que venham cumprimentar Jacqueline, que venham dar dinheiro a Jacqueline e a Marguerite. Que para cumprimentá-las tem que dar dinheiro. Que elas são criancinhas. E tem coisas que acontecem. Os seus presentes são sagrados. Se no mercado elas mesmas não te dão comida pela sua própria vontade, e você tenta enganá-las roubando mesm que seja uma pequena fritura, você vai roubar muito pelo resto da sua vida.

B.:- Como? Se você roubar uma pequena fritura...

N.:- Quando elas vão ao mercado de Hunjro (mercado lendário de Abomé) vai roubar até a morte. É qualquer coisa. Não

roube nem um pinguinho da sua comida. Vai roubar tanto que o povo vai te perguntar se é a *töbosi* que você rouba.

B.:- Ahaan!

N.:- Pois é...

Brice: Tem uma casa lá [no Brasil] onde há um rio. Eles dizem que é o rio de Azili. É na beira de um rio. E lá fazem alguns rituais para Azili. A água é tão fresca e limpa que se bebe. É um rio estreito.

N. e A.:- Pois é isso. *Nesuxwe*, quando quer ir para sua casa[225], se diz que ele vai para a casa do rio (*Töxwe wè é nö yi*). Pois é isso.

B.:- Ahan!!! Töxwe. Kpala mi ma yi töxwe...

N. e A.:- É isso.

Brice: *Kpalaa mi ma yi tö xwe*[226]

Zomadonu bö dè mö

Todos: *Kpala mi ma yi töxwe...*[227]

O boo xo nu d´azili mè eee

O vodun agaama na zen dö

O de d´azili fi o
Mi nu ma zèlè tö

Ba yi xwe.

B.:- *Töbosi* são voduns da água, não é?

[225] "Para a casa dele", como dizem correntemente em alguns setores da sociedade brasileira.

[226] Leva-me para a casa da água
Não levar o fogo à boca, que a língua se queima

[227] Leva-me para a morada do rio
o vodun tocou em Azili
o vodun ágama (camaleão) dirigir-se-á para lá
algum deles está aqui em Azili
Vamos atravessar o rio
Para poder chegar à nossa casa

N.:- Pois se organizam segundo as suas famílias, os seus clãs, as suas linhagens, os seus parentescos, ninguém vai se misturar com eles. São os *nesuxwe* Maxi.

A.:- E o *töbosi* deles chega.

B.:- Pois é.

N.:- Nós de Abomé não podemos colocar *Hunjèvè* [contas vermelhas], porque os Maxi são os que as colocam. Colocam os *Agba* que combinam com os cauris. Pois eles não dependem de ninguém. Se forem seis, todos os seis vão ficar num lugar só. Ninguém os atrapalha. Ao outro dia os *töbosi* mudarão de voz.

B.:- E mudam de voz mesmo?

N.:- Você não ouviu uma frase que diz que quando *töbosi* está em casa, os murmúrios vão embora da sala de reuniões familiares? [*Töbosi do xwe ö xoo xoo nö xwè d´ajaala sa]*, quer dizer que quando os *töbosi* estão em casa, não têm confusão nenhuma, tem silêncio absoluto. Porque quando eles querem falar, os barulhos terminam dentro da sala de reuniões. Pois quando alguém de Abomé não gosta de algumas histórias, lhe dizem : "vá embora, que *töbosi*, quando vai embora, os barulhos desaparecem na sala de reuniões".

B.:- São *töxösu*?

N.:- *Töbosi*.

B.:- Eu sei, mas será que eles são *töxösu*?

Antoinette: É. O Nensuxwe, vem de *töxwe* (do leito de *tö*, o rio). Pois quando se quer fazer uma cerimônia, vai-se ao *tö* [ao rio].

Pois, entendeu? É isso que eles não têm no país de vocês[228]. E em substituição fizeram o caminho aí mesmo, perto de um rio. Pois, se eles tivessem que ir ao rio - você mesmo falou que matam bodes na beira do rio - , pois, é ali onde eles vão ir ao seu rio. E começam os seus rituais.

N.:- É a mesma coisa...Aqui esse *tö* que você viu no vídeo, e viu que andaram um bom momento até entrar no mato, você não sabe onde está. Não te mostraram onde está o rio. Não se mostra a jarra ou pote grande de barro, em casa (na área de, no convento de) de *Ahé*, onde a água é colocada... Quem não está "vacinado" (iniciado) chama-se *Ahé*. Quem não conhece nada de vodun não pode ir ao rio. Nem todo mundo é *Ahé*. Só quem está "vacinado" pode ir ao convento de *Ahé*. Ahetinsa (na sombra da árvore de *Ahé*) está no local. Mas o rio não se vê. É Dagba o único *tönö*, *vodun nö* (dono do rio, da água, zelador do rio, da água) que, antes de chegar a ele, tem que mandar presentes para ele. E este presente, é um Axövisi[229] que o leva, ficando na frente. E se entrega o presente; depois, consultam o *tö* através da adivinhação. E se pega um pouco da água. E aí introduzem a jarra no rio e se coloca água sobre a cabeça de cada um...

B.:- Entre os Anagonu denominam-se os *töbosi* de *erês*...

N.:- *Êlês*. É verdade. São todos mendicantes.

B.:- Pois, lá, quando tem toque, os *erês*, quando termina o toque, eles correm, (são incorporados em mulheres adultas), e começam a correr. Quando correm em direção de uma esquina do barracão, perguntam aos assistentes se eles querem balinhas, e quando você estende a mão, eles fogem, e não te dão nada. Perguntam-te se você quer uma laranja, e quando você abre a boca ou estende a mão para receber, eles fogem, e vão a outro canto...

A.:- Pois éééé. São as *Ahwansi* de Xèvioso. São *töbosi*. São os *kuvi* de *Sakpata*. Que eles chamam *kuvi*. São os de Sakpata que fazem isso. Quando te vê

---

[228] É o Brasil. A informante me considera metaforicamente como brasileiro, pelo fato de residir neste país. Metaforicamente, porque a informante tem plena consciência de que eu sou beninense. É fato comum falar desse jeito, porque o principio do *jus soli,* considerado como definidor da nacionalidade, da etnia, muitas vezes no mundo ocidental, não é forçosamente aplicado à realidade beninense. Por exemplo, meus pais são de Abomé. Eu nasci em Porto Novo, mas eu sou de Abomé, por causa do meu pai. A naturalidade ou srcem étnica do descendente é a do seu pai. No meu caso, há coincidência entre as naturalidades dos ascendentes, mas não impede distinguir que é a do pai que me é aplicada.

[229] De *axövi* príncipe, princesa, filho do rei, no caso, primogênitos. E *si* 'esposa'. Pois é o adepto de um príncipe ou princesa ancestralizado.

agora, te pede alguma coisa. E te pede que lhe entregue. E você pergunta: O quê é isso? E ele responde que não viu nada, que não conseguiu nada hoje. Então, quando te quer dar um pouquinho ele corta um pedacinho insignificante.

B.:- Pois, estávamos falando dos erês. De como pegam uma manga, uma laranja, uma balinha...

N.:- É, é assim. É a mesma coisa. A mesma coisa exatamente. O nosso aqui, quando começa, quando é uma criança, diz aos mais velhos que se afastem, que um velho como ele está abusando muito dela. Que não se concebe que um velho como ele esteja atrapalhando uma criança. Quando os *erês* ou *töbosi* vêm um pano ao redor do teu corpo, vão te perguntar quanto custou, e que a mãe deles o comprou a 5 centavos. Que o preço é muito barato.

B.:- E depois falam uma língua. A língua que eles falam é mal falada, uma língua estranha, nasalada. Como se fossem crianças aprendendo a articular palavras.

N.:- É por isso que se fala de x*oo xoo d´ajaala sa*. Quando *töbosi* vai para sua casa, os barulhos terminam, não é? Quando você briga comigo e fico zangada, eu digo para você que quando eu quero ir embora, eu digo para você que quando *töbosi* quer ir para sua casa, *xoo xoo* acaba no *Ajalala.* Pois é... Mas quando tem alguma vodunsi conhecida, bem conceituada, ela pode pegar uma fritura seca (*klèklè*) - de um valor de 25 centavos - dentro de um prato, e você lhe dará dinheiro, um dinheiro cujo valor passa de longe o valor de fritura. Você até pode oferecer uns 500 francos ou 1000 (correspondem a uns 2,5 reais e 5 reais respectivamente). Apesar de ser um presente de 5 ou 25 centavos.

A.:- Pois, vão te dar isso. Os adeptos de Xèvioso também quando terminam os toques, os *ahwansi* aparecem. E se arrumam para ir ao mercado. Para mendigar. Quando vêem Kluikluinö[230], vão lhe pedir dinheiro. Vêem qualquer pessoa e pedem dinheiro. Mas quando você lhes informa que viu alguma coisa que gostou, e o que foi que eles conseguiram hoje, eles respondem que não comeram nada hoje, e que nem provaram goiaba[231]; se você pode conseguir alguma comida para eles; se você lhes entrega uma soma de dinheiro, e diz que já "hes dei dinheiro", agora "me dêm um pouco"; também, eles respondem que não acharam nada no dia de hoje. E que as suas mães vão bater neles... É assim que acontece.

B.:- Nós, os pesquisadores, nos perguntamos se os töbossis são como Lègba.

[230] Vendedora de uma espécie de fritura, feita com amendoim moído, farinha de milho, sal, e, às vezes pimenta.
[231] É uma maneira de dizer que não provaram nada.

A.:- Não, de jeito nenhum.

B.:- Por que não? Se os Lègba também brincam?

A.:- Lègba é separado, é outra coisa. *Töbosi* também é outro. *Töbosi* entre os Fons, é o seu *nesuxwe* que é *töbosi*. É a mesma coisa que estamos dizendo. O outro, de Xèvioso chama-se *ahwansi*. O de Lisa chama-se *agama.*

B.:- De Sakpata existe?
A.:- De Sakpata chama-se Kuvi. Pois eles também mendigam.

B.:- Canta-se:

Kuvi he gan saa do he gan

Avara he gan saa he gan

A.:- Pois é.

B.:- Este cântico o ouvi em Cuba.

A.:- Pois é de Sakpata.

B.:- Avra, avra...

A.:- É, é. O mendicante de Sakpata o chamamos de *nubiödutö*. Pois é. Quando o Sakpata vai embora, chega o *nubiödutö*, os *ahwansi* de Xevioso também virão, pois ficam até quando termina de mendigar, os *ahwansi* irão embora e os *xwedanu* virão....

5.8.2 Depoimentos de Salanon de Mivèdè, Aglo Sèsu Léon e Hondan de Zomadonu

Os depoimentos de um outro grupo de entrevistados na mesma cidade de Abomé, no dia domingo 24 de março de 2002 foram os seguintes. Três pessoas participaram da entrevista:

- Salanon de Mivèdè. (zelador do bairro de Mivèdè).
- Aglo Sessu Léon, Vigan de Mivèdè. Espécie de chefe, ministro das crianças da família de Mivèdè.
- Hondan de Zomadonu. Espécie de guardião ou zelador da casa familial de Mivèdè, representante dos cultos de Zomadonu. Identifica-se também como Ahwambalanon, personagem relacionado com a defesa, os assuntos de guerra.

Brice:- O sincretismo existe no Brasil. Os africanos colocavam imagens de Santos católicos nos seus templos, Maria, Jesus. E dizem que Santa Bárbara, por

exemplo, é o vodun Xèvioso. Porque os brancos proibiram as práticas deles nas Casas. Pois, eles veneravam os voduns na maior clandestinidade. E diziam que São Pedro, por exemplo, como dono das chaves do céu, era o nosso Gu ou Ogun... E assim por diante... Também falaram dos *töbosi*. Isso me preocupa muito.

Salanon:- *Töbosi*. Maxi *töbosi...*

B.:- O quê é isso?

S.:- *Töbosi* é quem o *vodun nesuxwe* "matou" e depois se fez o seu batismo (*e de su tön)*, e chegou a este país como quando vodun "mata" alguém e se chama *anagonu* , vodun "mata" alguém e se chama *xwedanu* , vodun "mata" alguém e se chama *xogbonuto* , pois é assim que quando nensuxwe "matar" alguém chama-se *maxinu* . Quando você é *maxinu* o seu vodun vem, e vai embora, como quando o *xwedanu* tem também o seu vodun e depois vai para o convento (se dirige para a casa, tradução literal de *e nö sö lö xò*), se vêm os *ahwansi*, e eles mendicam e agradecem (*ye nö do kpè*). Quando o vodun do *anagonu* vem, assim você vê os *kuvi*, que são os *sakpatasi*. No caso dos *lisasi*, você vê *agamasi*, e eles também agradecem e mendigam. É assim que os *nesuxwesi* e os *maxis*i, quando o seus voduns vêm e vão-se embora, se vêem os *töbösi*, e se agradece (*e no do kpè*)...

Hondan de Zomadonu (Ahwambalanon): mas os seus *hunkans* (cicatrizes ao redor da barriga) são diferentes...

S.:- Sim, os Hunkans não são iguais para todos os voduns...

H. Z.:- São totalmente diferentes dos demais voduns...

B.:- Eles (os *töbosi*) ficam nas águas, nos *tö*? Sim, ficam nas águas, sim. O *Bo* é o *töxösu* (dono das águas), né?

S.:- *Tönu sin Bo sin asi lè nè*. Tönu sin bö... Por isto diz-se: *tö-bo-si*. *töxösu* é o *bo didi* (que funciona, que atinge o seu objetivo) que está dentro do *tö*. Por isto se diz *töbos*i.

B.:- Ah! Porque eu não entendia de nenhuma maneira...

S.:- Se diz *djo bo*, pois é a mesma coisa; *djo Bo* também é *nesuxwe*... É...

B.:- Pois eles dizem no Brasil, *token ni*, *tokwen nu*... este, eu não sei.... *tokwen nu* ou *token ni*... Citam vários nomes...

Silêncio...

B.:- Também falam de *vodunsi he, vodunsi he*. Estarão dizendo *vodunsi ahe*?

S.:- *vodunsi ahe*.

B.:- *vodunsi ahe*, o quê é isso?

S.:- *vodunsi ahe* é o que você é agora[232]. Nenhum vodun chegou à tua cabeça (nenhum vodun te possuiu). Mas você vai na casa dos voduns, e tudo o que o vodun faz você conhece tudo. O que o vodun diz você sabe tudo, mas nenhum vodun chega na tua cabeça. Pois você é *vodunsi ahe.*

Risadas!!!

S.:- Quem é vodunsi entende mais de coisas do que você[*e mö nu kun -nu- jè nu mè hu hwè*].

B.:- Pois é, é assim... E também chamam a outros de *gonjai*. Estarão dizendo *Hunjayi*?

Todos: Estão dizendo *hunjayi*!!

B.-: *Hunjayi* o que é, pois?

S.:- *Hunjayi*, é quem o vodun "matou" e se fez o seu batismo.

B.:- Pois se batiza?

S.:- Sim, se batiza.

B.:- É um batismo?

S.:- É dentro do *sudide* que o *töbosi* se vê. Pois você vê o *töbosi.* É dentro dele que reside (vive) o *kuvi*. Com Sakpata se vê *kuvi* . Quando batiza Lisa, verá *agamasi*, para *xevioso*, se verá *ahwansi.* Se você vier uma esposa de *Xevioso* com cicatrizes nas costelas, poderá deduzir que este é *vodunsi hunjayi*...

B.:- E é ao redor de todo o busto?

S.:- Iisso!!! Se você vier uma esposa de *Sakpata* e tem cicatrizes ao redor do busto, se fez o cordão (*e de kan ni*) em todo o corpo, se lhe fez cicatrizes em várias partes do corpo, este é *sakpatasi hunjayi*. Ele está na frente de quem recebe vodun e que se chama *hundote.*

B.:- Ah! *hundote.* … É *hundote* que recebe vodun?

S.:- Sim, o seu vodun só chega. Ele não é *hunjayi*. *Hunjayi* refere-se a quem foi matado pelo vodun, se consagrou a sua divindade (*e kon hun ton*) e se fez o batismo, assim é *hunjayi*. Quem é *hundoté* , e o vodun chega na sua cabeça é mais do que você.

B.:- Ahan!

S.:- Entendeu? E você é mais do que um *ahe kpaakpa*. (*ahe* banal, vulgar, comum, simples). *He kpaakpa* é o que não foi a nenhum convento.

B.:- Eheeeiiin!!!

S.:- É questão de ordem, de hierarquia, como é o caso da escola.

[232] Eu acabei me iniciando como esposa de Zomadonu no mesmo dia entre as 5:00 am e 7 horas. Um ritual de 2 horas. É proibido iniciar até a saída do sol. No Benin, às 7 horas da manhã o sol não sai ainda.

H. Z.:- Se você não for ao colégio, se você não for a universidade, você está atrás destes níveis. É assim que estão as coisas.

B.:- É mesmo.

S.:- Já se te falou (na iniciação), que quando se te fala uma ou duas vezes algo, já tem que memorizá-lo...E compará-lo com outras coisas. Se te falou isso lá, não é?

B.:- Sim se me falou.

S.:- Pois éééé!!!! Não se pode aprender tudo de uma pessoa. Você também terá que pôr a sua parte. Tem que confrontar e adicionar. O papel também, que você está aprendendo e evoluindo (você está estudando e evoluindo)[233], é tua própria sabedoria que você confronta com outras. Do contrário, não haverá progresso.

B.:- Ahaaan!

S.:- Então, você entendeu?

5.8.3 Comentários

5.8.3.1 Algumas definições.

O culto dos mortos, no imaginário africano, não implica automaticamente que os mortos sejam objetos de veneração. No caso dos membros da família real em Abomé, na atual República do Benin, os falecidos são considerados divindades. Herskovits (1938[I]:228) deixa bem claro o fato de que dentro dos *nesuxwe* estão incluídos não só os ancestrais dos príncipes e reis, mas também os daqueles que foram associados com a realeza, e que esses só podem ser considerados como um grupo individualizado daquelas deidades familiares cuja adoração segue o culto mais geral dos *tövodu* (*vide* também Le Hérissé,1911: 119-126). O culto, segundo o Padre Falcon (1970:139) compreende o culto dos reis (Axösu), e notavelmente de Adjahutö, o primeiro. Em segunda instância,

[233] Em fon, estudar é literalmente traduzindo, "aprender papel" (*Kplon we ma*)

compreende o culto das crianças anormais da realeza chamados "*töxösu*"[234] e, finalmente, os outros, os *nesuxwe*. Cabe lembrar que é só depois da veneração desses três que se celebram cultos para outras divindades como Xèvioso e Sakpata. Já para Pierre Verger (2000:555) os *töxösu* estão incluídos nos *nesuxwe*, e o culto de ambos é o culto dos filhos de reis. As fontes bibliográficas não são ainda muito claras a respeito. Segurola (1988 (II):524) por exemplo explica que a palavra "töxösu" designa ao mesmo tempo os gênios das águas e os monstros[235], e que quando nasce um monstro numa família, se pretende que é um desses gênios que, saindo de seu reino, chegou nela. E que se deve devolvê-lo o mais rápido possível ao rio ou à fonte de onde saiu; era afogado e era objeto de um culto. A palavra *tövodun* é praticamente um sinônimo de *töxösu* (Segurola, *op. cit.,* pp. 524 e 406). Segurola também adverte que o culto dos *töxösu* é a primeira parte do culto de *nesuxwe*, porque são eles também descendentes de reis. A informação dada por Nassi Sodokpa e Salanon coincide com a dada por Segurola: alguns aspectos desse culto vêm do país maxi, isto é, de Agonlin. Os que foram iniciados em Uidá, por exemplo, tomam o nome de maxinu ou maxisi. Os cultos hoje se estendem entre diversos grupos fon do sul e centro do Benin. Os *töbosi* - palavra que não foi registrada por Segurola - seriam a manifestação dos voduns das crianças, sempre dentro do culto *nesuxwe*. Eles vêm depois desses. *Nesuxwe* ou *lensuxwe* literalmente se traduzem por 'casa de Nesu' ou 'casa de

[234] De *tö* 'água' e *axösu*, 'rei' A fusão dos dois substantivos deu *töxosu* 'rei das aguas'.
[235] São os anãos descendentes dos reis de Abomé. Monstros também na visão beninense são os anormais, que têm deficiências não consideradas comuns. Quem tem síndrome de Down é considerado um monstro.

Lensu'[236]. Segundo informações providenciadas por Luis Nicolau (2001:181-182) em Uidá e Abomé, e a partir de Verger, após a "morte ritual" e a "ressurreição ritual", a vodunsi conhece um terceiro estágio que é um período de treinamento durante o qual ela adquire uma nova personalidade sagrada, através de vários processos rituais e de aprendizado. O vodun pode ou não"possuir" a pessoa , mas o estado de töbossi é um "estado de difícil definição, conceitualmente associado com o estágio infantil e amorfo da nova personalidade da vodunsi". Seria o "état d´hébétude" ou "estado de embotamento" de que falou Pierre Verger. Para Luis Nicolau, pois, parece que há uma distinção entre o vodun e a töbossi. Não se convence, porém, do fato de que a töbossi é a continuação do vodun *nesuxwe*, apesar das múltiplas explicações de informantes sobre o assunto. As töbossi, segundo o nosso autor, estão em "estado de pós possessão", e, mais exatamente, em um "estado de transição entre a possessão e o 'estado normal'" (Nicolau, *op. cit.*, p.184). Costa Eduardo (1943:96) afirma que a forma *töbosa (sic.)* da possessão precede o estado de possessão de uma deidade adulta. As marcas dos töbossi e dos demais voduns *nesuxwe* são diferentes, segundo os meus entrevistados no palácio de Zomadonu, em Abomé. A etimologia sugerida pelo Salanon: *tönu sin bo sin asi lè nè*[237] sofreu uma contração, e deu srcem a *tö-bo-si*. E o sortilégio aqui é o próprio *töxösu*.

[236] 'casa de Nesu', isto é, 'a morada do falo macho'. De ne: 'falo, membro viril', e (a)su 'marido, macho'. Após algumas hesitações na definição da palavra, o Padre Falcon (1970:143-144 e 149) explica que denotaria um culto da geração. Lensu ou Nensu é o vodun tutelar da família real de Abomé.

[237] 'Aí estão as esposas do sortilégio que está dentro do rio'. Não deve passar despercebido que *bo* também é sinônimo de vodun, isto é, 'a divindade'.

5.8.3.2 Os töbosi[238] e o simbolismo do mercado

No Benin, os *töbosi* apresentam algumas características como, por exemplo, a avareza. Essa característica pode ser perfeitamente equiparada com a atitude dos *erês*, o seu homólogo ketu ou nagô. Realmente, no Brasil, não se nega que, como bem afirmou Luis Nicolau (2001:192), existam vários elementos que permitam estabelecer uma relação de continuidade entre os *erês* – ao menos até a década de 1970 - e as *töbosi*, pelo fato de ser um estado que habitualmente sucede à possessão, caracterizado por um comportamento infantil com atividade de mendicidade, mas o que parece sem solução é saber se o estado de *erê* ou de *töbosi* não é em si um outro plano da possessão. Acredito que sim. Vários autores, entre eles Bastide, Gisèle Binon Cossard, Corrêa Norton e Renato Ortiz acreditam que o erê é, como Nicolau o viu, um estado intermediário do transe que acompanha a manifestação de cada divindade. Ao fazer a diferença sobre o processo ritual de Aziri Töbosi entre o Seja Hunde e o Huntoloji, ambos terreiros ou roças de Cachoeira, Nicolau (*op. cit.*, p.208) revela que no último, as vodunsis aparecem incorporados pelos seus *erês* e que comem[239]; pois não fica claro se existe certeza de que os *erês* não comem, e de que eles são entidades ou não. As entrevistas realizadas por ele deixam ambígua

[238] Eu coloco o artigo definido masculino para explicar que aqui se trata de um termo genérico, que não só se aplica a mulheres, mas também a homens, embora hoje, no Benin, não tenha muitos homens incorporados por töbosi, como bem diz a informante Nasi.

[239] Sergio Ferretti (1995:156) informa que os töbosi da Casa das Minas comiam , enfiavam contas nos rosários, brincavam com bonecas e brinquedos, falavam em língua diferente, distribuíam comida aos visitantes, choravam, banhavam-se, dormiam e recebiam também visitas.

qualquer interpretação sobre o estatuto dos *töbosi*, e em alguma medida os *erês.* Foi isso que me levou a perguntar na minha entrevista se eles eram voduns das crianças, se eram voduns da água.

Característico de alguns *töbosi* é o transformismo. A questão do gênero volta aqui. O transformismo é um comportamento conhecido desde tempos remotos, e nos mais diversos lugares do planeta, tanto no teatro grego e romano quanto na China e no Japão. Voltando aos *töbosi* em Abomé, os homens já incorporaram em quantidade considerável no passado. Hoje, homens não incorporam tanto. A função principal das mulheres é ir ao mercado. Na ausência de mulheres incorporadas, os homens incorporados resolvem o problema: transvestem-se de mulheres, com um pano amarrado no peito, exatamente como mulheres, e mendigam. É um "travestissement" ritual, porque existe, como bem sugerem as pesquisas que trataram do assunto (Birman, 1995, Fry, 1982, entre outros), um espaço a ser preenchido pelos homens sem que isso seja forçosamente uma ameaça à sua masculinidade. Como veremos no vídeo que acompanha a presente tese, o Lègba beninense é travesti até nas tranças. As pesquisas sobre a Sibéria de Brac de la Perrière confirmam o fato de que o travesti ritual fora de seu mundo religioso é o bom pai de família que não tem nada a ver com o homossexualismo. Num estudo sobre a representação dos orixás e da ancestralidade em *Dona Flor e seus dois maridos* (romance de Jorge Amado), Gildeci de Oliveira Leite (2003: 80-81) sentencia que as

saias dos Lègbasi do Daomé não nos informam feminilidade como a saia de Vadinho (primeiro marido de dona Flor) informa, apesar do conteúdo sarcástico e machista. Acrescenta o autor que em Vadinho entende-se a união de aspectos da redenção às mães ancestrais como afirmação de aspectos de Exu: a mandioca, o símbolo fálico, o erotismo picante. Outro exemplo é o dos *gèlèdè*, sociedade secreta de mulheres, criada para combater as influências misteriosas que atrapalham os povoados, como as epidemias e a seca (Falcon, 1970:168-169; Verger, 2000:573). No Benin, por trás das máscaras *gèlèdè* há homens que, curiosamente, emitem vozes de mulher. Nos carnavais baianos as *Muquiranas* é um grupo de homens que transvestem-se e falam com voz de mulher, segundo revela Yeda Pessoa de Castro em conversa pessoal.

Outra característica principal dos *töbosi* é a mendicidade. Aqui, temos mais um ato ritual, que não deixa de ter a sua réplica no Brasil, especialmente em Salvador, Bahia, onde é comum ver praticantes do candomblé carregando pipoca e pedindo dinheiro. Mas em troca, também repartem um pouco da pipoca com o povo (*vide* Manuel Querino 1938 e 1955, para mais informações). O ato da mendicidade nas ruas de Salvador, e de outras cidades brasileiras, nos faz pensar no principio apontado por Marcel Mauss (1985[1950]:145-171) do don e do contra-don. Outra característica é a de que os presentes no país sulamericano podem ser dados em praças públicas, pontos de ônibus, diante de supermercados etc. Vagner Gonçalves da Silva (1995:14) nos ensina que também nas

calçadas de São Paulo há "mulheres vestidas de branco, com amplas saias rodadas e inúmeros balangandãs pendurados no pescoço à moda baiana" e que, "com esses trajes que, visivelmente, contrastam com a moda urbana, essas mulheres, iniciadas no candomblé, vão, com um tabuleiro de pipocas, circulando entre as pessoas, às quais oferecem punhados em troca de uma pequena contribuição em dinheiro para custear as dispendiosas iniciações no candomblé". No Benin, o lugar privilegiado para mendigar é o mercado. Nos últimos anos vêm se destacando os estudos sobre os símbolos. Schneider (1977) ocupou-se do tema da interpretação dos símbolos. Os estudos no campo da antropologia ainda são insuficientes. Os estudos sobre o mercado e seu simbolismo são praticamente inexistentes. Cabe informar aqui que o mercado, na cosmologia africana, é o lugar de encontros. Encontros de todo tipo: beneficente, humilhante, pacífico, litigioso etc. Freqüentam o mercado, gente comum, loucos, mendigos, delinqüentes, malfeitores, ladrões, doentes, ricos, religiosos, intelectuais, políticos, militares, desempregados, pois é um lugar de convergências das mais diversas camadas da população. Antônio Olinto, num prefácio escrito entre Londres e Rio de Janeiro nos meses de abril e maio de 1922 (ver em Vogel: 1993,IX-XVI), resume perfeitamente esse estado de coisas, num sentido mais positivo, mais otimista: "... nada supera o mercado como elemento aglutinador por excelência das comunidades que, heteromorfas mesmo quando unidas por interesses e idiomas comuns, precisam de pontos de reunião e de

permutas, de entendimento eventual e de trocas de produtos. No princípio era o mercado e, através dele, aprendeu o homem a lidar com o outro, a respeitá-lo, em muitos casos a amá-lo, no sentido evangélico do verbo"[240]. Mas esse é só um lado da questão, porque não revela muito claramente as forças em presença num mercado-heteromorfas, mas em conflito também!-, que pode representar uma realidade até odiosa e funesta para pessoas avisadas. Estou querendo dizer que a afirmação parece um pouco impressionista. Pois, o imaginário africano vê também o mercado como símbolo de energias positiva e negativa. É lugar de vexame, de maldição e de fatalidade. Só o fato de dizer que o mercado é um lugar de encontros nos remete simbolicamente à divindade que é dona dos caminhos e das encruzilhadas: Lègba entre os Fons, ou Exu, entre os Yoruba. Nos mercados mais importantes da área adja-fon do Benin atual, sempre temos um *axi Lègba*, isto é, um Lègba do mercado. Lègba nem sempre foi conhecido devidamente. Existem versões contraditórias sobre suas características. Os que o consideram como provocador de desgraças fazem de Fa o seu cúmplice, pois, segundo

[240] O escritor e membro da Academia Brasileira de Letras escreveu *A Casa da Água*, considerado um dos romances mais importantes da literatura universal contemporânea. Neste, o autor nos conta a história sob forma de ficção, de descendentes de escravos brasileiros, que regressaram aos territórios ancestrais e continuaram o modo de ser brasileiro. O mercado e todas as suas conotações simbólicas, desempenha entre outros elementos uma função de primeira ordem na Nigéria e no Benin. É comovente sentir de perto a vivacidade com que narra episódios de centros de transações comerciais conhecidos- Mariana comercializa a copra- como Ebute Meta em Lagos e mercados de Badagri e Apapa, na Nigéria; também de Cotonu e Uidá, no Benin. Como sentencia Wilson Martins, na resenha de contracapa, "cada uma das partes dá significação ao conjunto, assim como o conjunto explica cada uma das partes, mas estas, na verdade, não têm qualquer existência possível em si mesmas e por si mesmas: sua natureza é estrutural e, por conseqüência, simultânea e dinâmica. Isso se manifesta em curiosa "metáfora técnica", que é a incessante movimentação dos personagens e a transposição entrecruzada das cenas de um lugar para outro, de uma condição social para outra, e também nos excelentes quadros coletivos como as feiras e os mercados, as reuniões populares, as cerimônias religiosas, o intercãmbio das raças e povos, de tipos psicológicos e profissões variadas, e, até, entre o mundo natural e o sobrenatural". Olinto, Antonio *A casa da água* / Antonio Olinto 5ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, 369 p.

se conta, se Lègba não fizesse o mal, Fa, com quem vive, não teria nada para comer (Maupoil, 1988:77). Por outro lado, se diz comumente que Fa deve os seus conhecimentos a Lègba; por isto é que Lègba sempre deve ser "nutrido" antes de Fa entre os Fons como entre os Yoruba (Maupoil, *Idem*.). Na mentalidade fon, quem tem início de distúrbios mentais não pode entrar num mercado, senão piorariam as coisas. Mais nunca sairia curado. Por isso é que se evita que tal coisa aconteça. Quando alguém cai dentro do mercado, de costas, com a barriga voltada ao céu, se suspeita que seja um malfeitor, ou que o anjo da guarda de alguém o castigou. O tamanho do prejuízo é tanto que a pessoa fica com vergonha na cara, porque o mercado justamente é o lugar onde todo mundo o vê, onde uma pessoa que não dá o exemplo perde personalidade frente a todo mundo. É um lugar de transações comerciais, e tudo tem preço. Quem é bom tem o seu preço. Quem é ruim também tem o seu preço. A mensagem que esconde a queda é que tudo tem valor, mas que naquele momento a pessoa envergonhada não vale um centavo, não vale um tostão, como se diz no Brasil. A maneira mais humilhante, como referi, é cair de costas, com a barriga para cima. Os Fons dizem *"e jè wen"* As palavras de Gaiacu Luiza de Cachoeira sobre uma personagem importante do mundo religioso, lá, comprovam plenamente esse simbolismo da queda no mercado. Diz (16/10/02): "Fez uma limpeza de Egum. E a trouxa foi parar na minha porta. Uma trouxa enorme. Ele vinha, cantava, tocava, comia e mandava brasa. Na minha casa lá em baixo, na Casa número 5.

Uma trouxa de um trabalho que ele fez para um Egum. Milho branco, *acassá* com folha. Quando é de madrugada uma pessoa bateu na minha janela. 'A senhora já viu o que está na sua porta?' Eu não, foi você que me despertou. Quando olhei, vi aquela trouxa enorme... No dia 22 de julho de 1983. Quando foi janeiro, uma filha de santo da minha mãe... Com 15 dias, ele caiu dentro do mercado. Dezinho o levou até o hospital. Ele está doente até hoje. É que quando ele estava no Cabrito, morreu uma vodunsi do Seja Hunde numa lagoa de Salvador. Se chama Jardim Cruzeiro. Pá lá.. Então morreu uma vodunsi de manhã. De noite, ele foi na minha roça sentar um Egum desse." A informante talvez no futuro próximo poderá explicar se há, por trás disso, alguma mensagem simbólica que possa ajudar a entender melhor os fatos. Aos olhos de um beninense avisado, o fato de cair no mercado, e não em outro lugar, já é sintomático, emblemático.

O mercado também é o sítio de energias positivas, por ser um lugar onde sempre está assentado um vodun que é precisamente um Lègba, isto é, um guardião. É lugar de benção e também de jovialidade e alegria por parte das *töbosi*, segundo as palavras de Nunes Pereira (*op. cit.*, p. 38).

A religiosidade popular faz com que os mendicantes dos cultos vodun tenham recebido atenção especial por parte do povo, que sabe que são deidades da família real, nobres, sóbrios e dignos. Sabe-se que a sua mendicidade não é por ociosidade, vagabundagem, mas por compromisso, porque assim o exige a

religião. A indumentária o revela claramente. Se arrumam muito bem. Batem palmas quando cumprimentam, quando pedem presentes, e também para agradecer ou abençoar (*ye nö do* kpè). No Brasil também aconteceu que os *töbosi* vinham depois das danças dos voduns *principais* -grifo meu- batendo palmas (Ferretti, 1996:96; Nicolau, 2001:198). Nicolau observa que em relação ao seu comportamento, as *töbosi* do Brasil parecen ter invertido a sua atividade srcinal de mendicantes. O fato de distribuir dinheiro, acarajé, frutas, bebidas etc. autoriza o autor a sugerir que se trata de uma inversão do papel de mendicante para o de ajudante, como se ambos papéis fossem excludentes. Na realidade, no Benin, essa função existe também, contrariamente ao dito pelo autor. A diferença é que os *töbosi* no Benin são avaros, o que não quer dizer que não oferecem comida. Como muito bem diz Nassi, existe a possibilidade de que nos presenteiem com alguma coisa, alguma comida. Quando têm má vontade e não querem presentear, vale a pena não insistir nem roubar. Se alguém "tentar enganá-los roubando, roubará muito pelo resto da sua vida", afirmaram as informantes Nassi e Antoinette. Levaria o pior. Assim, existe uma maldição com relação ao engano de uma divindade, como acontece muitas vezes. Com relação ao comportamento das *töbosi* na casa, vale advertir sobre um problema que será retomado quando eu avançar no desenvolvimento deste capítulo: o do espaço. As condições objetivas do novo meio em que se desenvolviam os africanos escravizados não permitiam que eles continuassem as

práticas nas mesmas condições que na África. Por isso é que o lugar da brincadeira era só reduzido ao *agumè* ou à Sala Grande. No Benin, o espaço era ilimitado: podia ser no mercado, na rua, ou em outros lugares, sem ter a menor censura, ou conspiração por parte de religiões destruidoras. A resistência chegou a tal envergadura que nem os próprios padres da Igreja Católica podiam atentar contra a religião tradicional e nacional do país africano. Segundo informações de Luis Nicolau (*op. cit.,* p. 199), na Casa das Minas as *töbosi* sentavam-se em esteiras no chão, e nunca em cadeiras, alegando não conhecer o objeto e tendo medo de cair. Convencê-las a sentar numa cadeira era uma dura tarefa. Vislumbra-se claramente a resistência "tradição *versus* modernidade".

Também caracteriza essas divindades das águas, a limpeza, a finura, como todo vodun nesuxwe. Opinião sustentada reiteradamente por Deni (1998, 1999, 2002, e 2003). O mendicante de um vodun importante como Xèvioso ou Sakpata, segundo revela o final da entrevista a Antoinette e Nassi, e nos depoimentos de Léon, Salanon e Hondan, revela que o nome não será mais *töbosi*, mas *ahwansi* (de Xèvioso) e *kuvi* (de Sakpata); falando de outra maneira, são espécies de *töbosi*, apesar de apresentarem diferenças. Para conhecer melhor as diferenças, ver em Nicolau (2001:186). São o que para os dois voduns, o que os *töbosi* são para os nesuxwe, isto é, são *nubiödutö* (mendicantes) dos seus respectivos voduns. E só vêm depois deles.

Um aspecto digno de ser mencionado é que justamente os *töbosi* carregam bonecas. Na Casa das Minas, no Brasil, por exemplo, Nunes Pereira revela que as Tôbôssis (*sic.*) sentadas no chão, brincam com bonecas e conversam entre si, numa língua especial, difícil de ser compreendida. Falam "bem aborrecido e atrapalhado" segundo Andresa Maria (Pereira, 1977:38). Deni Prata Jardim me falou reiteradas vezes desse aspecto. É bem possível que aquela fala seja nasalada ou nasobucal. No Benin, os voduns, os Egunguns, e, sobretudo, os Zangbetö, falam produzindo uma voz nasobucal. A não compreensão da língua é um pouco parecida com o que Bernard Maupoil (1988[1943]:26-27) sentencia acerca dos sacerdotes de Fa no Daomé que "servem-se de uma língua aparte que o vulgo não entende e se ensina aos iniciados no maior mistério". A língua de que se trata na Casa das Minas, é bem possível que seja o *fon,* já que era essa a língua ritual da Casa. Outra hipótese é a de que, como já demonstrei alguns anos atrás, no caso de Cuba, a língua não era suficientemente funcional para a comunicação, no sentido de ser um sistema plenamente inteligível, por conservar-se só uma parte dela e unicamente ao nível do ritual. Assim, a língua fon, que se reduzia à enumeração de vocábulos e expressões, era essencialmente conventual, e não mais usada pelos descendentes de africanos, submetidos a um processo de interferência lingüística africana. O substrato lingüístico dos *arará* em Cuba era o *fon*, mas encontrava-se influenciado por outras línguas africanas a ponto de oferecer, nas amostras, um caleidoscópio de formas lingüísticas do tronco

lingüístico ewé-fon, hoje chamado adja-fon, e de outras línguas. Aos poucos, isto é, com os descendentes, a língua espanhola foi lhe subtraindo o seu uso (Sogbossi, 1992). A conclusão de Yeda Pessoa de Castro (1981:65) a partir de um estudo lingüístico de um *corpus* de dados obtidos entre diferentes candomblés na zona do Recôncavo Baiano – e direi que também às comunidades de quilombos espalhadas pelo Brasil - aplica-se perfeitamente ao assunto de que estou tratando aqui: "não se fala língua africana nenhuma entre os candomblés; essa suposta 'língua nagô' falada entre os candomblés não passa de uma terminologia operacional, específica das cerimônias religiosas e rituais que se desenrolam nos contextos sagrados, e apoiada em um sistema lexical de diferentes línguas africanas que foram faladas no Brasil durante a escravidão. Se a língua era diferente da dos voduns, como sentencia Ferretti (*op. cit.,* p.96), poder-se-ia tratar da introdução de outra língua para misturar tudo. Essa última poderia ser o yoruba, como costuma ser em várias instituições religiosas de srcem africana no Novo Mundo. Conheci casos parecidos numa comunidade religiosa estudada em Cuba.Voltando à questão das bonecas, Costa Eduardo *(op. cit*., p. 96) explica que além de se comportar como uma criança de três ou quatro anos, além de brincar com bonecas, o *töbosi* confecciona colares de contas, curiosas e tímidas. Entre os abomeanos, as bonecas dos *töbosi* têm nomes, como Jacqueline e Marguerite, e a tradição exige que sejam exibidas pelas *töbosi* para mostrar às crianças que existem seres mais novos de que eles. Por

isso as crianças proclamam que são velhas e que Jacqueline e Marguerite são criancinhas. É possível que a mensagem que se esconde seja o fato da homenagem às crianças que têm a sua representação ritual através dos *töbosi* que, ao mesmo tempo, têm que saber que são mais velhos do que outros seres no mundo.

A simbologia continua com a presença de uma serpente de metal que os *töbosi* seguram na mão. Os vínculos do vodun Azili, segundo Nicolau, tem também estreitos vínculos rituais com o vodun-serpente Dan. Azili, segundo Nassi e Antoinette, é um vodun *nesuxwe.* O rio de Aziri é a morada dos *nesuxwe.* Não parece muito claro se *töbosi* e Azili são a mesma coisa no Benin. Falcon (1970:92), e depois, Verger (2000; 555) citam Azili como uma das águas em que eram afogadas, no passado, as crianças dos reis nascidos com deformações, isto é, os *töxösu*. Outras águas eram as de Agbado, Dido e Gudu. Na entrevista com os meus parentes, fica claro o fato de que existem, perfeitamente, estreitos vínculos entre *töbosi* e o vodun Dan, a serpente. Dan é representado por uma serpente de metal que os *töbosi* seguram na mão. Clifford Geertz (1978:144) sentencia que símbolos religiosos como a serpente, dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele. E que dessa forma, os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade: seu poder

peculiar provém de sua suposta capacidade de identificar o fato com o valor no seu nível mais fundamental, de dar um sentido normativo abrangente àquilo que, de outra forma, seria apenas real. Tais palavras resumem perfeitamente o fato de que na cosmologia fon, a serpente simboliza tudo que é sinuoso, dinâmico e também eterno. No templo de Azili em Uidá, segundo Nicolau (2001:195) o vodun Azili não tem *ahwansi*, isto é, não tem mendicante, e quando o vodun vai embora depois das cerimônias públicas, as suas vodunsis permanecem recolhidas durante três dias, mas não saem como mendicantes. A diversidade de critérios acerca da relação entre *töbo(si)* e Dan enriquece e diversifica mais ainda a cosmologia fon e nos convence sobre o fato de que no Novo Mundo temos uma diversidade na cosmologia e no ritual a ela associado, e que não existe um critério unívoco para a apreensão da realidade cultural dos povos analisados. Decorrente desta constatação, cabe dizer que "é provável que as práticas religiosas associadas às *töbosi* tenham evoluído de forma paralela e diferenciada no contexto srcinal dos cultos maxi-agonlin dedicados aos espíritos dos rios, e posteriormente, no contexto do culto *nesuxwe* de Abomé", e que "as variações regionais que aparecem no Brasil em relação às *töbosi*, podem ser explicadas, em parte, por ter antecedentes étnico-religiosos nesses dois contextos" (Nicolau, *op. cit.*, p.196). Mas, como bem lembrou o autor (*Idem.*), existe certamente uma associação conceitual entre Azili e Dan. É inevitável a ligação para quem se

coloca nas alturas, por exemplo, e vê que o rio se parece com uma serpente. Esse aspecto é também considerado no imaginário fon.

5.8.3.3 A identidade ou justificação no santo.

O tema da identidade é outro sumamente relacionado com o simbolismo. Nos bastidores das casas de culto tanto da religião dos Orixás na Nigéria e no Benin, e da religião vodun no Benin, quanto nas Américas "negras"[241], cada vodun, cada adepto e cada pessoa que se identifica com a religião leva uma marca de identificação, uma "carteira de identidade" que vai desde o vestuário, o corte do cabelo, até a alimentação, passando por uma variedade de características físicas e psicológicas. Os *nesuxwe* de Abomé colocam os *agba*, espécies de contas, que combinam com os cauris (os búzios). Até podem ficar juntos vários *agba.* A tradição exige que eles mudem de voz. No entanto, os *nesuxwe* Maxi, chamados também Maxisi, usam *hunjèvè,* que são contas vermelhas. As diferenças apontadas pelos dignitários de Abomé entrevistados por mim revelam que o *vodunsi ahe* tem uma marca de identidade que é não ter ainda nada marcado no corpo, nem colares nem outros objetos distintivos do seu vodun, no caso, Zomadonu. O *hunjayi* é quem é batizado (*sudide)*, e quando por exemplo uma esposa de Xèvioso tem cicatrizes nas costelas e ao redor de todo o busto, assim será reconhecido(a) como *vodunsi hunjayi.* Pois, a sua carteira de

[241] O termo é de Roger Bastide, que inicia o título de um de seus trabalhos introdutórios sobre o negro nas Américas: Bastide, Roger *Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau* Monde. Paris, Payot, 1967, 236 p.

identidade é justamente essa marca, essa espécie de carimbo. No caso do sakpatasi, tem cicatrizes ou marcas ao redor do busto também, mas se distingue do anterior em que "*e de kan n´ ii*" (se lhe fez cicatrizes ou marcas em várias partes do corpo), e assim será identificado como s*akpatasi hunjayi*. Pois, o parentesco-de-santo também exige, na sua hierarquia, identificações desse tipo, o que a pesquisa afroamericana ressaltou muito pouco. Isso pode ser devido à ausência ou supressão dessas marcas identitárias no novo contexto sócio-político e econômico do Brasil. Nas casas objetos de estudo aqui, no Brasil, e nas casas cubanas também, sempre ouvi mencionar o nome *hunjèvè*. É impressionante a influência direta e indireta exercida pelos Maxi nas Américas, seja no processo de conformação da religiosidade de srcem ewé-fon, seja no processo de neotransculturação que aconteceu no Novo Mundo. Gaiacu Luiza (1997:76) fala de "hungebi" (hungemi na sua infância), e sentencia que é só o pegigã, no Jeje (*sic.*) Mahi quem usa o hungebi, e que esse é colocado em todas as vodunsis, depois de 7 anos. Isto para dizer também que a "carteira de identidade" Maxi é a que predomina nas tradições de srcem ewé-fon, nas Américas (no Brasil foram chamados Jêjes; em Cuba, Ararás; no Haiti, Ardras; e em Trinidad e Tobago, Rada) quando estudamos as suas religiões e, por que não, na cultura nacional. Sobre a identificação, Gaiacu Luiza Franquelina da Rocha, de Cachoeira, me conta o seguinte:

"No encontro com um médico no hospital, aliás, na sala de hospitalização, o Doutor Davi pergunta:

Dr Davi: O que é que a senhora traz aqui no pescoço? Por que é que a senhora está com isso no pescoço? Com isso aqui?

Gaiacu Luiza: Esse é o meu dono[242]. O senhor não tem seu crachá? Pois aqui é meu crachá... Não tem que se o senhor vai para uma firma, o senhor tem que ter escudo? Na hora de chegar no balcão, as enfermeiras todas têm".

A resposta evidencia a convicção da praticante de que as culturas têm que ser entendidas e respeitadas pela sociedade. A compreensão e o respeito ao outro, é importante, porque sem isso uma cultura não pode ser cabalmente conhecida. Como diz Roger Bastide (1989:18), a ligação dos homens ou dos grupos, dos sexos ou dos grupos de idade é definida por um sistema de símbolos, inclusive, precisamente, os símbolos religiosos, que lhe dá um sentido. Para Radcliffe-Brown, a ordem social depende, em última análise, da existência, nos espíritos de seus membros, de sentimentos que controlem os comportamentos individuais ou grupais, uns em relação aos outros. A estrutura funciona segundo modelos, valores, idéias ou ideais que têm significado para os seus constituintes (Bastide, *Idem.*).

5.9 – A Casa das Minas, São Luís do Maranhão:

5.9.1 rituais para a festa de São Sebastião.

[242] A informante explica que a conta era de Oiá, e que a conta que ela tinha no pescoço no momento da entrevista veio da África. Por quebrar-se, não tinha mais o mesmo comprimento; é mais curto agora, acrescenta a sacerdotisa.

Manuel Nunes Pereira (1979:37) adverte que, na Casa Grande, se realizam festas e mesmo danças litúrgicas nos seus compartimentos, como as salas, e na chamada varanda, a um canto da qual se agrupam os tambores, de pé, encostados à parede; e que na varanda há um altar, do tipo dos que se erguem para missas campais, de evidente provisoriedade, mas que nele não permanecem imagens nem estampas de santos católicos, ali postos somente por ocasião das solenidades anuais que a cristiandade realiza, lá fora, e por coincidirem com as do culto mina-jeje. Dona Celeste garantiu a Maria Amália Pereira Barretto (1977:74) que sem ser por ocasião das festas públicas, não se tocam tambores. Os rituais celebrados na Casa das Minas variam em detalhes cada ano, segundo as condições objetivas da casa. Como a quantidade de filhas foi sempre diminuindo ao longo dos anos, alguns papéis atribuídos a determinadas adeptas deixaram de existir ou, simplesmente, foram confiados a outras. Já se vislumbra a dimensão da subjetividade de uma etnografia que pretenda refletir exatamente o que acontece em festas tão importantes como a de Acossi Sakpata na Casa das Minas. As descrições de ritos variam em cada autor e também cada ano. Permita-se me narrar o que observei na festa de 19, 20 e 21 de janeiro de 2003.

Domingo, 19 de janeiro de 2003: ofereceu-se uma comida ritual. Também foram oferecidos bolinhos, refrigerantes e balinhas de leite. Por volta das 18 horas ou 19 horas, dois voduns da Casa foram para o quintal despachar algo não identificado por mim no pé de uma

árvore[243]. Houve rezas em torno das 19 horas e 30 minutos. Os participantes ficavam numa fila na porta de entrada do quarto de rezas, para seguir as instruções a fim de cumprir os ritos do momento. Havia 5 cuias com líquidos. No meio delas, na terceira posição, não importa se nos colocamos à direita ou à esquerda, tinha água. À direita tinha um líquido fermentado e açucarado; depois, outro com um pouco de álcool dentro. À esquerda, um mingau (bem parecido com o *gowé* dos Fons); e mais à esquerda, outro mingau já fermentado, com álcool também. Dentro de potezinhos havia uma porção de acarajé, de feijão fradinho, inhame e mamão. O público convidado foi entrando, um por um. É comum que as pessoas mais familiarizadas com a casa entrem primeiro, apesar de ter uma fila constituída. Entram, em ordem de prioridade, os membros da casa, pesquisadores e membros do governo municipal e estadual. É só depois que entra o resto, sempre pela ordem da fila.

Segunda feira, 20 de janeiro de 2003. Dia de toque na Casa das Minas. A ladainha em latim começou e durou de 25 a 30 minutos. Todo mundo praticamente participou. Ofereceram comida: arroz, galinha, farofa, omelete com vegetais dentro. Depois, um pouco de refrigerante. Mais tarde, ainda, havia mais refrigerante e bolo. Segundo conta Ferretti (1996:152), preparavam comida para os

[243] Sergio Ferretti (1996:150) informa que na festa de São Sebastião, que costuma durar três dias na Casa das Minas, as obrigações para a família de Acóssi são feitas no quintal, todas as vezes, junto ao pé de pinhão branco, onde é também assentado; e que levam água, dendê e alimentos, oferecidos para se evitar perturbações na Casa. Lá, acrescenta o autor, se diz que as obrigações de Acóssi, depois de iniciadas, não podem ser interrompidas, e geralmente se oferece um casal de *catraio* (*sic*.) e um casal de pombos. Os alimentos oferecidos em sua obrigação incluem batata doce, mamão, inhame e gergelim.

cachorros[244]. Em 2003, houve cortes de água e luz, o que alterou a ordem dos rituais. Foi assim que no dia de São Lázaro, o que foi servido no dia anterior costumava ser servido nesse dia, ou seja, a banana cortada em rodelas, o pedaço de batata doce cozida, o abobó de feijão branco, o milho e o acarajé eram servidos. Em outras palavras, esses alimentos se ofereceriam no dia 19 em vez do dia 20 de janeiro de 2003. Foi pelo menos o que observei na descrição da cerimônia de 1982, feita por Sergio Ferretti.

*Quarta feira, 22 de janeiro de 2003. 19:30 h*ritual do *Jonu.* Foram oferecidos os mesmos líquidos oferecidos no dia 19. No ano de 2003, mudaram as coisas. Aqueles líquidos se ofereceram no dia 20 de todas as festas anuais de São Sebastião – pelo menos a maioria -. Depois, soube que houve um corte de água, o que condenou a casa a não seguir os ritos habituais nesse dia. Havia água, fermento de milho, e fermento de milho com álcool, também. O milho fermentado tinha alguns dias de feito, e o seu sabor era desagradável. O ritual terminou umas duas horas depois. Convidou-se cada um dos assistentes ou presentes. Começou obrigatoriamente pelos tocadores[245]. Depois, com as pessoas mais ligadas ao terreiro. O quarto de onde se oferece a comida e a bebida

[244] O jantar dos cachorros, nunca o presenciei durante todo o tempo da minha pesquisa irregular, evidentemente, entre 1998 e 2003. Só vi o jantar pela Rede Globo de Televisão, em sua emissão chamada "Fantástico" através de uma reportagem que fez o jornalista Maurício Dubrusky em 2000, se a memória não me falha, na Casa de Fanti Ashanti do pai Euclides Menezes Ferreira do Cruzeiro do Anil. Câmara Cascudo (1962:421) já nos alertava sobre o jantar dos cachorros do Ceará ao Maranhão, em homenagem a São Lázaro ou São Roque. Parece que se realiza também em outros lugares do país como Goiás, segundo afirma Ferretti. Eu observei, no Museu Nacional, em 1999, uma das fotos das pesquisas conjuntas no Estado de Mato Grosso, de Claude Lévi-Strauss e Castro Faria de muitas décadas atrás, onde o ritual era realizado.

[245] No dia 23, Dona Deni estava lamentando o fato do atraso de um tocador, sem o qual o ritual não deveria prosseguir se não chegasse. Afortunadamente chegou instantes depois, e todo acorreu normalmente.

agora é outro. Não é mais a sala do altar dos santos católicos, mas sim o chamado *comé*, o quarto secreto. Na entrada desse, tem uma cortina que não permite visão a ninguém de fora. A entrega se faz em três etapas: o participante, ajoelhado e descalço, recebe dois (2) líquidos; depois, mais dois; finalmente o quinto líquido mais uma tigela contendo mamão, feijão fradinho, 2 acarajés pequenos e inhame. Os recebe na porta de entrada do chamado *comé.* A porta tem uma cortina na sua entrada, como foi dito, mas o participante curioso pode ver alguma coisa que acontece dentro. Assim, pude ver, através da cortina transparente, umas seis velas acesas.

Quinta feira, 23 de janeiro de 2003. 8 horas e 30 minutos da manhã, aproximadamente. Continuação do ritual do Jonu[246]. Não teve toque. Do lado esquerdo do barracão foram depositadas algumas cuias que continham os líquidos e alimentos oferecidos por duas vezes no ciclo ritual[247]. Os praticantes que carregavam os utensílios e os líquidos não podiam ser ajudados por ninguém. A tradição proíbe que objetos rituais sejam tocados pelo vulgo. Depositaram os objetos no muro que separa o barracão do pátio. Três porrões de barro foram colocados também no barracão. No centro do dito barracão foram colocadas seis pequenas cuias e uma bacia de barro. As cuias estavam bem protegidas com detritos de teto (em barro). Tais detritos podiam ser, também, de jarras quebradas, me disseram. Duas das cuias estavam enfeitadas com

[246] Parece que é o *Nadokpè* que, em fon, se traduz por 'agradecimento'. Há uma mudança semântica do termo que faz com que o Jönu, que seria uma espécie de *zandrö*, cobrou um novo significado, e é traduzido entre os Jêje da Casa Grande como 'agradecimento'.

[247] Alguns dos alimentos, como bebidas de milho fermentado, já entram em processo de decomposição ou de apodrecimento; até se vêm bichinhos dentro, mas se tem que tomar. Desta vez, entre os líquidos, não tem dendê com sal.

desenhos. A primeira pessoa a tomar um pouco dos líquidos foi a zeladora, Dona Deni Prata Jardim. Os tocadores continuavam tendo prioridade, como na noite anterior. Depois de tomar um pouco do primeiro líquido, o verteu no meio do seu próprio crânio; passou a beber o segundo, e fez a mesma coisa. Essas duas primeiras cuias continham água. Bebeu o quinto e o sexto líquido. A quinta cuia parecia conter suco de gengibre. Dona Deni comeu um pouco dos alimentos.

As duas outras vodunsis da casa continuavam a performance ritual. Dona Roxinha verteu o primeiro líquido na cabeça. O quinto não, nem o sexto. Comeu os alimentos que estavam em quatro pratos. A terceira fez praticamente a mesma coisa que Dona Deni. Outra pessoa, a quarta, tomou o primeiro líquido (a água) e verteu-o na cabeça. Bebeu os demais. O quinto, não os bebeu, e não os verteu na cabeça, tampouco; o sexto também não. E colocou a mão no prato de inhame, como fizeram as outras pessoas. Quando passou essa primeira fase do ritual, que eu posso chamar de fase de pessoas ligadas ao terreiro, começou a outra etapa, a da designação das pessoas que por ordem de preferência beberiam os líquidos e comeriam os mesmos alimentos, como aconteceu no dia 19. Depois da antropóloga Mundicarmo Ferretti, chegou um tocador que imediatamente provou dos alimentos.

Mudando de foco para o meio do barracão (chamado de *gumè*), havia um tamborete, várias tigelas e uma bacia de barro. Dona Deni recolheu, numa cuia, os restos dos alimentos. As pedras

que suportavam ou seguravam as cuias, também foram retiradas cuidadosamente. Jogou os detritos de telhado no chão, perto de uma pequena árvore que fica no pátio. Do lado de fora, uma neta de Dona Deni espremeu uma bucha que servia para o local onde se desperdiçariam os restos da comida. Limpou o banco. Procedeu-se à lavagem dos utensílios. Uma senhora sentada num tamborete começou a lavar os utensílios. Havia dois porrões de barro para isso: um com água e sabão, o outro, com água limpa. Já a partir desse instante podiam participar membros da casa que não fossem dançantes. À esquerda, num canto, as tigelas foram colocadas numa mesa grande.

Chegou o momento, então, da etapa final do ritual, que começou em torno das 10 horas da manhã. Cada participante se ajoelhou no centro da Casa Grande. Dona Deni e Dona Roxinha no canto esquerdo, e Dona Maria no canto direito, mandaram cada um entrar e se ajoelhar. O participante, de joelho, pegava um copo vazio, parecido com um copo de vinho, que ficava ao lado de uma garrafa de vidro de um (1) litro aproximadamente. Tomou o copo, o colocou na palma da mão esquerda, e cobriu a superfície do copo com a mão direita. Beijou essa mão. Em seguida Deni mandou colocar o copo no chão. Com as mãos vazias, o participante recebeu quatro golpes suaves de palmatória. Deni pronunciava as palavras seguintes: "*noche lê mi sin gli*".[248] Instantes depois, colocaram uma

[248] Dona Celeste me disse numa conversa que é "*missilè, missili".* Pode-se inferir que qualquer uma das duas versões queira dizer em fon - certamente é a língua fon a usada aqui - "méchelè mi si té" 'minha gente, levantem-se'. Ou também não se descarta a possibilidade da evolução diferente de "noche lè, mi sin gbe" 'minhas mães (mães da Casa Grande, ou simplesmente os voduns da Casa) estamos à sua ordem'; mais concretamente, uma espécie de 'benção mães'.

bacia de mais ou menos 6 litros de *amasin*, no pátio. A chefe da casa jogou parte do *amasin* na cabeça. As demais dançantes fazem o mesmo. Depois, os membros da casa, e, depois, o público em geral. Para encerrar, voltaram à Casa Grande, mais especificamente ao quarto do ritual, o quarto do altar dos santos católicos.

Na festa de São Sebastião se oferecem alimentos e bebidas; no *ahangban*[249] se oferecem frutas e doces. Sergio Ferretti assevera que a festa costuma durar três dias na Casa das Minas, e que Acossi não está assentado no *comé,* mas no pé de pinhão. Outra diferença foi que em 2003, precisamente no dia 21 de janeiro, os voduns não desceram o quarteirão do Beco das Minas para confraternizar com a Casa de Nagô, pois nem todos os anos eles vão. O culto a São Sebastião é largamente difundido no Brasil inteiro. Nos terreiros de mina, no Maranhão, informa Ferretti (*op. cit.,* p. 158), "é associado ao culto de Dom Sabastião, que, segundo a crença generalizada, irá ressuscitar, como São Lázaro. Na Casa das Minas, a comida de obrigação de Acóssi é para evitar epidemias e para se pedir vida e saúde".

5.9.2 O zandrö e o nahunu

Segundo Costa Eduardo (1948:72) o *zandrö* é uma de duas importantes cerimônias na vida cultual da casa daomeana, do

[249] Decidi, por critério próprio, não descrever esse ritual, por não ter assistido a nenhuma cerimônia de *ahangban* nos 6 anos de pesquisa. O meu orçamento não era suficiente para ficar em São Luís até o carnaval, e o ritual era celebrado na Quarta-feira de Cinzas. Nem podia eu fazer uma segunda viagem da Bahia para o Maranhão. Para quem se interesse, consultar por favor o *Querebentã...* e o *Repensando... de* Sergio Ferretti.

Maranhão, e é um ritual celebrado no *pegi* para provocar a possessão do vodun, enquanto que o *nahunu*[250] é a matança cerimonial de animais sacrificados para as divindades. As duas cerimônias têm uma estreita vinculação por ser, segundo o autor, ritos de iniciação de um *hunjai* –impressionante a fidelidade da grafia do autor com a do fon, e em várias palavras mencionadas como *zãdro*, *vodunsi ahe*! - ambos ritos privados. Quando uma *vodunsi ahe* vai ser uma *hunjai*, conta o autor, os sacrifícios devem ser solicitados a todos os voduns. A uma hora avançada da tarde, antes de começar o *zandró,* a chefe de culto, que é uma *hunjai*, banha as cabeças das candidatas com *amasin,* água dentro da qual há folhas maceradas, que se acredita possa liberar as noviças de quaisquer impurezas. Para mais detalhes, ver explicações do autor (Eduardo, *op. cit., passim*). O que se deve reconhecer aqui é que esse tipo de cerimônia, com o objetivo de iniciar *vodunsi hunjai,* é muito raro (a última foi em 1918 aproximadamente).

Mas, também, *o zandrö* pode ser o começo de uma festa grande, prevenindo e chamando os voduns (Ferretti, 1996:134). Este autor informa que só se faz *zandrö* quando a festa dura no mínimo três dias, e costuma ter matança. Realiza-se à tarde, como também informou Costa Eduardo, mas na véspera do primeiro dia, após o preparo de um prato de *aböbö*, que é oferecido com cânticos acompanhados pelos instrumentos de ferro e cabaças. Uma

[250] Em fon, de {na} morfema ou partícula de futuro e {hunu} 'matar', querendo dizer então 'eu vou matar'. Pois *nahunu* em fon é um verbo conjugado, e não um substantivo. Significa 'eu matarei'. Matança em fon é 'hunu' forma idêntica à forma verbal. O mesmo sentido brasileiro é o usado também em Cuba entre os ararás.

diferença observada nas outras casas, objetos deste estudo, isto é, o Ventura e o Hunkpamè Huntoloji, é que nelas, só os iniciados participam do *zandrö*, justamente por ser essa uma festa secreta. Mas há um elemento comum também: tem vodun no ritual, e uma filha de santo canta e as (os) outras (os) respondem, em todos esses templos.

O *nahunu* geralmente é realizado na madrugada do dia da festa, também no *comé* [como é o caso do *zandrö,* grifo meu], com a participação de alguns iniciados. Inicia-se com cânticos para Zomadonu, e, em seguida, para os toqüéns que chamam os mais velhos. A matança de bicho de quatro patas, do bode, ou chibarro, é rara e não tem sido feita ultimamente. Era realizado pelo tocador-chefe, ou *huntó* (Ferretti, 1996:135, Eduardo:1948:90). Essa parte secreta da festa é bem difícil de narrar, porque o *nahunu* nem sempre se realiza. Desde 1998 que comecei a pesquisar na casa, nunca soube de alguma matança, e nunca fui convidado a assistir a uma matança. Parece que os animais não são mortos a faca e que no *comé*, a cabeça do animal não se separa do corpo; que colocam-se folhas de cajazeira no chão e a matança é realizada no *pêndome*, ou altar de Naé. E que segue-se uma espécie de dança dos voduns, com o animal sacrificado (Ferretti, 1996:136). Isso sugere que o ritual daomeano do levantamento do bode[251] continuava vigente, e que lamentavelmente não existe mais hoje. Costa Eduardo (*op. cit.*, p.90) conta que, após o oferecimento do sangue dos animais às

[251] Este ritual se chama *gbösisö* (levantamento de bode) ou *vodun sö gbö* (o vodun levantou ou pegou o bode).

divindades, a carne é cozida, e comidas especiais preparadas são levadas ao *peji*[252] onde são apresentadas ao vodun. Mais tarde, essas comidas são levadas para fora e distribuídas entre os iniciados no culto e outros membros do grupo. Na noite do mesmo dia, e na seguinte, segundo o autor, há danças para honrar oficialmente o vodun para quem os sacrifícios foram oferecidos. Assim conclui que, como nas noites anteriores, os primeiros cânticos interpretados no espaço da dança são aqueles da deidade, a ordem deles sendo, como sempre, a mesma.

Mitologia, cosmologia e simbolismo: eis três palavras chaves numa antropologia das religiões africanas e afroamericanas. O rico legado lingüístico-cultural deixado pelos africanos e seus descendentes é de uma importância imprescindível, na medida em que foi reinterpretado contra ventos e maréis. Mais importante ainda é o sentido que é dado à problemática existencial e à tradição cultural de países deste lado do Atlântico, engajados num processo de integração nacional.

[252] Outra grafia de *pegi*, palavra que aparece nas linhas anteriores.

CONCLUSÕES

O estudo da presença daomeana no Brasil é árduo e demasiado difícil. Os praticantes Jêje são muito fechados. Minha felicidade maior é saber que realmente os africanos inventaram no sentido dado por Eric Hobsbawn e Terence Ranger, de adaptação ao meio, de reinterpretação cultural. Assim, segundo Eric Hobsbawn (1984: 9), "por 'tradição inventada' entende-se um conjunto de práticas, norrmalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado". Mas também não inventaram, no sentido de que há causas objetivas e subjetivas para a continuação de tradições culturais e lingüísticas do seu continente no Novo Mundo.

Para ser mais explícito, se se insiste na existência de um conceito, uma prática, um estilo ou um modo de ser, como sendo de uma "nação" ou outra, ou dos africanos em geral, é porque existiu realmente, de uma forma ou outra – pouco importa se foi simbólica ou metaforicamente - entre os africanos escravizados e trazidos às Américas. Quero dizer que há desafios grandes quanto à apreciação das retenções lingüístico-culturais desse lado do Atlântico. Desafios como a razão da denominação "Jêje" imposta aos escravos de srcem ewé-fon - atualmente adja-fon -; como as polêmicas em torno à criação das casas de santo, as maneiras como as ditas casas foram adquiridas e a data da sua fundação, as idades às vezes exageradas de dignitários religiosos e também os conflitos que nascem entre membros do mesmo terreiro e outros tratados como rivais. Tudo isso é africano também. O conceito do tempo africano é totalmente oposto ao ocidental. A idade africana se determina em comparação com pessoas nascidas anteriormente e posteriormente, acontecimentos felizes ou tristes ocorridos na época do nascimento da pessoa, a estação, a posição da lua, época de boa ou má safra, entre outros elementos. É daí que se parte para fixar a idade de uma pessoa, para se adaptar ao calendário ocidental.

A organização social e o parentesco é outro desafio, resultado de um desafio maior: o desmembramento brutal do núcleo africano de srcem. O parentesco continua se definindo como "assunto social ou convencional, quaisquer que sejam seus laços com a reprodução humana" (Dumont, 1997:21). Mas não foi estudado no marco de uma família patriarcal, que engloba no seu seio, outro tipo de família,

a família parcial, segundo palavras de Vivaldo da Costa Lima. Parentesco simbólico ou ritual, grupos de parentescos externos, parentescos étnicos e família-de-santo – essa sendo a consagrada pela academia – foram expressões usadas em diferentes ramos das ciências humanas e sociais. Que seja parentesco social por oposição a parentesco biológico (Barnes), seja parentesco social por oposição a parentesco físico (Schneider), seja consangüinidade, na sua oposição ao parentesco social (Rivers), os africanos souberam reconstruir os seus laços familiares no novo habitat, reinventando estilos de vida, costumes. Criaram e criaram. Deram sentido à vida coletiva, escolhendo o que melhor se adapta à coletividade; daí respeitando os limites de cada um.

Outro desafio é o do gênero na aliança matrimonial como representação religiosa. Se o parentesco é de caráter metafísico, o gênero também o é; e não é idêntica em todos os casos. As comparações sobre o xamanismo e as religiões denominadas "de transe" são ilustrativos. No caso particular das duas resenhas feitas, uma sobre a família-de-santo, a outra sobre o gênero, fica evidente que os comportamentos de membros de terreiros de candomblé e umbanda são específicos aos ditos terreiros, e que se desenvolvem uma série de relações complexas, herdadas, muitas vezes, de mitos de deuses, ou seja, são comportamentos humanos considerados herança mítica. A construção das identidades desenha-se a partir de um sistema simbólico, presente na sociedade brasileira abrangente. As posições de Martiniano Eliseu do Bomfim (Landes, 1967: 28 -46) não parecem tão exageradas quando afirma que o homem não pode "dançar para os deuses" (*Op.cit.,*p38), porque esteve, aos quatorze anos aproximadamente, numa certa localidade de Lagos, na Nigéria, e aí teria visto o contrário. Os tempos mudam, e o espaço também. Parafraseando o materialismo histórico, posso afirmar que são as situações conjunturais de vida que impõem um modo de existência aos povos. De qualquer maneira, a interpretação das culturas continua enfrentando desafios. Uma atitude determinada em um lugar não é sempre interpretada em outro. O transe, muito vinculado à questão do gênero, já pertence ao domínio da psicologia e outras especialidades afins, e é muito complexo. Pode se apresentar através de vários aspectos, os pontos de vista divergem e os nomes também variam na identificação do estado de consciência ou de possessão, no qual o corpo e a alma desempenham um papel fundamental. O corpo tem uma linguagem complexa, mas nem sempre universal. Essa linguagem é uma metáfora e ao mesmo tempo um filtro metonímico (Bakhtin, Schott-Billmann, Marcondes de Moura). Daí a sua subjetividade, de acordo com o universo em que se desenvolve. Pense-se só na mímica, e ver-se-á que

varia segundo o lugar onde é produzida. O corpo expressa o pensamento através da dança e do transe (Motta). O objetivo foi só apontar algumas características da possessão, para dar uma idéia geral de como se produz nas religiões de srcem africana, no Brasil, muito especialmente, do candomblé Jêje.

Desafio é também conseguir assistir e gravar rituais em terreiros de candomblé. O pesquisador está sempre frente ao difícil problema da narração ou descrição fidedigna, já que segundo Tambiah existe uma diferença entre o processo e a prestação ritual. Essa não é uma repetição incansável e, em todos os detalhes, conforme um processo estabelecido. Por isso, a informante Dona Deni tem razão quando afirma que é só vendo o ritual que se pode entendê-lo. Outra manifestação do desafio é a colocação do pesquisador frente a realidades diferentes. Por exemplo, há atos, costumes, atitudes que são plenamente sagrados, mas não religiosas no país africano, mas que são absolutamente sagrados e com uma carga de religiosidade importante nas Américas. O exemplo ilustrativo é o do sacrifício de animais no candomblé que, no Novo Mundo, é estritamente secreto e privado, só restrito aos membros de um determinado terreiro ou roça. O espaço relacionado com o ritual é também um fator de identificação dos lugares e também de demarcação desses. Cada participante conhece os seus limites, e age dentro deles.O tempo também é indissolúvel do ritual. Existe sob diversas formas que vão desde o real e o fictício, até a reconstrução temporal. Não pode se estudar o ritual sem considerar o mito. Tempo sagrado, mito, espaço sagrado e sacralização do mundo, cosmologia e simbolismo se relacionam muito (Mircea Eliade e Claude Lévi-Strauss). O material audiovisual justifica-se por mostrar aspectos do diálogo cultural que existe entre o Brasil e o Benin. Não tem as qualidades técnicas e de conteúdo que se gostaria, mas deve ajudar um pouco na compreensão e interpretação de culturas em ambos os lados do Atlântico.

Este estudo pretendeu enfrentar tais desafios, e conseguiu encará-los de uma maneira ou outra. Ainda há muito que fazer. Espero que o trabalho sirva de espelho para pesquisadores que ainda mergulham em diferentes estudos religiosos, sejam africanos, europeus, afroamericanos, indígenas, brasileiros, asiáticos, ou outros. Que sirva especialmente de espelho para os que estudam o kardecismo, a umbanda, a "umbandomblé", a macumba e outras

expressões religiosas que se espalham no Cone Sul, isto é, na Argentina e no Uruguai. Sei que muitas coisas que foram ditas aqui foram assimiladas de maneira desigual por outras religiões ao ponto de que, como o evidenciei a partir de um trabalho de Patrícia de Aquino, determinadas retenções religiosas de uma nação africana podem não se encontrar presentes na continuação dos seus cultos, mas podem ser vistas em nações que aparentemente não têm nada a ver com a primeira. Trata-se de alguns instrumentos Jêje que foram mencionados pela pesquisadora, como componentes do organograma musical do axexê de uma nação angola no Rio de Janeiro. O fenômeno da transculturação inter-étnica, que já existia na África, continua deste lado do Atlântico. E essa é outra situação da qual devemos estar conscientes.

Existem muitos desafios quanto à aplicação de teorias ocidentais às realidades culturais e lingüísticas do chamado Terceiro Mundo. Cada núcleo cultural apresenta um conjunto de características cosmológicas, míticas, simbólicas e rituais que o distingue e também o aproxima de outros. Nesse longo caminho, que ainda está se trilhando, é que se inscreve esta pesquisa documental e de campo. Espero que, no futuro, este trabalho possa ser útil aos que se interressem pela questão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACTES DU COLLOQUE DE NEUCHÂTEL. **Les rites de passage aujourd´hui.** Lausanne: Editions l´Âge d´Homme, 1986, 238p.

ADOUKONOU, Barthélémy. "Contribución a una problemática antropológica y religiosa de la muerte en el pensamiento adja-fon..." **La muerte en la vida africana /** Bamunoba, Y. K. y B. Adoukonou, Paris: Serbal/UNESCO, 1984, pp. 109-314 (Traducción del francés de C. A.Caranci).

AFALO, Fred. **Candomblé: uma visão do mundo.** São Paulo: Mandarin, 1996, 170p.

AGIER, Michel. "Between Affliction and Politics. A Case Study of Bahian Candomblé" Edited by Hendrik Kraay. Armonk, New York - London, England: M. E. Sharpe, 199-?, pp. 134-157.

AGUESSY, Honorat. "La présence culturelle négro-africaine dans les Caraïbes et dans lesAmériques"**Cultures vodun. Manifestations. Migration, Métamorphoses (Afrique-Caraïbes-Amériques).** Réunion d'experts à Bridgetown (La Barbade): 21-25 janvier 1980.

_____. "Percepciones y opiniones tradicionales africanas", **Introducción a la cultura africana: aspectos generales.** trad. de Ángel Fernández Hermana, Temas Africanos 2, Paris: Serbal/UNESCO, 1982, 176 p.

ALMEIDA, A.M. de. "Notas sobre a família no Brasil". **Pensando a família no Brasil: da colônia modernidade.** / A. M. DE Almeida (org.). Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, UFFRJ., 1987.

ALVIM, M. R. B. "Notas sobre sobre a família num num grupo de operários têxteis" **Mudança social no Nordeste. /** J. S. Leite Lopes (org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ANIGNIKIN, C. Sylvain. **Etude sur l´évolution historique, sociale et spatiale de la ville d´Abomey.** Cotonou: Ministère de L´Equipement et des Transports, 1986, 43 p.

AQUINO, Patrícia de. "La mort défaite. Rites funéraires du candomblé". *in* **L´ Homme.** 147, juillet-septembre 1998, pp.81-104.

ARSENAULT, Daniel. "Présentation. Rites et pouvoirs. Perspectives anthropologiques et archéologiques" *in* **Anthropologie et Sociétés.** Québec: 1999, vol. 23, n$^{o.}$ 1, pp. 5-19.

AUGÉ, Marc. **Le dieu objet.** Paris: Flammarion, 1988, 148p.

AUGRAS, Monique. **A dimensão simbólica. O simbolismo nos testes psicológicos.** 3^{a} ed. Petrópolis: Vozes, 1998, 260p.

_____. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô** Petrópolis, Vozes, 1983, 295 p.

_____. "A construção simbólica do Corpo no Candomblé do Rio de Janeiro". Conferência (29-10-1986) no **IV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário-simbolismo nas Religiões.** Recife: Fundação "Joaquim Nabuco", 1986.

_____. "Os gêmeos e a morte. Notas sobre os mitos dos *Ibeji* e dos *Abiku* na cultura afro-brasileira". **As Senhoras do Pássaro da Noite. Escritos sobre a Religião dos Orixás V./** Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994, pp. 73-84.

_____. **Psicologia e cultura. Alteridade e dominação no Brasil.** Rio de Janeiro: Nau Editora., 1995, 180 p.

AVIMÁJI, Constância de. **"A verdade sobre o Jêje Mahi**". Rio de Janeiro?: Fev. de 1996, pp.3; pp178-181.

AZEVEDO, Thales de. **As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social & classes sociais e grupos de prestígio.** 2ª. ed., Salvador: EDUFBA EGBA, 1996, 186 p (Coleção Cinqüentenário).

BACELAR, Jefferson e M.C.B. de Souza **O Rosário do Pelourinho.** Salvador: Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, 1974, pp.17-19 (Mimeo).

BARRETTO, Maria Amália P. **Os voduns do Maranhão.** São Luis: Fundação Cultural do Maranhão, 1977, 154p.

_____. "Nação" **Dicionário de Ciências Sociais /** Benedito Silva (org.). Rio de Janeiro: Ed. da Fundação Getúlio Vargas, 1986, pp.799-800.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **O segredo das folhas. Sistema de classificação de vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas, UERJ, 1993, 147 p.

BARTH, Fredrik. "Introduction" **Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference.** London: George Allen & Unwin, 1969, pp. 9-38.

BASTIDE, Roger. **Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde.** Paris: Payot, 1967, 236 p.

_____. "O negro no Norte do Brasil" **in Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão**. São Luís?: 5 (4): 57-61, jun.1952.

_____. **Le rêve, la transe et la folie.** Paris: Flammarion, 1972.

_____. **As religiões africanas no Brasil.** 3ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989, 367p.

_____. **Le Candomblé de Bahia (Rite Nago).** Paris: Mouton, 1973.

_____. (Tradução). **O Candomblé da Bahia (Rito Nagô). 3ª ed.** Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978, 298 p.

BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu.** São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003, 194 p.

BILAC, E.D. **Famílias de trabalhadores: Estratégias de sobrevivência.** São Paulo: Símbolo, 1978.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer Estilo Criando Gêneros. Possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, Ed. UFRJ, 1995, 204p.

BORGES, D. **The family in Bahia Brazil 1870-1945**. Stanford: Stanford Univ. Press, 1992.

BOURGUIGNON, Erika. **Posession.** San Francisco: Chandler and Sharp, 1976.

BOYER-ARAUJO, Véronique "De l´appartenance populaire à l´affirmation de sa médiumnité (Belém - Pará- Brésil). La revalorisation du statut de Filho de Santo à travers la transe possessive" **Archives de Sciences Sociales des Religions**. Paris, 1992, 79 (juillet-septembre), 101-114.

_____. **Femmes et cultes de posesión au Brésil. Les compagnons invisibles.** Paris: Editions L´ Harmattan, 1993.

BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte " <<Être épousé par un naq>>. Les implications du mariage avec l´esprit dans le culte de possession birman (Myanmar)". **Anthropologie et Sociétés**, vol. 22, nº. 2, 1998, pp. 169-182.

BRAGA, Júlio. **O jogo de búzios.** São Paulo: Brasiliense, 1988, 234 p.

_____. **Ancestralidade Afro-brasileira: o culto de babá egum/** Júlio Braga/ 2.ed. – Salvador: EDUFBA/ CEAO, 1995, 112 p.

_____. **Na gamela do feitiço. Repressão e resistência nos Candomblés da Bahia.** Salvador: EDUFBA, 1995, 201p.

BRAND, Roger, **Dynamisme des symboles dans les cultes vodun** Cotonou, 1972, 475p.

CABRERA, Lydia **El Monte. Igbo Finda** Miami: Chicherekú, 1994.

_____. **El Monte.** Editorial? 199-?[1954], 2 vols. T.I pp.1-281; TII pp. 282-573.
CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 3ª ed. Ver. 1988, 264 p.
CAPONE, Stefania. "Le pur et le dégénéré: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées". **Journal de la Société des Américanistes** Paris: 1996, p. 259-292.
CARNEIRO, Edison. **Religiões negras: nota de etnografia religiosa; Negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore.** 2ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1981, 239 p.
_____. Candomblés da Bahia. Salvador: Ediouro, 1985 [1948].
CARVALHO, Jehová. **Poemas em torno do Candomblé do Bogum votivos aos Voduns.** Salvador: 1991, 102 p.
CARVALHO-NETO, Paulo de. **Diccionario de teoría folklórica,** Universidad de San Carlos, Guatemala: 1977, 230 p.
CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro.** Rio de Janeiro: INL/MEC, 1962. 2v.
CAZENEUVE, Jean. **Sociología del Rito** Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1971, 279p.
COCO, Pierre Dominique. "Notes sur la place des morts et des ancêtres dans la société traditionnelle (Fon, Gen, Yoruba, du Bas-Dahomey" **Les Religions Africaines comme source de valeurs de Civilisation.** Colloque de Cotonou, 16-22 Août 1970, Paris: 1972, pp. 220-237.
CORRÊA, Mariza. "Repensando a família patriarcal brasileira" **Caderno de Pesquisas.** São Paulo: (37), Maio 1981, pp.5-16.
CORRÊA, Norton. **O batuque do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: Editora da universidade, UFRGS, 1992.
_____. " 'A cozinha é a base da religião': A culinária ritual no batuque do Rio Grande do Sul" **Horizontes Antropológicos.** Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, ano 2, nº. 4 jan/jun. 1996, pp.49-60.
COSSARD, Binon Gisèle. **Contribution à l´Etude des Candomblés au Brésil; le Candomblé Angola.** Paris: EPHE, 1970 (Tese de doutorado).
COSTA EDUARDO, Octávio da. **The Negro in Northern Brazil. A Study in Acculturation.** New York: J.J. Publisher, 1948, 131p.
COYSSI, Anatole. **La croix au Dahomey.** Paris: s/ed, Août 1948.
DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1988, 262 p.
_____. "Nana de Aracaju: trajetória de uma mãe plural" **Caminhos da alma: memória afro-brasileira/** Vagner Gonçalves da Silva (org.). São Paulo: Summus, 2002, pp.88-131.
DEBRET, Jean B. **Voyage pittoresque et historique au Brésil et séjour d´um artiste français au Brésil depuis 1816 jusqu´en 1834 inclusivement.** Paris, ed. Firmin-Didot Frères, 1835.
DELAFOSSE, Maurice **Manuel dahoméen.** Paris, 1894, 435 p.
DIANTEILL, Erwan. "Les trois visages de l´oricha. La relation entre homme et dieu dans la santeria cubaine" **Archives des Sciences Sociales des Religions.** Paris: 1997, 100 (Octobre-Décembre), pp. 7-29.
DJIVO, Adrien Quénum. **La rénovation du Dahomey.** Paris: 1977, 108p.
DOUGLAS, Mary M. **De la Souillure. Essais sur la notion de pollution et de tabou**. Paris: Maspéro, 1971 (srcinal in english: 1966).
_____. **Pureza e Perigo.** São Paulo: Perspectiva, 1976 (tradução ao português).
_____. Natural Symbols. Hardmondsworth: Penguin Books, 1978.

DUMONT, Louis. **Groupes de filiation et alliance de marriage. Introduction à deux theories d´anthropologie sociale.** Paris: Gallimard, 1997, 181 p (Tel).

DUNGLAS, Edouard. "Contribution à l´histoire du Moyen-Dahomey" *in* **Etudes dahoméennes.** Nº. XX, Porto Novo: 1957, p. 35.

DURHAM, E. R. **A caminho da cidade.** São Paulo: Perpectiva, 1973.

DURKHEIM, Emile. **Les formes élémentaires de la vie religieuse.** Paris: 1991, 758p.

DUROZOI, Gérard et André Roussel. **Dictionnaire de philosophie.** Paris: Nathan, 1992, 47 p.

EDUARDO, Octávio da Costa. **The Negro in Northern Brazil. A study in Acculturation** New York: J. J. Augustin Publisher, 1948, 131 p.

ELIADE, Mircea. **Le sacré et le profane.** Paris: Gallimard, 1965, 186 p.

_____. **Le mythe de l´éternel retour.** Paris?: 1949, 254p.

_____. **Traité d´histoire des religions.** Paris: Payot, 1964, 393p.

ENCONTRO DE NAÇÕES DE CANDOMBLÉ. **Anais.** Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBa , 1997, 118 p.il.

FABIAN, Johannes **Time and the other: How Anthropology makes its objects.** New York: Columbia University Press, 1983, pp 1-104.

FALCON, Paul (RP). **Études dahoméennes** (nouvelle série). Porto Novo: N^{os}. 18-19, juillet-oct. 1970, pp 28-170.

FARRIS, Robert "Social organization" **A Dictionary of The Social Sciences.** By Julius Gould and William L. Kolb. New York: The Free Press of Glencoe, 1964, p. 661.

FAUSTO NETO, A. M. Q. **Família operária e reprodução da força de trabalho.** Petrópolis: Vozes, 1982.

FERREIRA, Euclides Menezes. **O candomblé no Maranhão.** São Luís: Ed. Alcântara, 1984.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – A casa Fanti-Ashanti.** São Luís: Sioge, 1993, 556 p. : 17 il.

_____. **Encantaria de "Barba Soeira". Codó, capital da magia negra?** São Paulo: Siciliano, 2001, 202 p.

_____. "Tradition et changement dans les religions afro-brésiliennes dans le Maranhão" *in* **Archives de Sciences Sociales des Religions**. Paris: 2002, 117 (janvier-mars) pp. 101-112.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. "Festa de Acossi e o Arrambã. Elementos do simbolismo da comida no Tambor de Mina" *in* **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre: UFRGS, ano 2, n$^{o.}$ 4, jan-jun., 1996, pp.61-70.

_____. **Querebentã de Zomadonou. Etnografia da Casa das Minas no Maranhão.** 2ª ed. rev. atual.São Luís: EDUFMA, [1985] 1996, 329 p.

_____. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995, 234 p.

_____."Andresa e Dudu- os Jeje e os Nagô: apogeu e declínio de duas casas fundadoras do tambor de mina maranhense" **Caminhos da alma: memória afro-brasileira/** Vagner Gonçalves da Silva (org.). São Paulo: Summus, 2002, pp. 15-47.

FIRTH, Raymond **Tikopia Ritual and Belief.** Boston: Beacon Press, 1968.

_____. "Foreword" **Spirit Mediumship and Society in Africa** / John Beattie and John Middleton. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

FLORENTINO, Manolo e José Roberto Góes. "Parentesco e estabilidade familiar entre os escravos do Agro Fluminense, 1790-1830" **Cadernos do Laboratório Interdisciplinar de Pesquisa em História Social.** Niterói: Universidade Federal Fluminense, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais nº. 1, 1995, pp. 3-19.

FRANCO FERRÁN, José Luciano. "Presencia del africano en América y particularmente en Cuba", **Etnologia y Folklore**. La Habana: Academia de Ciencias de Cuba, 1969, Nº. 7, 106p.

FRAZIER, E. Franklin. "The Negro family in Bahia, Brazil." *American Sociological review,* 7:4, 1942, pp. 465-478.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 12ª edição brasileira (13ª edição em língua portuguesa) 1963, 589 p.

_____. **Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne.**Tradução de Roger Bastide e prefácio de Lucien Febvre. Paris: Gallimard, 1974, 550 p (Tel).

_____. **Sobrado e mocambos, decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano.** 2ª. ed. Rio de Janeiro:J. Olympio, 1952, 3 vols (Documentos Históricos, 66).

FRY, Peter. **Para inglês ver.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, 323 p.

GENNEP, Arnold van. **Les rites de passage.** La Haye: Mouton, c1969 , 288p (Maison des Sciences de l'Homme. Réeditions, 5).

GIBBAL, Jean Marie. "Posession , représentation de l´autre et recherche d´identité" **Archives de Sciences Sociales des Religions**. Paris, 1992, 79 (juillet-septembre), pp. 7-18.

GLEASON, Judith. **Agotime, her legend.** New York: Crossman Publishers, 1970, 307p.

GLÉLÉ, Maurice Ahanhanzo. **Le Danxome. Du pouvoir aja à la nation fon.** Paris: Núbia, 1974, 282p.

GOLDMAN, Marcio. "A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé" **Candomblé. Desvendando identidades.** São Paulo: EMW Editores, 1987, pp. 87-119.

GOULD, Julius and William L. Kolb (Orgs.). **A dictionary of the Social Sciences.** New York: The Free Press of Glencoe, 1964 (verbete de Robert Farris, p. 661).

GRAHAM, R. "Slave families on a rural estate in colonial Brazil" *in* **Journal of Social History.** Pittsburg 9 (3):382-402, 1975.

GRANET, Marcel. "Le temps et l´espace" *in* **La pensée chinoise.** Paris: Editions Albin Michel, 1934, pp. 77-99.

GRIAULE, Marcel. **Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli**. Paris: Fayard, 1966.

GUANCHE PEREZ, Jesús. **Processos etnoculturales de Cuba**. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1983, 505 p.

_____. "La múltiple raíz africana" **Revolución y Cultura**. La Habana: nov.-dic. 1993, No. 6, pp 45-48.

HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire.** Paris: Mouton, 1975 [1925].

_____. **La mémoire collective.** Paris: Mouton, 1976.

HAMAYON, Roberte N. "Le sens de l´ "alliance" religieuse, "Mari" d´esprit, "femme" de dieu" **in Anthropologie et Sociétés.** Québec: vol. 22, no. 2, 1998:25-48.

HAZOUME, Paul. L'âme du Dahoméen révélée par sa religion"**Revue Présence Africaine.** Paris-Dakar: 1957, Nos. XIV-XV, pp.65-86.

HERSKOVITS, Melville J. **Dahomey, An Ancient West African Kingdom** (Two volumes). New York: J.J. Augustin Publisher, 1938, 402 p.

_____. **El hombre y sus obras: la ciencia de la antropología cultural.** México: Fondo de Cultura Económica, 1952, 782 p.

HEUSCH, Luc de. **Pourquoi l´épouser et autres essais.** Paris: Gallimard, 1971.

HUBERT, H. "Étude sommaire de la représentation du temps dans la magie et la religion" *in* **Mélanges d´Histoire des religions.** H. Hubert; M. Mauss (eds.). Paris: Librairie Félix Alcan, 1909, pp. 187-229).

IROKO, Félix. "La monnaie de la traite négrière à la Côte des Esclaves" **Le Bénin et la Route de l´Esclave.** Cotonou: ONÉPI, 1992?, 138 p.

KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KENDALL, Laurel. "Mais n´est-ce pas 'sexuel'? Le lapsus derrière le regard ethnographique" **Anthropologie et Sociétés.** vol 22 nº. 2, 1998, pp. 145-167.

LABURTHE-TOLRA, Phillipe et Jean-Pierre Warnier. **Etnologia-Antropologia.** Petrópolis: Vozes, 1999, 469 p.

LALLEMAND, Suzanne. "Cosmologie, cosmogonie". **La construction du monde. Religion, représentations, idéologie.** Paris: 1974, pp. 20-32.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, 320 p.

LAPASSADE, Georges. **Les Rites de Possession.** Paris: Ed. Economica, 1997, 110 p (Anthropos).

_____. **La transe.** Paris: PUF, 1990, 127 p.

LEÃO TEIXEIRA, Maria Lina. "Lorogum. Identidades sexuais e poder no candomblé" **Candomblé. Desvendando identidades. Novos escritos sobre a religião dos orixás. /** Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org). São Paulo: EMV editores, 1987, 168 p.

LE HÉRISSÉ, A . **L´ Ancien Royaume du Dahomey. Moeurs, religion, Histoire.** Paris: Larose, 1911, 384 p.

LEIRIS, Michel. **La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar.** Paris: Fata Morgana, 1989.

_____. "Préface" **Le vaudou haïtien./** Alfres Métraux. Paris: Gallimard, 1995, pp. 9-10.

LÉPINE, Claude. **Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé kétu de Salvador.** São Paulo: Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, 1978, 462 p (Tese de doutorado inédita).

_____. "Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô" **Olóòrisà. Escritos sobre a religião dos orixás. /** Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Ágora, 1981, pp. 13-31.

_____. "As metamorfoses de Sakpata, deus da varíola" **Leopardo dos Olhos de Fogo – Escritos dobre a religião dos orixás VI /** Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). São Paulo: Ateliê Editorial, 1998, 119-144.

_____. **Os dois reis do Danxome: varíola e monarquia na África Ocidental (1560-1800.** São Paulo: FAPESP, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **El totemismo en la actualidad.** México: Fondo de Cultura Económica, 1971, 157 p (Breviarios 185).

_____. **Antropología Estructural.** Buenos Aires: 1977, 371p.

_____. **Mitológicas. Lo crudo y lo cocido.** México: Fondo de Cultura Económica, 1966, 395 p.

_____. **Les structures élémentaires de la parenté.** Paris: Mouton, 1967 [1949].

_____. "A família" Martins Fontes, 1982, pp. 355-380. Sharry L. **Homem, cultura e Sociedade.** São Paulo:

LEWIS, I. M. **Ecstatic Religion. A study of shamanism and spirit possession.** London-New York: Routledge, 1989 (srcinal de 1971).

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais** Salvador: UFBa, Pós-Graduação em Ciências Humanas, 1977, 208p.

_____. A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais. 2ª ed. Salvador: Corrupio, 2003, 216 p.

_____. a- "Etnocenologia –e etnoculinária- do Acarajé" **III Colóquio Internacional de Etnocenologia.** Salvador: Universidade Federal da Bahia, Setembro de 1997 , 26 p? (Folder inédito).

_____. b- "As dietas africanas no sistema alimentar brasileiro" **Mesa Redonda sobre Culturas Africanas do Projeto Rota do Escravo da UNESCO.** Santiago de Cuba: Julho de 1997, 13 páginas (folheto inédito).

LOPES, Edmundo Correia "Os trabalhos de Costa Peixoto e a língua Evoe no Brasil" **Obra Nova de Língua Geral de Mina /** Antônio da Costa Peixoto. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1944 [1741], pp. 41-66.

LUMARQUE, Nicole. "La religión vodú y una experiencia danzaria: Doréus" **Anales del Caribe /** Centro de Estudios del Caribe. La Habana: Casa de las Américas 1995, n^{os} 14 -15, pp. 247-251.

MACHADO, Maria Helena "Em torno da Autonomia Escrava: Uma Nova Direção Para a História Social da escravidão" **Revista Brasileira de História** v. 8, n^{o}.16. São Paulo: mar-ago 88, pp. 144-145.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil.** Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional, 1988, 296p.

MARCELIN, Louis Herns L´**invention de la Famille Afroaméricaine: Famille, Parenté et Domesticité parmi les Noirs du Recôncavo da Bahia, Brésil.** Rio de Janeiro, PPGAS, Museu Nacional UFRJ, 1996, 382 p. (Tese de Doutorado).

MATORY, Lorand. **Sex and the Empire That Is no More: Gender and the Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion.** Minneapolis, University of Minnesota Press , 1994, 295 p.

_____. "The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorùbá Nation" **Comparative Studies in Society and History** vol. 41, nr. 1. January 1999. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp.72-103.

_____. "A Nação Transatlântica". Recife: Instituto de Tropicologia do Instituto Joaquim Nabuco, 21/08/1997 (b), 49 p (Inédito).

_____. "Chapter Three: French Colonialism and the Modern Empire of the Snake God" USA, University of Harvard, 02/08/1997 (a), pp. 135-210 (Inédito).

_____. "Jeje: repensando nações e transnacionalismo" **Mana** 5 (1):57-80. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1999.

MAUPOIL, Bernard **La Géomancie à l'Ancienne Côte des Esclaves** Paris, Institut d'Ethnologie, 1988, 700 p (Travaux et Recherches de l'Institut d'Ethnologie XLII).

MAUSS, Marcel. "Essai sur le Don. Forme et raison de l´échange dans les sociétés archaïques" **Sociologie et Anthropologie** Paris, Presses Universitaires de France, 1985, pp. 143-279.

_____. "Les Techniques du Corps" **Journal de Psychologie**, 1935, pp. 271-293.

_____. **Manuel d´ethnographie** Paris, Payot, 1967, 259 p.

MELATTI, Julio César **Ritos de uma tribo Timbira.** São Paulo, Ática, 1978, 364 p (Ensaios, 53).

MELLO, Luis Gonzaga de. **Antropologia Cultural. Iniciação, teoria e temas**. Petrópolis, Vozes, 1983, pp. 316-317.

MERCIER, Paul "Notes sur le peuple Yoruba au Dahomey-Togo", **Études Dahoméennes.** n.4. Porto Novo, IFAN, 1950.

MERLO, Christian & Pierre Vidaud "Dangbé et le peuplement Ouéda" *in* **Peuples du Golfe du Benin. Adja-Ewé.** Colloque de Cotonou. Paris: Karthala, 1984, pp. 268-304.

MÉTRAUX, Alfred. **Le vaudou haïtien.** Paris, Gallimard, 1995, 357 p (Tel). Original de 1958.

MOLINER CASTAÑEDA, Israel. "Los cultos ofiolátricos en Matanzas". **Del Caribe,** La Habana, Casa de Las Américas,1990, No. 18, 95p.

MOTT, Luís. **Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos (1813).** Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1982.

_____. **Rosa Egipcíaca. Uma santa Africana no Brasil.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

_____. "Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro" **escravidão, homossexualidade e demonologia.** São Paulo: Ícone Editora, 1988.

MOTT, Luís e Marcelo Cerqueira. **Candomblés da Bahia. Catálogo de 500 casas de culto afrobrasileiro de Salvador.** Salvador: CBAA, 1998, 185p.

MOTTA, Roberto. "La transe, la nomination et la reconnaissance dans le Xangô de Recife" **Archives de Sciences Sociales des Religions**. Paris: 1992, 79 (juillet-septembre) pp. 47-52.

_____. "Sacrifício, mesa, festa e transe na religião afro-brasileira" **Horizontes Antropológicos.** Porto Alegre: PPGAS, ano 1, nº. 3, 1995, pp.31-38.

_____. **Meat and Feast: the Xangô Religion of Recife, Brazil.** Columbia University; Ann Arbor: UMI dissertation service, 1988.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.) **Candomblé: religião do corpo e da alma**. Rio de Janeiro, Pallas, 2000, 225p.

_____. **Olóòrìsà. Escritos sobre a religião dos orixás.** São Paulo: Agora, 1981.

_____. **As senhoras do pássaro da noite. Escritos sobre a religião dos orixás V.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Axis Mundi, 1994.

_____. **Meu sinal está no seu corpo.** São Paulo: EDICON/EDUSP, 1989, 269 p.

NASCIMENTO, Luís Cláudio Dias. "Capítulo I" **Folder inédito de dissertação de mestrado inconclusa.** Cachoeira: 2000, pp. 1-25.

_____. **Candomblé e Irmandade da Boa Morte.** Cachoeira: Fundação Maria América da Cruz, 1999, 32 p.

NICOLAU PARÉS, Luis. **The Phenomenology of Spirit Possession in the Tambor de Mina (An ethnographic and audio-visual study).** London: SOAS, 1997, 252p. (PhD Thesis).

_____. "The Jeje in the Tambor de Mina of Maranhão and in the Candomblé of Bahia" **Colloquium: "Rethinking the African Diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil".** Atlanta: Emory University, April 17-18, 1998, 18 p (inédito).

_____. "O triângulo das Tobosi, uma figura ritual no Benim, Maranhão e Bahia" **Afro-Ásia** CEAO/FFCH. Salvador: Bahia, nºs. 25-26, pp.177-213.

_____. **Do lado do Jeje: História e Ritual do Vodun na Bahia.** Salvador: 2003, 389 p. (inédito).

NIZZA DA SILVA, M. B. **Sistema de casamento no Brasil Colonial.** São Paulo: EDUSP, 1984.

OLINTO, Antonio. **A casa da água** / Antonio Olinto 5ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, 369 p.

OLIVEIRA, Jorge Itaci de. **Orixás e Voduns nos Terreiros de Mina.** São Luís: Secretaria de Cultura do Estado, 1989.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. **O liberto: o seu mundo e os outros (Salvador, 1790-1890).** Salvador: Corrupio, 1988.

_____. **Retrouver une identité. Jeux sociaux des Africains de Bahia (vers 1750 – vers 1890).** Université de Paris-Sorbonne: 1992, 2 vols; v.1: 210 p; v.2. pp 211-446.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. "Viver e morrer no meio dos seus. Nações e Comunidades Africanas no século XIX". **Revista da** USP n. 28, Universidade de São Paulo: Dez.95/fev. 96, Dossiê Povo Negro- 300 anos, p. 184.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. "Problemas e Hipóteses Relativos à Fricção Interétnica" **Sociologia do Brasil Indígena.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976 [1967].

OLIVEIRA LEITE, Gildeci de. **A representação dos Orixás e da Ancestralidade em *Dona Flor e seus dois Maridos.*** Salvador: UFBa, Programa de Pós-Graduação em Letras e Lingüística, 2003, 129 p (Dissertação de Mestrado).

ORTIZ FERNÁNDEZ, Fernando. "El fenómeno social de la transculturación y su importancia en Cuba". **Revista Bimestre Cubana.** La Habana, jul-dic. 1940, vol. XLVI, pp. 273-278.

_____. **Los instrumentos de la Música Folklórica de Cuba.** La Habana: Ministerio de Educación (MINED), 1952-65, 5 volúmenes.

_____. **Los cabildos y la fiesta afrocubana del Día de Reyes.** La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1992, 78 p (Fernando Ortiz).

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e Sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999, 229 p.

OXOSSI, Stella de, e Cleo Martins de Oyá. "Ajèje, a vigília do caçador" **Jornal do Brasil** nº ? de 19 de agosto de 2001, p? Rio de Janeiro.

PEDRO, Joana Maria, e Miriam Pillar Grossi (orgs.). "Apresentação" **Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade.** Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998, 320 p.

PEEL, J.D.Y. "Making History: the past in the Ijesha Present" **Man** . n r 19, 1984, pp. 111-132.

PEIXOTO, Antônio da Costa. **Obra Nova de Língua Geral de Mina.** Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1944 [1741], 69 p.

PEREIRA, Manuel Nunes. **A Casa das Minas; Contribuição ao Estudo das Sobrevivências do Culto dos Voduns, do Panteão Daomeano, no Estado do Maranhão, Brasil.** 2ª ed. rev.e aum. Petrópolis: Vozes, 1979, 245p + anexos (srcinal de 1947).

PESSOA DE CASTRO, Yeda. "Língua e Nação de Candomblé" **África: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP.** São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1981, pp 57-78.

_____. **Falares Africanos na Bahia. Um vocabulário Afro-Brasileiro.** Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras-Topbooks, 2001, 366p.

_____. **A língua Mina-Jeje no Brasil. Um falar africano em Ouro Preto do século XVIII.** Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro; Secretaria de Estado da Cultura, 2002, 236p.

PIERUCCI, Antônio Flávio e Reginaldo Prandi. **A Realidade Social das Religiões no Brasil: Religião, Sociologia e Política**. . São Paulo: Curso de Pós-Graduação em Sociologia; Dep. de Sociologia da FFLCH-USP/ Editora Hucitec1996, 293p.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova.** São Paulo: Hucitec/ EDUSP, 1991 (Ciências Sociais, 29).

_____. **Herdeiras do Axé. Sociologia das religiões afrobrasileiras**. São Paulo: Curso de Pós-Graduação em Sociologia. Dep. Sociologia da FFLCH/USP. 1996, 199 p.

_____. "O candomblé e o tempo. Concepções de tempo, saber e autoridade da África

Revista Brasileira de Ciências Sociais – RBCS. Disponível em

pela religião afro-brasileira. Publicação número 47 outubro de 2001) em http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi

_____. **Exu: de Mensageiro a Diabo. Disponível em** http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/exu-dia.rtf

_____. "Na pegada dos voduns" **in Afro-Ásia.** Salvador: nº. 19/20, 1997, pp. 109-133.

_____. "Conceitos de vida e de morte no ritual do Axexê: Tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé" **Faraimará-o caçador traz alegria /** Cléo Martins e Raul Lody (orgs.). Rio de Janeiro: Pallas, 2000, págs 174-184.

PRICE, Richard. **First Time: the historical vision of na afro-american people.** Baltimore: John Hopkins University, 1983, 189 p.

QUENUM, Maximilien. **Au Pays des Fon. Us et coutumes du Dahomey.** Paris: Maisonneuve et Larose, 1938.

QUERINO, Manuel. **Costumes Africanos no Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização, 1938.

_____. **A raça Africana e seus costumes.** Salvador: Progresso Editora, 1955.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. **Structure et Fonction dans la société primitive.** Paris: Les Editions de Minuit, 1968, 316 p (Points).

RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro.** Vol. 1. 2ª. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, 434 p (Brasiliana, 188).

_____."Introdução" **A Casa das Minas /**Nunes Pereira , 2ª. ed. Petrópolis: Vozes 1979, pp. 11-18.

REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA. **Diccionario de la lengua española.** Madrid: Espasa-Calpe1986, 20ª. Ed. 2 tomos.

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. **Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX.** Salvador: UFBA, Mestrado em História, 1998, 130 p (inédito).

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. 3ª reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, 397 p.

_____. "Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundú do Pasto de Cachoeira, 1785" *in* **Revista Brasileira de História**. vol. 8, nº. 16, 1998, pp 57-81.

REIS, João José e Eduardo Silva. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989, 151 p.

_____. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês, 1935.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

RIVERS, W.H.R. "O sistema classificatório de formas de organização social" **Antropologia de Rivers/** Roberto Cardoso de Oliveira (org.). Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1992, pp. 123-149.

ROCHER, Guy. **Introduction à la sociologie générale. 2. L´organisation sociale.** Montréal: Editions HMH, 258 p (Points Essais).

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1977.

_____. **O Animismo Fetichista dos Negros da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977 (1935).

ROUGET, Gilbert. **La musique et la transe**. 2è edition revue et augmentée. Paris: Gallimard, 1990, 621 p (Tel, 170).

_____. "Brûler, casser, détruire, se réjouir. Contribution à l´étude du vocabulaire des funérailles chez les Goun (Benin)" **Le deuil et ses rites III** organizado por Danouta Liberski. Paris: Ecole Pratique des Hautes Études/CNRS, 1994, pp.10-42 (Systèmes de Pensée em Afrique Noire, 13).

SALADIN D´ANGLURE, Bernard et Françoise Morin. "Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo d´Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien" **Anthropologie et Sociétés,** vol. 22, nº 2, 1998:49- 74.

SANTOS, Juana Elbein. **Os nagô e a Morte. Padê, Asèsè e o culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1976, 240 p.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia.** Salvador: Sarah Letras, 1995, 162 p. Versão definitiva da dissertação de mestrado intitulada **O dono da terra. A presença do caboclo nos candomblés baianos.** São Paulo: USP, 1992, 178 p. As referências são da dissertação.

SANTOS, Maria Rosário de Carvalho. **Boboromina. Terreiros de São Luís. Uma interpretação sócio-cultural.** São Luís: SECMA/SIOGE, 1989, 176 p.

SASTRE, Robert. "Les vodû dans la vie culturelle, sociale et politique du Sud-Dahomey"*in* **Les Religions Africaines comme Source de Valeurs de Civilisation.** Cotonou: 1970, pp.339-352.

SCHNEIDER, David. **A Critique of the study of kinship.** Michigan: Ann Arbor: UP., 1984.

_____. "The relationship between the Facts of Sexual Reproduction and the Cultural Constitution of Kinship" **A critique of the Study of Kinship.** Michigan: UP, Ann Arbor, 1984, pp. 93-201.

_____. **Symbolic Anthropology; a reader in the study of symbols and meanings**. New York: Columbia University Press, 1977, 523p.

SCHOTT-BILLMAN, France. **Corps et possession. Le vécu corporel des possédés face à la rationalité occidentale.** Paris: Bordas, 1977, 223p.

_____. **Possession, danse et thérapie.** Paris: Sand, 1985, 178p.

SCHWARTZ, S. **Sugar plantation in the formation of Brazilian society, Bahia 1550-1835.** Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

SEGUROLA, R.P.B. **Dictionnaire Fon-Français**. Cotonou: 1988, V.I: 317p; V.II pp 319-644.

SEYFERTH, Giralda. **Construindo a Nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização**. Rio de Janeiro: 1995 (Mimeo).

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole** Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, 325p.

_____. **O Candomblé na Cidade: tradição e renovação.** São Paulo: USP, FFLCH, 1992, 361p (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social).

SILVEIRA, Renato da. **Iyá Nassô Oká, Babá Axipá e Bamboxê Obitikô. Uma narrativa sobre a fundação do Candomblé da Barroquinha, o mais antigo terreiro baiano de ketu.** Salvador: Bahia, 199-? 117p (Mimeo).

SILVERSTEIN, Leni, M. "Mãe de todo mundo: Modos de sobrevivência nas comunidades de candomblés da Bahia" **Religião e Sociedade.** Rio de Janeiro, 4: 143-169, 1979.

SIMMEL, Georg. "Comment les formes sociales se maintiennent" **L´Année Sociologique** 1. Paris?: 1896-1897, p. 72.

SKIDMORE, T. E. "Bi-racial USA vs. multi-racial Brazil: is the contrast still valid?" **in Journal of Latina American Studies**. (25)2, 1993, pp.373-386.

SLENES, Robert W. **Na senzala uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira S.A. 1999.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da Cor**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, 303p.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice**. Algunas consideraciones sobre muestras orales de remanentes ewé-fon en Cuba. Muestra léxica y cantos rituales.** La Habana: Universidad de La Habana, Facultad de Artes y Letras, 1992, 107 p + anexos (Trabajo de diploma inédito).

_____. **"Temps, mémoire, narrative et ethnographie dans *Le Retour des Ancêtres*, de Nathan Wachtel et *First Fruits*, de Richard Price".** Trabalho de PPGAS/MN/UFRJ, 1997, 17 p.

_____. **Los ewé-fon en Cuba**. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 1998, 129 p.

_____. Minas-Jêje em São Luís do Maranhão, Brasil: contribuição ao estudo de uma tradição daomeana. Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional, 1999, 107 p + bibliografia e anexos (Dissertação de mestrado inédita).

SCHWARTZ, S. **Sugar plantation in the formation of Brazilian society, Bahia 1550-1835.** Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

TAMBIAH, Stanley J. **Buddhism and the spirit cults in North-East Thailand**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, xi, 388p (Cambridge Studies in Social Anthropology).

_____. "A Performative Approach to Ritual" *in* **Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology.** London: Proceedings of the British Academy, 1979, 65:113-169.

_____. **Magic, Science and the Scope of Rationality.** Cambridge: Cambridge University Press 2nd Edition, 1991.

THOMAS, Louis-Vincent. **La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique Noire.** Paris: Payot, 1982, 272p.

_____. **Antropología de la Muerte**. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

_____. **Rites de mort. Pour la paix des vivants.** Paris: Fayard, 1985, 294p.

THOMAS, Louis Vincent & René Luneau. **La mort dans la vie africaine.** Paris: Karthala, 1972.

TIDJANI, A. Serpos "Notes sur le mariage au Dahomey" **Etudes dahoméennes.** IFAN, 1951, pp. 27-107.

TOKAREV, Serguei Aleksandrovich. **Historia de las Religiones.** La Habana: Ciencias Sociales, 1975, 593p (Sociología).

TONKIN, Elizabeth. **Narrating our Pasts.** Cambridge? Cambridge University Press? 1992.

TORRE, Inés de la. **Le vodu en Afrique de l´Ouest. Rites et traditions. Le cas des sociétés Guen-Mina (sud Togo).** Paris: L´Harmattan, 1991, 175p.

TRINDADE, Liana Salvia. **Exú: símbolo e função.** São Paulo: USP, 1978, 147p. (Tese de doutorado em Ciências Sociais, FFLCH, da Universidade de São Paulo).

TRINDADE-SERRA, Ordep. **Dois estudos afro-brasileiros** Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1988, 63 p.

_____. **Águas do Rei.** Rio de Janeiro Petrópolis: Vozes, 1995, 366 p (Koinonia).

TURNER, Lorenzo D. "Some contacts of Brazilian Ex-Slaves with Nigeria, West Africa." **Journal of Negro History**, n. 27, 1942, pp. 55-67.

TURNER, Victor W. **The Ritual Process. Structure and anti-structure.** Chicago: Aldine, (1969), 213p (The Lewis Henry Morgan Lectures/1966).

_____. **The Forest of Symbols.** Ithaca: Cornell University Press, 1967.

_____. **Schism and Continuity in an African Society.** Manchester: Manchester University Press, 1964.

_____. **Les tambours d´ affliction; analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie.** Paris: Gallimard, 1972.

_____. **Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society.** Cornell - Ithaca and London: Cornell University Press, 1974, 309 p.

_____. "Symbolic Studies" **Annual Review of Anthropology.** 1975, 4: 145-161.

_____. "Symbols in African Ritual" **Symbolic Anthropology; a reader in the Study of Symbols and Meanings/** J.L. Dolgin, D. F. Kemnitzer and David Schneider (orgs.). New York: Columbia University Press, 1977, pp. 183-194.

UNESCO. **Culturas africanas;** documentos da Reunião de Peritos sobre "As Sobrevivências da Tradições Religiosas Africanas nas Caraíbas e na América Latina", São Luís, 24-29 de junho de 1985. Paris, 1986.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro.** 3ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, XXIV, 1977, 120 p. (Brasiliana, 280).

VELHO, Yvonne Maggie Alves. **Guerra de Orixá. Um estudo de ritual e conflito.** 2 ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977, 171 p.

VERGER, Pierre. **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.** Dakar: IFAN, 1952 (1957?), pp. 19-21. N° 51, 609 p (Mémoires de l´IFAN).

_____. **Flux et Reflux de la Traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos.** Paris: Mouton, 1962, 720 p.

_____. "Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba" *in* **La notion de personne en Afrique Noire.** Paris: CNRS, 19-? pp.61-71.

_____. **Orixás: Deuses iorubás na Africa e no Novo Mundo.** Salvador: Corrupio, 1992, 345 p?

_____. "Le culte des Vodun d´Abomey aurait-il été apporté à Saint-Louis de Maranhon par la mère du roi Ghézo?" *in* **Études dahoméennes**. Dakar: IFAN, 1952, pp.19-21.

_____. "Uma rainha africana mãe-de-santo em São Luís" **Revista USP**. São Paulo: nº. 6 junho/julho/agosto 1990, pp. 151-158.

VERNANT, Jean Pierre **Mito e Religião na Grécia Antiga.** Campinas: Papirus, 1992.

VIANNA, F.J.O. **Evolução do povo brasileiro.** São Paulo: ed. São Paulo, 1981.

VOGEL, Arno. **A galinha-d´angola: iniciação e identidade na cultura afrobrasileira/** Arno Vogel, Marco Antônio da Silva Mello, José Flávio Pessoa de Barros. Rio de Janeiro, Pallas: FLACSO; Niterói, EDUFF, 1993, 228 p.

WACHTEL, Nathan. **Le retour des Ancêtres: Les Indiens Urus de Bolivie XX-XVI ème** siècle. Essai d´Histoire Régressive. Paris: Gallimard, 1990, 689 p.

WIMBERLY, Layette. **The Afro-Brazilian Church and the Bahian Liberto: The Revival of Traditional Religious Practices in Nineteenth Century Cachoeira.** San Francisco: 108th Annual Meeting, American Historical Association, january 1994, 76 p (Inédito).

_____. "The Expansion of Afro-Bahian Religious Practices in Nineteenth-Century Cachoeira". **Afro-brazilian Culture and Politics: Bahia, 1790´s to 1990´s.** Edited by Hendrik Kraay. Armonk, New York - London, England: M. E. Sharpe, 199-?, pp. 74-89.

WOORTMANN, Klaas. A. A.W. "Cosmologia e geomancia: um estudo da cultura Yorubá-Nagô" **Anuário Antropológico** nº. 77. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973, pp. 11-84.

_____. "Casa e família operário", **Anuário Antropológico,** vol. 80. Rio de Janeiro:Tempo Brasileiro, 1982.

_____. **A Família das Mulheres.** Rio de Janeiro- Brasília: Tempo Brasileiro, 1987, 316 p (Biblioteca Tempo Universitário, 82).

YAI, Olabiyi Babalola. **Lucumí, yoruba, nago.** Conferencia en el evento "Expolingua". La Habana, Instituto Superior de Arte, 1995 (inédito).

ZIEGLER, Jean. **Les vivants et la mort. Essai de Sociologie.** Paris: Editions du Seuil, 1975, 315 p.

_____. "Le Tambor de Choro" **Les vivants et la mort. Essai de sociologie**. Paris: Éditions du Seuil, 1975, pp. 21-35.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso Afro-Brasileiro.** São Paulo: Nacional, 1977 (Brasiliana, 280).

ZINZINDOHOUÉ, Barthélémy. "Traditional Religion in Africa: the Vodun Phenomenon in Benin". Artigo obtido em http://www.ibiblio.org/obl/africa/zinzindohoue.htm. Sem data, sem editora, 12 p.

página: