

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social

Ọmọ Mímó, o filho do amor

Um estudo sobre os filhos de *Lóògùn Èdẹ*

Requisito parcial à obtenção
do título de doutora.

Autora:
Mariana de Lima e Silva

Orientadora:
Lia Zanotta Machado
Co-orientadora:
Kelly Cristiane da Silva

Brasília
2012

Mariana de Lima e Silva

Ọmọ mínmó, o filho do amor

Um estudo sobre os filhos de Lóògùn Èdẹ

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, em cumprimento às exigências para obtenção do título de doutora em Antropologia Social.

Banca Examinadora:

Presidenta: Profa. Dra. Lia Zanotta Machado

(Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia)

Examinadora: Profa. Dra. Christine de Alencar Chaves

(Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia)

Examinador: Prof. Dr. Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

(Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia)

Examinador: Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento

(Universidade de Brasília, Departamento de Filosofia)

Examinador: Prof. Dr. José Bizerril Neto

(Centro Universitário de Brasília, Faculdade de Ciências da Educação e Saúde)

Suplente: Profa. Dra. Carla Costa Teixeira

(Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia)

Brasília, 2013

*A Lógùn Èdẹ,
Oluwa o!*

*As coisas não querem mais ser vistas por pessoas razoáveis:
Elas desejam ser olhadas de azul*

(Manoel de Barros)

*Amar é um elo
entre o azul
e o amarelo*

(Paulo Leminski)

Agradeço

Ao meu pai Onairam Mariano (in memoriam) e a meu pai Logun, sem esses dois pais eu nada seria. À minha mãe Stella Regina que me fez de água e ainda faz (minha mãe foi tudo neste itinerário!). Stella Regina foi também patrocinadora da pesquisa e escrita da tese em todos os momentos em que os recursos provindos de demais instituições patrocinadoras foram insuficientes. Aos meus avós Teresinha e Mario Mariano (in memoriam), Vitália e João Batista.

Às educadoras e aos educadores, queridos professores do Departamento de Antropologia da UnB, que participaram da minha formação e que me abriram as portas para me tornar antropóloga. Aos antropólogos com quem faço interlocução, especialmente aqueles a quem devo pelo repertório de todas as reflexões e pesquisas já feitas sobre candomblé e que me abriram caminhos para que eu pudesse fazer minhas considerações e diálogo.

Agradeço com carinho muito especial à Lia Zanotta Machado, querida orientadora desde os tempos de Pibic e que participou intensamente na minha formação sendo um constante estímulo intelectual e pessoal. Sem sua ajuda de orientação a tese nunca teria chegado ao final. Tenho ainda muito a aprender com você e reconheço muito mais do que caberia nestas poucas linhas de agradecimentos.

Agradeço a José Flávio Pessoa de Barros (in memoriam) que me ofereceu sua co-orientação e também sua casa de santo como espaço de aprendizado. Agradeço também a sua esposa Lucinha Pessoa de Barros pela acolhida em sua família de santo.

Reconhecimento do investimento de trabalho de orientação de Kelly Cristiane da Silva.

A Rosa Cordeiro que sempre foi uma grande amiga e não poupou esforços em favor desta pesquisa. Saio do DAN sentindo saudades e orgulho por ter tido a oportunidade de trabalhar com ela durante estes 12 anos de formação. À Adriana Sacramento pela amizade, por ser essa mulher linda.

Aos colegas de pós graduação e à katakumba (sala onde os alunos de pós-graduação se reúnem para estudar e que, infelizmente, está hoje com os dias contados). A Hugo Loss, Thiago Coelho, Potyguara Alencar, Paique Duques, Raoni Rosa, Rafael Almeida, Bernardo Almeida, Márcio Adriano, Luís Guilherme, Mariana Souza, Elena Nava, Rodrigo Rocha e Wanessa Sousa pelo carinho e por suas amizades. Wanessa, muito obrigada por me trazer Pae João de Angola.

À Biblioteca Central da UnB (e seu acervo insuficiente). Às Bibliotecas da UFRJ e da UFBA. Ao Restaurante Universitário da UnB (que só funciona uma parte de cada semestre letivo).

Agradecimentos especiais ao CNPq pelo financiamento do doutorado.

Agradecimentos especiais ao DPP pelo financiamento de parte da pesquisa de campo.

Agradeço sobretudo a cada um dos Omo Loguns que me receberam e compartilharam comigo suas vidas, seus medos, suas lágrimas, seus amores e sua fé. Desenvolvi por cada um de vocês um profundo sentimento de admiração e reconhecimento. Em especial, agradeço ao meu querido irmãozinho Kassius Bruno e ao axogun André de Logun. Simplesmente, este é um orixá perfeito. Oluwa o!

Ao Pedro Mariano pelo apoio emocional e psicológico (além de logístico dos últimos meses de sobrevivência na selva do real). Ao André Mariano pelo carinho e pela paciência. Ao Luiz Otávio pelo carinho e pelo interesse em antropologia. Dindinha, Iron Mariano, Zalita, Iara R. Mariano e Márcio Melo pelo apoio constante. Ao professor e padrasto querido Franklin Costa Silva.

A Uã Flor do Nascimento que me trouxe um Exu mais verdadeiro e um Oxalá mais complicado. Pelas consultorias, pelas bagagens teórica e de vida de santo que me auxiliaram ao longo de todos estes anos.

Felipe Areda por todo o estímulo intelectual e afetivo, por seu feminismo autêntico e por sua perspectiva crítica. Sobretudo - e por meio de seu próprio filho - Oyá deu o recado de que esta pesquisa deveria ser feita e sem sua determinação eu certamente não teria levado a cabo uma empreitada que por vezes me demandou tanto. Oyá Mesan Orun. Eparrei, Oyá!

RESUMO

O presente estudo buscou privilegiar uma análise biográfica das experiências de membros de uma categoria particular de praticantes do candomblé, quais sejam, as filhas e filhos do *òrìṣà Lóògùn Eḍe*. O propósito dessa investigação é o de elucidar as formas dos vínculos que elas e eles estabelecem com a divindade. A relação da pessoa com o *òrìṣà* não me parece ser uma experiência isolável do conjunto da vida da adepta (ou adepto), mas uma constante integração entre ambos que permite, por vezes, a confusão entre os seus limites.

Para estudar essa relação, propus aos meus interlocutores que desenvolvêssemos uma apreciação retrospectiva sob a perspectiva da vida de santo e da culminação no sacerdócio – meus interlocutores são mães e pais de santo. Procurei assim encontrar subsídios para uma teorização mais adequada do relacionamento entre a pessoa e sua divindade e que fizesse justiça às diversas dimensões que o *òrìṣà* assume no cotidiano de seus filhos.

Há aí a noção primordial, no meu entendimento, de que o *òrìṣà é*; ou seja, de que ele existe em si, não somente como um arquétipo ou um repertório de imagens para o povo de santo com os quais se identifica, mas que a adepta a ele se relaciona como uma alteridade com agência e com a qual se comunica.

As interpretações e acionamentos dos adeptos admitem sempre variabilidade pois são acionados pelas experiências subjetivas. Nos processos de identificação e relacionamento, os adeptos conflituam, negociam e reinterpretam. A variabilidade dos acionamentos dos adeptos em relação aos *òrìṣà*, depende não apenas da variabilidade das experiências subjetivas mas das características estruturais do repertório cosmológico dos *òrìṣà* que admite plasticidade e inconsistência.

Dadas as intensas articulações entre a vida cotidiana e a vida religiosa, as negociações com os *òrìṣà* produzem-se também como um “cuidado de si”.

Palavras-chave: *Antropologia da Religião; Religiões Afro-Brasileiras; Noção de Pessoa*

ABSTRACT

This study regards a biographical analysis over the experiences of followers of Candomblé, which understand themselves as "daughters and sons" of the *òrìṣà Lóògùn Èdẹ*. The purpose of this investigation is to elucidate the ways of bonding they come to establish with the deity. The relationship between the person and the *òrìṣà* does not seem to be a seclusive experience, but rather a constant dialogue between both of them, occasionally overlapping their limits.

In order to study this connection, I have suggested to my interviewees the development of a retrospective appreciation of their life stories through the perspective of a follower and the conceptions about *òrìṣà*. I have searched to find appropriated subsidies aiming a better approach for theorization about the relationship between the person and one's deity, which could do justice to the several dimensions that the *òrìṣà* takes in his followers' everyday lives.

The preeminent notion in such context is that *òrìṣà* is a being, it exists in itself, not only as an archetype or a repertoire of images with whom the practioners identify themselves. For the adherents there is also the notion of establishing relationship and communication with *òrìṣà* as a being, as someone else.

The interpretations and correlated actions of supporters admit always variability and overlapping because they are activated by subjective experiences. In the processes of identification and relationship, adherents are sometimes at odds, negotiating and reinterpreting.

The variability of the drives of the adherents in relation to *òrìṣà*, depends not only on the variability of subjective experiences but of the structural characteristics of the repertoire of cosmological *òrìṣà* which can be regarded as inconsistent. Given the strict links between daily and religious lives, the bargains with the *òrìṣà* produce an double-bind action and signify.

Keywords: *Anthropology of Religion; Afro-Brazilian Religions; Personhood*

A Luciana Oliveira filha de Oxum que me entregou a Oxóssi. A Erinlé que me acolheu, a seu filho, Odé Kamboasi que me iniciou. A Lonan que eu amo sempre. À família toda do Ile Ode Àse Opo Inle. Aos Ibeji e a Luciene Oliveira pela amizade.

Ao babalorixá e querido pai pequeno André de Inlé, agradeço cada um dos cuidados. À mãe Celinha de Oxum Ypondá.

Silvie Eidam querida amiga e artista sensível que fez ofás e abebés para esta tese com muito carinho. Obrigada minha Ypondá linda!

A Aia Hipácia (Vânia) amiga querida e Meryver (Thiago) por seus apoios, ouvidos, conversas e sugestões. A Antônio Marques pela leitura cuidadosa e por todas as críticas e apoios.

A Gleides Formiga, Cristiane Fulgêncio e Priscila Normando pela amizade e pelos feminismos. A José Renato Baptista pelo carinho, pela disposição, pela presença, pelo ebó, enfim, kaô kabiesi o!

Cybelle Martins de Lara Cardozo descobriu-se filha de Oxum no meu caminho desta tese. Ela foi amiga, transcritora, revisora e conselheira.

Demétrio Toledo foi quem me trouxe um gentil presente facilitador da tese, o dicionário de Yorubá. Rodrigo A. Magalhães me trouxe também de presente um dos livros de Arthur Ramos que usei aqui; fez também muitas críticas e sugestões pertinentes que me ajudaram a finalizar o texto.

A meu tio Miguel Archanjo e mãe Ely Archanjo porque vocês são minha família querida no Rio de Janeiro.

À ajoyê Nicéa M. Santos, egbonmi Nidinha, egbonmi Lucas e Iraildes de Xangô pelo carinho e pela rede familiar quando gentilmente me hospedaram em suas casas em São Gonçalo. A egbonmi Jane de Oxum pelo cuidado e aplicação de agulhinhas terapêuticas. Ao Ilê Asipa. Ao Ilê Àse Opo Afonja – Ilê Osun, Valparaíso, GO. À ialorixá Osun Lade. À Oyá Pemi. À Laurinha de Omolu por administrar sozinha coisas demais. Ao Ilê Àse Opo Afonja – Coelho da Rocha, RJ. À ialorixá Regina de Yemanjá. Ao pai Hilton de Oyá, pai Fomotinho e ao Egbé Onigbadamu. Também à Odé Nirê, Joana D'Arc, por compartilhar uma história tão intensa. A Alan Oliveira, primo de santo de Omolu. À ekeji Georgina, ao Obá Tobiobá, mãe Preta e Odési. Ao Odési agradeço pelo tempo, pela atenção e pela gentileza, por compartilhar coisas tão significativas comigo. Ao babalorixá Zezito de Oxum e ao ogan Sérgio. A Erinlé e Ypondá. Ao babalorixá Alan Baloni. A Waldemir Rosa pela bibliografia sugerida e pela dissertação que gentilmente me trouxe do Rio ainda no começo desta pesquisa. A Rasheed Adetunji Dosunmu e à Embaixada da Nigéria. A Olavo Souza Pinto Filho, Ogun Segun, pela amizade. Ao babalorixá Tom Avanza e cada uma das várias contribuições que ofereceu a esta pesquisa. A Nei Lopes por suas contribuições.

À neuropediatra e amiga Vânia de A. Pereira.

A Gabriel Moura Peters pela ajuda com o resumo. A Bárbara Rodrigues pela gentil tradução do primeiro abstract e a Lia e Benício pela ajuda substancial na tradução do último. A Hilan Bensusan que me ajudou em uma das reestruturações deste texto. À bióloga Denise Paiva pelas consultas sobre os sexos dos gomos dos obis e os sexos dos anjos.

A Flávio Mathne pela gentileza de abrir o Multiuso Cópias em mais um feriado de carnaval. Sem este apoio, não teríamos esta versão impressa.

A Egbedelê e Ronilda Iyakemi Ribeiro pelas sugestões e ajudas com relação ao vocabulário yorubano.

A todos aqueles que se fizeram presentes em meu caminho e que ajudaram nesta pesquisa.

A cada um dos ancestrais que por suas histórias de vida possibilitaram que chegasse até mim parte de seu conhecimento.

Esta tese é parte do Manifesto Slow Science: Bear with us, while we think!

ÍNDICE

Notas sobre a língua yorubá.....	2
Introdução.....	3
Por que Lóògùn Ede?.....	16
Sobre o princípio que organiza a hierarquia e a escolha do recorte etário	18
Ainda sobre alguns outros aspectos metodológicos	23
O convívio na longa história	29
Dificuldades formais impostas às religiões africanas no Brasil	29
Síntese da hierarquia e distribuição de conhecimentos.....	46
Sobre os segredos e seus papéis	66
A noção de pessoa: articulações entre adepto, orí e òrìsà	70
Sobre a noção do que é orí.....	70
Sobre os òrìsà	83
Sobre a noção de pessoa: palco de personagens ou a articulação em ato	94
Lóògùn Ede	105
Entrando na vida de santo.....	111
Descobrimo Lóògùn Ede.....	116
O menino em mim.....	128
Uma colher de açúcar.....	158
Filha de peixe.....	190
No creo en brujos, pero.....	201
Pela dor ou pelo amor	220
Considerações Finais.....	248
Vocabulário	259
Lista de Entrevistados	265
Referências bibliográficas.....	269

NOTAS SOBRE A LÍNGUA YORUBÁ

As palavras grafadas no idioma yorubá devem ser lidas com as seguintes pronúncias:

- 1 – Acento agudo (´) é um tom acima, como na palavra *orí*;
- 2 – Acento grave (`) é um tom abaixo, como na palavra *odù*;
- 3 – A consoante *ṣ* com marca inferior tem som de *x* ou *ch*, em português, como na palavra *Òṣàlá*;
- 4 – As vogais *ẹ* e *o*, quando levam marcação inferior, tornam-se vogais abertas, como em *Ọ̀ṣun*, lê-se em português Óxum, senão são fechadas como em *Oṣogbo* e *ewé*;
- 5 – Quando as duas vogais, *e* e *o*, não levam marcação inferior o som é fechado como *Éṣù*, lê-se em português Exu;
- 6 – As palavras escritas com a junção das consoantes *gb* são lidas com o som predominante do *b* e uma sutil pausa como em *ẹgbẹ*.

O retorno do uso de *y* na grafia da palavra *yorubá* e derivados vem com a reinserção dessa letra no vocabulário oficial do português usado no Brasil. Sua substituição pelo *i* aconteceu ao longo do século passado, modificando os escritos anteriores que usavam regularmente o *y* ao escrever *yorubá*. Optei pelo retorno ao modo precedente por ser parte da nova convenção e também por concordar com a forma que os próprios yorubás escrevem seu nome.

A respeito da opção que faço pela grafia de *Lóògùn Èdẹ* (leia-se: Logun Edé, com a vogal *e* aberta), devo explicitar que a marcação yorubana sob as vogais em *Èdẹ* tem a intenção de esclarecer a distinta pronúncia dos nomes próprios *Èdẹ town* e *Lóògùn Èdẹ*, cuja pronúncia é aberta, da palavra completamente distinta em yorubá que é *edé* (onde o *e* é fechado como, em português, a palavra elefante). Em yorubá contemporâneo *edé* significa lagosta ou camarão, acepção inteiramente diferente do nome do *òrìṣà* tratado nesta tese.

Como principal fonte a respeito do uso da língua yorubá utilizei o *Dicionário Yorubá-Português* de José Beniste, 2011¹.

¹ Ver na referência completa: Beniste, 2011.

INTRODUÇÃO

Falar de um *oríxa* é falar de um universo mitológico que veio se delineando juntamente com a história do princípio do mundo. É voltar no tempo, tentando decifrar o mistério do indecifrável, aquilo que apesar de ser experienciado, vivido e sentido não pode ser traduzido em uma única forma, pois tendo todas as formas, nenhuma delas o revela. (Mãe Stella de Ôṣòṣì. Santos, 2006: 27)

Quando uma pessoa entra em relação com um *òrìṣà* em particular, algumas dimensões de seus esforços, zelos e cuidados ativos são postas em ação e tornam explícitas as interações entre ambos, pessoa e *òrìṣà*. Também nesse contexto, algumas características, especificidades do santo são utilizadas por si e pelos outros em uma comunidade de culto que modulam ou definem a relação pessoal da filha² com seu *òrìṣà*. Neste sentido, os diferentes *òrìṣà* são utilizados como se faz uso de sistemas classificatórios – tipos de personalidade, origens familiares e étnicos, estamentos sociais. Algo é revelado sobre a pessoa e sobre como se relacionar com ela através do conhecimento do seu santo. Porém, os *òrìṣà* não são somente elementos de um sistema de classificação de pessoas (e coisas). É certo que um *òrìṣà* é uma entidade de culto. Ou seja, a ele correspondem santuários, rituais, liturgias. A simples adição da dimensão de culto ao da classificação também não me parece suficiente. Há elementos na experiência subjetiva de uma pessoa com o seu *òrìṣà* – que são muitas vezes traduzidas em práticas, em hábitos de pensamento, em maneiras de agir – que são refratárias a muitos dos modelos explicativos baseados na classificação e no culto que os antropólogos fizeram uso nas décadas de 1970 e 1980. E eis o problema: como lidar com o fenômeno da relação de uma pessoa com seu *òrìṣà*, já que parece que esta relação ocupa todos os espaços da vida de uma pessoa que ingressa na vida de santo.

Aliás, pareceria-me mais produtivo, ao invés de classificações em sua acepção clássica, fazer como Gilles Deleuze³ sugere, uma distinção entre classificações e *classement*. A distinção terminológica em francês funciona melhor porque a fluidez que esse autor

² Procurarei usar o gênero feminino prioritariamente como inclusivo e extensivo ao masculino, e não o inverso, por acreditar ser um exercício importante na desnaturalização dessa arbitrariedade linguística. Procurei respeitar as citações, fazendo adequações entre chaves quando se fizer necessário à minha própria textualidade. A força do (mau) hábito talvez ainda me traia a despeito das revisões.

³ Ver: Deleuze, 1983 (*Cinéma Cours 42 du 24.05.83*).

pretende dar ao segundo não está no primeiro conceito de *classification*. *Classement*⁴ é, para ele, uma forma de estabelecer qualificações que não é fixa, mas sim flexível. No caso do candomblé, o que temos são classificações dos *òrìṣà* (e das pessoas) de fundo flexível. Ou seja, se de um lado é possível identificar limites aos contornos que as adeptas podem atribuir aos *òrìṣà*, por outro, admite-se frequentemente leituras diferentes das adeptas sobre seus *òrìṣà* pautadas em suas próprias experiências.

A partir de algumas literaturas sobre o candomblé⁵ produzidas a partir do final do século XIX até o presente, percebi que uma abordagem – que considero formal – da liturgia⁶ e da vida religiosa tem sido privilegiada. Autores como Edison Carneiro (2008), Ruth Landes (2001), Roger Bastide (2001), Pierre Verger (1982 e 2002), Rita Segato (2005), Reginaldo Prandi (1991), Marcio Goldman (1984), José Renato Baptista (2007), Luis Nicolau Parés (2007), Renato da Silveira (2006), Juana Elbein dos Santos (2008), privilegiaram a descrição dos terreiros, das funções litúrgicas, das distribuições de funções na hierarquia, dos arquétipos, as trocas monetárias, a historiografia e também a meta-etnologia dos terreiros, como em Vagner Gonçalves da Silva (2006), autor que estudou a observação antropológica sobre as religiões de matrizes africanas no Brasil e a reflexão dos autores a respeito da produção desses dados etnográficos.

⁴ No original: *Mais je dirais c'est un classement et pas une classification. Qu'elle serait la différence possible entre une classification et un classement? Disons par exemple qu'une classification consiste à classer des choses à partir de ce qu'elles ont en commun. Le botaniste fait une classification, le zoologiste fait une classification, pourquoi? Parce que il part des grandes familles, les divisent en grands genres, les subdivise en espèces etcetera. Une classification serait la division d'un quelque chose de commun. Tout autre serait le classement. Classer c'est mettre en ordre des choses, qui dans "leur apparaître", je ne dis pas en apparence, qui dans leur apparaître non rien de commun. Ou en tout cas même si elles ont quelque chose de commun ce n'est pas en fonction de ce quelque chose de commun qu'elles seront classées. Je dis si j'arrive à mettre en ordre des choses qui en tant qu'elles apparaissent non rien de commun, à ce moment là je ne fais pas une classification, je fais un classement. C'est par commodité, c'est pour distinguer en effet ces deux cas que je distingue classification et classement.* Minha livre tradução: "Mas eu diria que é um *classement* e não uma classificação. Qual seria a diferença possível entre um *classement* e uma classificação? Digamos, por exemplo que uma classificação consiste em por em classes as coisas a partir de algo que elas tenham em comum. O botânico e o zoólogo fazem classificações, por que? Porque eles partem de grandes famílias, eles dividem as coisas em grandes gêneros, subdividem-nas em espécies etc. A classificação será a divisão de um algo em comum. Todo o demais será um *classement*. Pôr em classes é colocar em ordem as coisas, que em sua 'aparência', eu não digo em aparência, que em sua aparência nada tem de comum. Ou, em todo caso, mesmo que tenham algo em comum, não é em função de algo em comum que elas são postas em classes. Eu digo, se ponho em ordem as coisas que enquanto aparências não têm nada em comum, nesse momento então eu não faço uma classificação, mas um *classement*. É pela conveniência, para distinguir esses dois casos que eu distingo classificação de *classement*." (Deleuze, 1983 – artigo *online*, não consta paginação)

⁵ Ver a respeito da ampla bibliografia atualmente disponível sobre o candomblé em: Prandi, 2007.

⁶ Deve-se entender por "liturgia" todos os atos formais religiosos, desde um ritual formal e público como as festas de santo, os gestos de caráter cotidiano como a troca de benção entre filhos de santos e mais velhos.

As ideias de que os deuses são criados pelos seres humanos, que são representações sobre a sociedade, que os cultos são reverências ao elo social, ou que Deus é uma metáfora do pai, são, de forma geral, ideias relativamente constantes em nossos corpos teóricos. O *òrìṣà*, que já foi pensado como um arquétipo (Verger, 2002; Segato, 1988 e 2005), como uma disposição pessoal, como um duplo de si mesmo (Augras, 2008), não parece estar, nestas abordagens, presente nos muitos momentos da vida de seu filho.

A dimensão experiencial do sujeito adepto tem sido frequentemente deixada em segundo plano⁷ ou às vezes não é mesmo o tema principal desenvolvido pelos autores. Juana Elbein dos Santos trata dessa experiência por meio da descrição dos hábitos, dos comportamentos, da educação e da distribuição de funções dentro de um barracão⁸ – mas poder-se-ia dizer que seu texto é um estudo minucioso e, em certa medida, idiossincrático da cosmologia *nàgô* tal como conhecida no Opo Afonja da Bahia⁹ e, ainda assim, da cosmologia formal e dos rituais – de modo que a experiência vivida da religiosidade pelos adeptos não é o cerne de sua investigação.

Monique Augras em seu *O duplo e a metamorfose*¹⁰ aborda a centralidade da individualidade e da relação com o *òrìṣà* a partir de algumas biografias colhidas numa pesquisa coletiva¹¹ que durou de junho de 1974 a fevereiro de 1980. Considero essa perspectiva como uma das que mais se aproximam da espécie de estudo que tenho desenvolvido a partir do candomblé por se interessar preferencialmente pela forma como as adeptas e os adeptos entrevistados significam¹² a presença do *òrìṣà* em suas

⁷ Penso que excepcionalmente Miriam Rabelo, 2008, e antes dela desde a psicologia, Monique Augras, 2008 (1983) – as datas entre parentêses referem-se à primeira publicação do texto citado –, debruçaram-se sobre as narrativas dos próprios adeptos a cultos afro-brasileiros para a escuta de suas experiências religiosas. Veremos adiante estes dois casos.

⁸ Barracão é o salão onde se realizam as festas públicas, em geral.

⁹ Juana Elbein dos Santos, além de filha desse terreiro, é casada com uma eminente personalidade dentro dos cultos afro-brasileiros que é Mestre Didi. Ela é também filha de santo de uma das mais reconhecidas sacerdotisas do culto em âmbito nacional (a falecida mãe Senhora) e (aparentemente) e um povo do atual Benin os reconhece como familiares brasileiros, de acordo com dado informado por Santos (1988:17-20). Procuo ilustrar o contexto privilegiado e muito peculiar onde esse conhecimento detém a forma estudada e exposta por essa autora que não é nem de longe o mais adotado em meio ao povo de santo embora seu estudo seja amplamente conhecido e estudado pelos sacerdotes escutados.

¹⁰ Ver: Augras, 2008 (1983).

¹¹ Três pesquisadores participaram da coleta de dados de campo. Um deles é atualmente um dos Obás de *Şángó* do Ilé Aṣẹ Opo Afonja de Coelho da Rocha – RJ.

¹² Opto pela expressão agencial "significar" a despeito de "dar sentido" porque a agencialidade do "eu" pode ficar na minha alternativa relativizada por outras agencialidades que acredito estarem em jogo nessa produção de significados. Aceito que o *òrìṣà* possa ser também agente na produção dos signos por meio dos quais se expressa para seus filhos, como o é frequentemente nas narrativas de seus filhos. Isso será mais detalhadamente desenvolvido e justificado a partir dos estudos biográficos constantes desta tese.

vidas. Por outro lado, a dimensão da experiência cotidiana – que me parece central na vida de candomblecista – torna-se secundária na análise desenvolvida por Augras (2008). Essa autora esboça uma descrição do funcionamento do candomblé, dos estudos desenvolvidos sobre ele no Brasil até a década de 1980 e depois passa a descrever os modelos míticos dos *òrìṣà*. A partir dessa descrição, seleciona algumas histórias de vida por meio das quais caracteriza filhas e filhos de diferentes santos.

Minha abordagem, em contraste, foi começar de uma análise da biografia dos filhos de santo – escolhendo para isso as relações das vidas das pessoas que são de um particular *òrìṣà* – para tentar, com meus interlocutores, desenvolver uma apreciação retrospectiva que fizesse entender o que está em jogo em sua vida de santo. Ou seja, procurei subsídios para entender como os filhos de santo vivem sua relação com seu *òrìṣà* na complexidade dos relatos de vida que contam da participação do santo em seu cotidiano. Tentei encontrar no campo elementos para uma teorização mais adequada da relação com o *òrìṣà* no candomblé que fizesse justiça às diversas dimensões que o santo assume no cotidiano de seus filhos – incluindo o sentido que eles atribuem a suas próprias experiências.

Uma vez fortalecido o elo entre divindade e adepta (ou adepto), criam-se relações percebidas como compulsórias entre eles que impõem uma rotina de práticas, hábitos e comportamentos com relação aos *òrìṣà*, à casa e à família de santo que os envolve além de muitas outras dimensões. Um dos filhos de *Lóògùn Èdẹ* consultados antes da entrevista respondeu-me sobre sua adesão e feitura no candomblé da seguinte forma:

Quando surgiram essas primeiras manifestações perceptíveis da vontade do *òrìṣà* de derramar todo seu amor sobre mim, de que eu fosse feito, a minha família, toda italiana, me levou ao médico. Depois do fracasso de eletros e terapias, uma vizinha disse: "leve o menino ali na umbanda". Minha mãe assim o fez, e lá, disseram que o problema era mesmo espiritual, mas que só o candomblé resolveria. Fomos ao candomblé, fizeram ebós¹³ na família toda, em mim, e já avisaram à minha mãe que eu teria que botar roupa¹⁴... (Lucio Sanfilippo¹⁵, por *email*)

Parece-me que na produção antropológica sobre a pessoa e o santo, a dimensão vivida do santo foi apenas tangencialmente acessada, sendo, não obstante, central para seus

¹³ *Ebós*, do yorubano *ẹbọ*, são procedimentos rituais prescritos por meio do jogo de búzios, podem ser oferendas, sacudimentos com ervas (folhas), muitas vezes têm a conotação de uma limpeza energética sobre pessoas ou coisas.

¹⁴ "Botar roupa" significa vestir o *òrìṣà* incorporado no adepto. O que ele indica aqui é que era uma iniciação de pessoa *rodante*, ou seja, uma iniciação para pessoa que pode entrar em transe.

¹⁵ Completa 07 anos de iniciado no Rio de Janeiro no momento de escrita desta. É compositor e cantor popular, autor da música *Festa para Logum Edé*.

adeptos. Vemos nessa curta passagem que, para Lucio Sanfilippo, há em sua trajetória de vida "manifestações perceptíveis da vontade do *òrìṣà*" sobre sua adesão. Qualquer que fosse a vontade do *òrìṣà*, o que me motivava era a noção de que ele também tem vontade própria e a manifesta para seus filhos. Há pelo menos duas dimensões a mais nesta espécie de relação para além da classificação da personalidade, ou do *òrìṣà* enquanto uma representação social. Por um lado há a noção, no meu entendimento, primordial de que o *òrìṣà* é; ou seja, de que ele existe em si, não somente como um arquétipo ou um repertório de imagens para o povo do santo. E ainda, por outro lado, há a noção de que é possível uma comunicação com esse outro. A relação entre sujeito e *òrìṣà* é um fenômeno, dentro deste contexto religioso, e essa é uma das dimensões da religiosidade vivida que me pareceu relevante investigar.

Do ponto de vista subjetivo das adeptas (e adeptos), os *òrìṣà* são também agentes. O conceito de *agência* foi produtivamente investigado em outros contextos e de forma similar à que me afilio aqui por Marylin Strathern¹⁶ no contexto melanésio, e por Alfred Gell¹⁷ ao se remeter à antropologia da arte e dos objetos. Para os adeptos do candomblé, o *òrìṣà* é, em geral, visto, não como um arquétipo imaginário de classificação das pessoas e coisas, mas como uma alteridade, ou mais precisamente um agente com o qual se estabelece uma relação dialógica e uma negociação do cotidiano.

A partir dessas questões, pergunto-me: em que medida experiências tão íntimas, idiossincráticas e sensíveis são capazes de fazer sentido do ponto de vista da narrativa antropológica? Como estabelecer uma mediação para acessá-las quando elas são de suma importância para a experiência religiosa daqueles que estudamos e que nem sempre somos capazes de escutar adequadamente? A capacidade de audibilidade a que faço alusão é a rede semântica por meio da qual organizamos as experiências dos outros ao transcrevê-las. O problema de lidar com esses aspectos da experiência religiosa surgiu, por exemplo, em Rita Segato quando ela mesma reanalisa seu trabalho intelectual sobre o trabalho de campo realizado anteriormente e transformado em uma tese antropológica:

Lembro de um exemplo surgido do meu próprio trabalho de campo no xangô de Recife. A pesquisa que realizei junto ao culto xangô de Recife focalizou o sentido que as divindades do culto - ou orixá - têm enquanto descritores da personalidade, e cheguei a defini-las como uma verdadeira tipologia psicológica. Isto quer dizer que, quando um

¹⁶ Em Strathern, essa discussão está primeiramente ao longo de sua etnografia *O gênero da dívida* (2006) e mais explicitamente em sua entrevista *Porcos e celulares* (2010).

¹⁷ Ver: Gell, 1998.

novo membro se inicia, é-lhe atribuído um orixá principal que descreve os componentes fundamentais da sua personalidade. Por tratar o tema desta maneira, concentrando-me na relação racional de significante e significado que vincula cada orixá a um determinado tipo de personalidade, *consegui francamente passar por cima* do fato de que a atribuição de um orixá a uma pessoa se faz por meio de um método de adivinhação (o "jogo de búzio"). Para dar um exemplo, sendo que o meu orixá é Iansã, que, segundo acredito, me descreve com bastante aproximação, não soube que papel dar na redação final da etnografia (Segato, 1984) ao fato de que cada vez que os búzios foram jogados para mim, efetivamente, caíram na posição em que Iansã "fala". Para dizer a verdade, teria sido possível discorrer sobre tudo o que me interessava sem necessitar fazer menção desta "coincidência" apenas uma vez. Contudo, me pergunto: o que é prescindível, acessório aqui? Essa coincidência significativa do oráculo ou a relação significativa entre orixá e tipos de personalidade? Tenho evidências de que, *para a maioria dos membros do xangô*, a precisão dos veredictos emitidos pelo oráculo constitui uma das matérias centrais e iniludíveis do culto. (Meus grifos. Segato, 1989: 26-7 e supracit. Silva, 2006:125)

E, não obstante, aquela que é matéria crucial para a experiência dos adeptos estudados é às vezes discursivamente evitada para que seja possível tornar a relação com essa experiência religiosa um sistema simplificado de arquétipos ou de classificação de personalidades a partir das nossas textualidades. Ao reconhecer essa dificuldade característica do fenômeno religioso, propus-me a questão da possibilidade de estudar antropológicamente as dimensões místicas¹⁸ que estejam assentadas não na ideia de um quadro classificatório, mas na dinâmica das relações sociais, entendida de tal forma que as experiências subjetivas dos adeptos em seus agenciamentos com os *òrìṣà* se tornem inteligíveis. Assim, inspirei-me na crítica de Strathern à noção de sociedade privilegiando os aspectos relacionais entre agentes, como me parece mais apropriado ao contexto da vida de santo.

A sensibilização para a dimensão experiencial é uma disposição fundamental para a antropologia da religião¹⁹ e parece-me que sua trajetória histórica²⁰ fez dessa

¹⁸ Definir a noção de místico em antropologia não é uma tarefa simples. No início do século XX, um primeiro esforço conceitual para abarcar esse aspecto experiencial da religiosidade foi cunhado por Rudolf Otto (2007), em *O sagrado*. Nesse trabalho, Otto formula a noção de "numinoso" que implica, segundo ele, a experiência subjetiva e vivida do fenômeno religioso. Essa experiência seria intrínseca ao âmbito religioso e inefável. Ainda que interfira em outras esferas, não procede de nenhuma delas a não ser da religiosa. Embora inefável, estaria aí a essência do que é o sagrado para o religioso. Para os fins que almejo, refiro-me a todas as demais dimensões que não estão completamente satisfeitas pela explicação sociológica ou psicológica do fenômeno religioso, àquela dimensão da experiência que ainda tem escapado aos esforços conceituais.

¹⁹ Desde 1912, pelo menos, em nosso campo específico, Durkheim já se propunha superar a falsa noção de que a religiosidade humana pudesse ser somente uma ilusão. Ao contrário, ele parte precisamente da aposta contrária quando nos diz ainda na sua introdução que: "Com efeito, é um postulado essencial da sociologia que uma instituição humana não pode repousar sobre o erro e a mentira, caso contrário não pode durar. Se não estivesse fundada na natureza das coisas, ela teria encontrado nas coisas resistências insuperáveis. Assim, quando abordamos o estudo das religiões primitivas, é com a certeza de que elas pertencem ao real e o exprimem;..." (Durkheim, 1996: vi-vii). Antes disso, aliás, Marcel

aproximação cada vez mais crucial em nosso fazer como disciplina. Essa disposição implica, a meu ver, o reconhecimento de que nada ou muito pouco se sabe sobre qualquer alteridade com quem nos relacionamos. E essa constatação me parece de fundamental importância já que processaremos na academia – representante de um canal de vocalidade autorizado e imbuído de prestígio²¹ do ponto de vista da validação dos fenômenos – aquilo que diremos ter aprendido em campo²².

Em algumas das abordagens sobre a organização social e a hierarquia constitutiva da vida na "roça"²³, vemo-nos restritos a aspectos morfológicos²⁴ da vida do grupo

Mauss e Henri Hubert, em 1899, encararam a relação com a divindade por meio do sacrifício em algumas de suas implicações significativas, quando escrevem, por exemplo: "Vê-se qual é o traço distintivo da consagração no sacrifício: que a coisa consagrada sirva de intermediário entre o sacrificante, ou o objeto que deve receber os efeitos úteis do sacrifício, e a divindade à qual o sacrifício é endereçado. O homem e o deus não estão em contato imediato. Assim é que o sacrifício se distingue da maior parte dos fatos designados como 'aliança pelo sangue', em que se produz, pela troca de sangue, uma fusão direta da vida humana e da vida divina." (Mauss e Hubert, 2005).

²⁰ Em tempos mais contemporâneos, temos diversos esforços no que diz respeito à aproximação subjetiva com o objeto antropológico como se pode observar em Jeanne Favret-Saada (em dois momentos, 1977 e 2005), ao tratar da feitiçaria e seu papel primordial para o próprio contato com o objeto, Marcio Goldman (em 2006 *a* e *b*), quando esse autor se propõe refletir a respeito da dimensão experiencial na relação com o objeto antropológico, Martin Holbraad (2003) que oferece uma perspectiva descritiva sobre o fenômeno da interpretação dos oráculos nos cultos afro-cubanos, Carvalho (2006) propõe a imersão ativa da subjetividade e da *gnose pessoal* para o trabalho antropológico e em Rita Segato (1989), como vimos, problematizando as escolhas do que representar na textualidade antropológica, como no texto citado logo acima.

²¹ Gayatri Chakravorty Spivak (2012) postulou a problemática da fala da subalterna (ou do subalterno) e sua substituição pelo discurso intelectual nos âmbitos acadêmicos (entre outros). A representação da alteridade na fala da intelectual não poderia se fazer sem necessariamente reproduzir a estrutura de poder que nos distingue colocando, de um lado, a antropóloga e, de outro, o subalterno representado academicamente. Assim, a subalterna continua efetivamente silenciado numa lógica de produção discursiva que lhe é excludente e que, por esse mesmo mecanismo de destituição de audibilidade, institui outras vozes na locução empoderada. Embora não seja o principal objetivo desta tese, o problema da fala e audibilidade da subalterna continua pertinente à antropologia, pelo menos, do ponto de vista etnográfico, ou seja, quando a escrita descritiva presume em alguma medida representar uma alteridade estudada.

²² Vale lembrar que um trabalho minucioso foi feito por Vagner Gonçalves da Silva (2006) – como já citado – em que o autor se propôs estudar precisamente os autores que trabalharam com essa espécie de religiosidade a partir da antropologia. Meu principal interesse nesta tese não é esse, portanto, considero que para uma apreciação direta a respeito das várias implicações da natureza do trabalho antropológico sobre essa espécie de religiosidade estão aí já suficientemente bem abordados. Vale lembrar que, para seu trabalho, o autor elegeu autores já consagrados dentro da antropologia nos estudos sobre religiões afro-brasileiras, sendo portanto um estudo de casos representativos dessa problemática.

²³ Expressão usada para se referir aos terreiros de candomblé. Deve ter relação com antigos terreiros que foram organizados sobre velhos engenhos improdutivos – como a Casa Branca do Engenho Velho, por exemplo.

²⁴ Como em Baptista (2007), o autor faz uma análise das operações monetárias que acontecem no candomblé, enquanto Miriam Rabelo (2008), por exemplo, analisa o transe como meio de vida, embora evidentemente, a autora não limite o transe a essa dimensão, ainda assim, sua interpretação privilegia o que ela chama de "Possessão como Prática".

estudado. Nas etnografias que exploram o caráter arquetípico dos *òrìṣà*²⁵ e de seus filhos²⁶, temos o uso de um instrumental externo ao campo estudado – embora hoje em dia em grande medida a ele incorporado – e limitador da experiência dos filhos de santo²⁷ com relação a seus *òrìṣà*, dimensão fundamental que pretendo exatamente compreender.

Em 1948, Marcel Griaule²⁸ publicou seu *Dieu d'Eau: Entretiens avec Ogotemmêli*²⁹, um trabalho sobre a religião tradicional do Dogon baseado numa pesquisa realizada exclusivamente sobre entrevistas pessoais com Ogotemmêli, um homem sábio e *mais velho*³⁰ nascido e criado na região do Mali. Em 1980, Vincent Crapanzano publicou um estudo semelhante sobre religião e magia no Marrocos a partir da perspectiva de um indivíduo iletrado e seu modo de vida. Esse trabalho chamou-se *Tuhami: a portrait of a Moroccan*³¹. Os dois estudos me serviram como modelos metodológicos semelhantes ao que me interessava seguir para a aproximação com o aspecto subjetivo da experiência religiosa do sujeito adepto ao candomblé com seu *òrìṣà*. Ambos, Crapanzano e Griaule, se preocuparam em acessar os aspectos subjetivos narrados pelos sujeitos eleitos para os seus estudos e, por meio dessa perspectiva individual, puderam vislumbrar aspectos mais gerais sobre os sistemas religiosos nos quais cada um de seus sujeitos se insere.

²⁵ Ver: Segato, 2005 e Lépine, 1978.

²⁶ Ver principalmente: Segato, 2005 e Augras, 2008.

²⁷ Mãe Stella de *Ọṣọṣi*, uma liderança muito prestigiosa no mundo do candomblé, insiste no abandono de expressões e sincretismos cristãos de um modo geral. Para ela, é importante a assumpção deliberada do Candomblé como religião, evitando essa "máscara" que historicamente teria sido necessária à sobrevivência dos cultos num contexto político de perseguição religiosa e racial. Contudo, essa é uma expressão recorrente entre os adeptos da religião dos *òrìṣà* e por ser facilitadora, opto por manter-me próxima à linguagem comumente utilizada para evitar repetições cansativas no texto. Não obstante, reconheço sua posição política em favor do candomblé e procuro adotá-la sempre que possível, discordando quando se faz necessário.

²⁸ Versão utilizada data de 1965, ver: Griaule, 1965.

²⁹ Ainda não dispomos de uma versão portuguesa. O título traduzido poderia ser: *Deus d'água: Entrevistas com Ogotemmêli*.

³⁰ No Dogon - bem como no candomblé como demonstrarei a seguir -, a sapiência tradicional está sob domínio principalmente dos mais velhos. Nos termos de Griaule (na tradução em inglês utilizada por mim), temos: "Thus every family head, every priest, every grown-up person responsible for some small fraction of social life can, as part of the social group, acquire knowledge on condition that he has the patience and, as the African phrase has it, 'he comes to sit by the side of competent elders' over the period and in the state of mind necessary. Then he will receive answers to his questions, but it will take years." [Dessa forma, todo chefe de família, todo sacerdote, toda pessoa adulta responsável por alguma fração da vida social pode, como parte de seu grupo, adquirir conhecimento na condição de que tenha paciência e, como dizem os africanos, "de sentar ao lado dos mais velhos competentes" pelo período e no estado de espírito necessários. Então, ele receberá respostas a suas perguntas, mas isso levará anos.] (Minha tradução de Griaule, 1965: XV)

³¹ Em minha tradução: *Tuhami – retrato de um marroquino*. (Ver: Crapanzano, 1980)

No caso de Griaule, Ogotemmêli revê em sua companhia, ao longo de um período de um mês de entrevistas, sua percepção sobre a religião dita tradicional no Dogon. Em Crapanzano, por meio de uma escuta sobre a história afetiva de Tuhami, os valores e regras de comportamento num contexto islâmico contemporâneo podem ser observados a partir de suas estratégias pessoais de se relacionar com uma "demônia"³², a esposa imaterial de Tuhami.

A religiosidade no candomblé tem sido abordada pelas ciências humanas pelo menos desde fins do século XIX. De lá para cá, os estudos que procuraram analisar as aproximações da experiência pessoal com a divindade acessaram aspectos que considero relevantes³³, como o sistema de classificação de personalidades, de características dos santos, ou mesmo um modelo de pessoa, embora forâneos a alguns aspectos experienciais que são relevantes signos da presença do *òrìṣà* para a vida daquele que lhe dedica culto.

Optei assim por uma alternativa que me possibilitasse uma aproximação efetiva com as formas que os sujeitos significam a interação com seu próprio *òrìṣà*. A observação inicial sobre a vivência no terreiro apontava, de meu ponto de vista, para uma religiosidade rigorosa sobre os hábitos e atitudes dos indivíduos adeptos, mesmo em espaços que em princípio não estejam imediatamente relacionados à liturgia sagrada de um terreiro, por exemplo.

Os corpos, os comportamentos, a ingestão de substâncias, a fala, o gestual, as roupas, no mundo fora do espaço ritual do terreiro, tudo parecia intensamente regulado pela vida de santo. A adesão ao culto dos *òrìṣà* demanda uma dedicação rigorosa a preceitos que ultrapassam o espaço específico do culto inscrevendo nas vidas dos filhos e em seus

³² Ou "diabinha", o texto está em inglês. Fiz sobre ele esta livre tradução.

³³ Desde os estudos preliminares sobre os afro-descendentes realizados a partir do século XIX por Nina Rodrigues, Arthur Ramos em sua sequência imediata (ver: Ramos, 1937, 1943 e 1947), seguidos por uma entrada mais etnográfica – se é que posso diferenciá-la assim – de Ruth Landes (2002, na referência) e Edison Carneiro de forma mais descritiva e sistemática (ver: Carneiro, 2008), Roger Bastide em 1958 (ver na referência: Bastide, 2001) seguidos até mais contemporaneamente por Claude Lépine, 1978; Rita Segato, 2005 e Goldman, 1984, passando por Reginaldo Prandi, 1991. Ao longo do desenvolvimento deste texto, desenvolvo diálogos com esses autores aqui somente esboçados trazendo também algumas contribuições também significativas de outros que em momentos diversos também procuraram estudar essa relação, como Ribeiro, 1996, Sàlámì e Ribeiro, 2011, José Renato Baptista, 2007 e Miriam Rabelo, 2008. Ao longo de todo esse percurso muitos esforços sobre semelhante relação de estudos especificamente detidos sobre yorubanos na África e Cuba foram eventualmente consultados, mas serão citados ao seu surgimento ao longo do texto.

corpos marcas e práticas que demandam um longo processo de reeducação³⁴ e dedicação positiva nos aprendizados sobre o *òrìṣà*.

As considerações que eu vinha estudando sobre "o sistema classificatório de tipos psicológicos no candomblé", como em Claude Lépine³⁵, ou a noção de "arquetipos" que organizaria as pessoas por meio da combinação de elementos característicos de seus diferentes santos, como em Rita Segato³⁶, ou a composição que presume a formação complexa do *eu* num sistema de individuação e construção ritual da pessoa como em Goldman³⁷, embora ofereçam já uma quantidade substancial de dados e organização formal desse sistema, não me respondiam ao que eu desejava entender sobre a dedicação de um filho por 25 anos ou mais a um *òrìṣà* e suas implicações sobre as várias dimensões de sua vida. Do que se constitui essa experiência era a pergunta que me interessava fazer ainda a esse campo.

Mais do que a percepção do *òrìṣà* como um modelo arquetípico do eu, os adeptos vivem uma relação com seus *òrìṣà* também percebidos como agentes e, assim, os *òrìṣà* são significados na relação com o repertório do candomblé como um sistema mais amplo e seus limites e os envoltivos significativos advindos da experiência subjetiva dos adeptos.

A escuta sobre a biografia auto-analisada pelos próprios filhos de santo me pareceu uma alternativa útil para o objetivo de compreender o fenômeno da relação com a divindade e com o cotidiano de uma vida dedicada ao culto de um *òrìṣà*.

Composta a partir de aproximadamente 62 horas de entrevistas gravadas³⁸ e convivência em algumas casas de santo³⁹ ao longo de todo o período de pesquisa, esta tese pretende por meio das falas dos entrevistados compreender como eles, primeiramente, descobriram *Lóògùn Èdẹ* e, desde então, significam e experienciam esse *òrìṣà* em suas

³⁴ Uso o prefixo "re" insinuando que há uma noção de que o *òrìṣà* é parte da pessoa desde o nascimento, de forma que adiante abordarei também o reencontro propiciado pela iniciação e preparo da cabeça do sujeito no culto.

³⁵ Ver: Lépine, 1978.

³⁶ Ver: Segato, 1988 e 2005.

³⁷ Ver: Goldman, 1984, 2006a, 2006b e 2011.

³⁸ Consta, ao final desta tese, uma listagem com cada uma das pessoas entrevistadas e o tempo parcial de entrevistas dedicado a cada uma delas. Foram muitas entrevistas realizadas, somando ao todo um total de 33 pessoas consultadas. Também constam aí as suas casas e um resumo de sua linhagem de santo. A pesquisa baseada em entrevistas iniciou-se no primeiro semestre de 2008, junto à minha própria casa de santo, o Ilê Odé Axé Opo Inlé, sob responsabilidade de Paulo Aurélio Carvalho Lopes, babalorixá responsável por minha iniciação.

³⁹ Também listadas ao final.

vidas. Esta pesquisa objetivou portanto a escuta e transcrição de algumas biografias de filhos de *Lóògùn Ede* a partir de suas relações com esse santo. Esta abordagem implica, a meu ver, o reconhecimento de que a forma como o *òrìṣà* se manifesta é peculiar a cada sujeito, ainda que seja uma experiência social. Esses relatos trazem também a noção de que o culto aos *òrìṣà* é necessariamente um culto à pessoa filha de santo o que, por sua vez, indica a preeminência da noção de um *eu* próprio dentro dessa cosmovisão.

Por que, alguém poderia se perguntar, deu-se prioridade aos relatos dos filhos de *òrìṣà* e não tanto aos rituais, que constituiria talvez uma abordagem mais clássica da antropologia sobre os estudos religiosos, em particular, sobre os africanos? Parece-me que o fenômeno da oralidade adquire toda uma importância nesse sistema de culto e acredito que a fala sobre sua experiência pessoal é uma forma privilegiada de tratar especificamente do candomblé, o que espero deixar explicitar ao longo dos capítulos que se seguem.

As narrativas, apesar de serem o principal cerne desta tese, não são a única fonte; ela também foi composta pela minha participação efetiva dentro desse contexto o que possibilitou a contextualização necessária para o entendimento do que tratam essas histórias de vida do ponto de vista da religiosidade em questão. Todas as incursões pessoais ao campo deram-se dentro do seio de minha própria família de santo e como amiga convidada a algumas das casas que aceitaram participar desta pesquisa. Todas elas encontram-se listadas ao final, juntamente com cada uma das pessoas entrevistadas.

Esta tese se desdobra sobre a análise da natureza da relação do *òmọ òrìṣà*⁴⁰ com o seu santo na tentativa de oferecer novos subsídios para o estudo sobre a noção de pessoa no candomblé. Sigo esta introdução com as justificativas sobre a eleição de determinados recortes e uma reflexão sobre as questões metodológicas que perpassam este trabalho, desde a pesquisa até a escrita final.

Na parte seguinte chamada *O convívio na longa história*, proponho uma contextualização histórica por meio de alguns dados que marcaram o convívio afro-descendente na formação do Brasil até o presente para elucidar as várias formas extra-religiosas e envolventes que foram importantes condicionantes para a forma como encontro essa religiosidade no presente. A partir dessa incursão espaço-temporal, sigo descrevendo a organização formal elementar do candomblé brasileiro. Analiso por meio

⁴⁰ *Omọ òrìṣà* poderia ser traduzido como filho de santo. A palavra yorubana *òmọ* designa filho.

dessa composição de fatores, quais sejam, histórico, organizacional e simbólico, a apresentação dessa comunidade do santo e sua regulação econômica dos segredos – ressaltando ser essa economia não secundária como se poderia supor, mas central para a dinâmica de dependência relacional entre pessoas e casas.

Passo, assim, para uma aproximação com a dimensão subjetiva da análise em *A noção de pessoa: articulações entre adepto, orí e òrìṣà*. Nessa parte, analiso alguns conceitos-chave para o culto aos òrìṣà e em que medida eles operam desde seu berço africano até o aspecto prático e discursivo do culto aqui. Faço também aí uma sucinta revisão (porque os dados são escassos mesmo) sobre a literatura antropológica produzida sobre *Lòògùn Èdẹ*.

A tese faz um recorte aproximativo partindo de uma análise formal, histórico-sociológica, para uma aproximação à experiência vivida a partir da seção chamada *Entrando na vida de santo*, onde passo a uma escrita descritiva de minha própria experiência inicial para contextualizar as narrativas biográficas dos demais filhos de *Lòògùn Èdẹ* que se seguem.

É a descrição analítica dessa relação entre òrìṣà e pessoa que esta tese almeja, propondo que a relação de sentido idiossincrática ultrapassa a classificação de personalidades ou de elementos do mundo co-existindo e exercendo para o sujeito adepto ora o papel de uma alteridade com a qual se relaciona, ora o papel de um aspecto de si. A história do filho de *Lòògùn Èdẹ* é, como procurarei demonstrar, a reinscrição do òrìṣà no âmbito vivido pelo seu filho. Cada filho entrevistado elege retrospectivamente elementos que considera significativas marcas da presença do òrìṣà em sua história e tem-se daí que a vida do filho reproduz na terra a história imemorial de seu regente espiritual.

O objetivo desta tese é, portanto, estudar a forma como essa religiosidade é pensada e sentida pelos seus agentes, buscando acessar os mecanismos por eles mesmos eleitos para significar a relação com o òrìṣà. Ser de *Lòògùn Èdẹ* é o modo pelo qual esses filhos de santo se fazem sujeitos nesse sistema de culto. Ninguém dentro do candomblé pode não ter um santo⁴¹ e parte significativa de "ser" nesse contexto é regida pelo pertencimento a um determinado òrìṣà. Esses mecanismos me parecem centrais para uma abordagem da vida de santo no candomblé, já que eles indicam alternativas às

⁴¹ O número de òrìṣà desse panteão varia muito entre as diferentes casas e famílias de santo, no entanto, acredito que em linhas gerais podemos enumerar os seguintes: *Éṣù, Omolu, Ògún, Òṣòṣò, Lòògùn Èdẹ, Òsányìn, Şángó, Ìyánsàn, Nanan, Yemojá, Òṣun, Obá, Òṣùmàrè, Èwà, Ibeji, Iroko e Òṣàlá*.

maneiras correntes de lidar com o fenômeno tentando entendê-lo em termos que se mostraram refratários a muitas dimensões desta prática religiosa – como os de objeto de culto e de sistema de classificação.

POR QUE LÓÒGÙN EDE?

Minha entrada na vida do santo foi de fato muito marcada pela revelação de que este era o meu *òrìṣà*. Desde o momento em que o jogo revelou meu santo, desenvolvi uma relação com ele que gradativamente foi afetando diferentes partes do meu comportamento e de minhas experiências. Foi justamente este percurso que inspirou as hipóteses norteadoras desta tese e, portanto, decidi-me concentrar na experiência das pessoas deste *òrìṣà* em particular.

Já na década de 1950, Pierre Fatumbi Verger⁴² demonstrava consternação a respeito da raridade de seu culto em Ilexá, cidade de onde segundo esse autor se origina seu culto na África yorubana e no qual ele parecia estar naquele momento em "vias de extinção". Para definir esse *òrìṣà*, Verger nos oferece logo na primeira linha: "*Erinle* teria tido, com *Ọṣun* Ipondá, um filho chamado *Lógunèdè* (Logun Èdè)."

No final da década de 1980, Karin Barber⁴³ localiza em Òkukù, nas proximidades do estado nigeriano de *Ọṣun state*⁴⁴, um culto à divindade *Lóógun-Èdè*, descrito aí como uma versão ativa e masculina da própria *Ọṣun*, de quem seria, ainda de acordo com esse texto, seu filho caçula. A autora transcreve a fala de sua mais antiga devota⁴⁵ que disse ao ser interpelada sobre a identidade de seu *òrìṣà*: "Lóógun-Èdè? Ọṣun ni!", frase que significaria na tradução de Barber: "Lóógun-Èdè? Ele é Ọṣun!"

Nei Lopes, autor do único livro⁴⁶ publicado no Brasil exclusivamente a respeito de *Lóògùn Èdè*, afirma que ele é "depois de Exu, o menos bem compreendido dentre os orixás africanos no Brasil."⁴⁷ O culto a *Lóògùn Èdè* conta com poucos registros, tanto nas bibliografias nacionais quanto nas internacionais às quais pude ter acesso durante o período desta pesquisa. É comum também entre os adeptos do candomblé mencionarem o relativo desconhecimento sobre esse *òrìṣà*. Certamente que ele não é o único do panteão com essas características, nesse sentido, poderia ter elegido qualquer um dos outros *òrìṣà* considerados raros e com poucos dados publicados a respeito, mas não foi

⁴² Ver a esse respeito: Verger, 2002: 115.

⁴³ Ver: Barber, 1989: 164-165.

⁴⁴ Vale lembrar que *Ọṣun state* é um estado que decendeu e se separou em 1991 do *Oyo state*, do qual a cidade de Òkukù é também parte.

⁴⁵ Mantenho a expressão de acordo com a versão traduzida para o português do texto citado.

⁴⁶ Pelo menos do qual eu tive notícias até o momento de finalização deste estudo.

⁴⁷ Ver: Lopes, 2002:27.

o caso. Nesse sentido, ele é um recorte possível entre infinitos outros que tampouco foram escolhidos.

Do ponto de vista do registro, coletar dados a respeito de um *òrìṣà* que não é tão conhecido como *Ọmọlu*, *Ṣángó*, *Ọṣun*, *Yemojá*, já me parece um exercício importante a ser realizado. *Lòdògùn Èdẹ* conta com uma história própria que, me parece, vale a pena ser reconstituída.

Seja como for, *Lòdògùn Èdẹ* é um *òrìṣà* que em si mesmo desafia a visão classificatória dos santos e das personalidades no candomblé. Sua identificação, quando é feita, o é sempre pela relação familiar que ele tem com relação aos pais e aos seus atributos. Ele é o *òrìṣà* filho por definição. Não obstante sua posição relacional ele ainda é, dentro de um sistema que hierarquiza de forma etária, o *òrìṣà* mais novo. Vem também daí, portanto, minha escolha de tratar primordialmente do estudo da vida de santo dos filhos deste *òrìṣà* já que aqui podemos encontrar subsídios para pensar o candomblé de uma maneira que leve em conta a complexidade da relação das pessoas com seu santo. Vale notar que, se seguramente qualquer um dos *òrìṣà* poderia ser em algum nível mais complexo que uma composição de caracteres, *Lòdògùn Èdẹ* o é a partir de qualquer nível que se opte por defini-lo.

Diz-se, como se poderá observar nos relatos colhidos, que *Lòdògùn Èdẹ* se esquiva, é fugidío, um *òrìṣà* arisco e que "não mostra a cara com facilidade". Penso que essa pode ser a forma poética que os mais velhos usam para tratar de algumas dificuldades relacionadas ao culto desse *òrìṣà*. O fato dele resistir ao conhecimento – uma vez que de fato não há tantos dados disponíveis a seu respeito – pode ser expresso por essas assertivas. Contudo, também procuro elucidar as múltiplas dimensões em que essa esquiva se faz notória, e veremos como não raras vezes isso acontece. Em certo sentido, *Lòdògùn Èdẹ* me apareceu no contexto do candomblé como o signo da resistência à classificação em si mesmo. Ele parece condensar em si o potencial fugidío e a dinâmica de produção de significado relacionada a todos os *òrìṣà* do panteão e à experiência da relação da pessoa com seu santo. Por meio da forma vivida com que seus filhos significam-lhe foi possível fazer emergir o aspecto processual da produção de sentidos e aprendizado sobre os *òrìṣà* como acontece no candomblé. O aspecto vivido confirma e produz também as asserções sobre quem é a divindade.

SOBRE O PRINCÍPIO QUE ORGANIZA A HIERARQUIA E A ESCOLHA DO RECORTE ETÁRIO

Parto da premissa de que o *òrìṣà* não pode ser esgotado para o adepto que vive a experiência de seu culto pela ideia de que ele seja vivido como um recurso de imaginação do indivíduo. Uma das perguntas que regem a interlocução com os filhos de *òrìṣà* é precisamente o que ou quem é esse santo em sua experiência religiosa ou, de forma mais ampla como, em sua experiência de vida, o adepto se relaciona com o *òrìṣà*. O *òrìṣà* aparece para o adepto como um agente que exige de si uma série de condutas. O culto e a iniciação para um *òrìṣà* implica uma dedicação integral do sujeito. Seu vocabulário será condicionado a partir de interdições sobre algumas palavras, mesmo em sua vida ordinária. Seus gestos serão recondicionados, bem como seus hábitos e até mesmo as cores de roupa que se pode usar. Um filho de santo aprenderá ao longo da iniciação que há situações que lhe são interditas, mesmo sendo situações regulares para o indivíduo civil e isso lhe imporá toda uma nova organização e administração de suas atividades corriqueiras. Alguns alimentos estarão a partir de então proibidos, algumas ervas também. A iniciação é ela mesma um renascimento para a vida, mas a nova vida vem com muitas regras prescritas e, frequentemente, um destino traçado pelos jogos de *ìyàwó*⁴⁸.

Essa intensa regulamentação sobre a vida da iniciada me pareceu principalmente significativa na longa duração de uma adesão de 25 anos ou mais. Dessa forma, uma pergunta que me parecia pertinente era: O que faz com que uma pessoa assuma uma relação de culto que lhe impõe restrições sobre tantas dimensões de sua experiência ao longo de 25 anos se o *òrìṣà* é principalmente uma representação, ou um modo de classificação de personalidades?

O *òrìṣà* precisaria representar aspectos substanciais para uma pessoa disposta a sujeitar tantos aspectos rotineiros de vida ao seu culto – que implica uma dedicação longa também, como veremos adiante, ao longo da tese. Dessa forma, uma imersão de vida ofereceria, pelo menos em hipótese, uma complexidade muito maior no que diz respeito

⁴⁸ Os jogos de *ìyàwó* podem acontecer em três momentos em que a mãe de santo convoca alguma pessoa considerada *mais velha*, ou cujas habilidades de olhadora são por ela reconhecidas, para realizar para a pessoa em processo de iniciação uma sequência de consultas que ditarão essas coisas que vim dizendo. Que fique dito que como tudo no candomblé, a iniciação também varia amplamente de casa para casa, portanto, optei pela descrição que aprendi como correta por me parecer elucidativa e por ser a que eu melhor saberia descrever. É importante dizer que idealmente não se pode participar de rituais pelos quais não se passou pessoalmente, o que significa que numa mesma casa, só se pode ir até onde se alcançou na formação pessoal dentro da liturgia. Observar outras iniciações estava nitidamente além do que me é permitido nesse sistema.

à relação com a vida de santo, além de um repertório possivelmente mais rico sobre como o sujeito experimentava essa adesão a *Lóògùn Èdẹ* em sua vida.

Sobre esse *òrìṣà* específico, acabo de apontar seu caráter incomum no que diz respeito às aparições na bibliografia atualmente disponível sobre o candomblé⁴⁹. Dessa forma, a eleição de pessoas iniciadas e entendidas como *mais velhas* para o estudo de campo está diretamente relacionada à necessidade de empreender um estudo que possa ser minimamente representativo sobre o seu culto no Brasil. Uma pessoa recém-iniciada, ou recém-adepta ao culto poderia em princípio ser muito útil a um recorte que objetivasse tratar sobre o imaginário de *Lóògùn Èdẹ*, as representações que podem ser feitas sobre esse *òrìṣà*, porém, sob o risco de manter a experiência idiossincrática da religiosidade vivida sob essa concepção que previamente a considera falsa, imaginária ou deslocada do que se entende por dimensão experiencial. Parto da premissa contrária. Para o sujeito que vive essa relação ao longo de 20 ou 25 anos, a redução dessa relação a um sistema classificatório não faria sentido. Parece um investimento paulatino e intenso demais para que sua função seja meramente essa.

Entre o povo de santo, a diferença etária é critério hierárquico determinante. O princípio de senioridade funciona como um elemento legitimador dos discursos, fenômeno que já foi percebido por diversos autores⁵⁰. Tome-se por exemplo a organização entre diferentes casas de culto, uma casa não pode descender de uma mais antiga sem que essa lhe reconheça como parte de sua linhagem, bem como um filho não pode alegar descender de uma tradição se esse elo foi rompido – parece-me que aí está um dos indícios da benção⁵¹ dos mais velhos, apesar dessa benção deter também (e, talvez, esse aspecto seja mesmo mais contundente) a transmissão de *àṣẹ*⁵².

A manutenção dos laços de parentesco de santo é primordial para o fluxo de validação de uma casa ou para a adesão a uma nova linhagem. Num contexto em que o reforço da

⁴⁹ Adiante teremos a oportunidade de ver de forma mais detida como *Lóògùn* aparece na bibliografia disponível. Para a finalidade desta exposição prévia, basta apontar essa característica que adiante terá mais espaço para ser elaborada.

⁵⁰ Que veremos logo adiante.

⁵¹ Como veremos adiante, os mais novos devem sempre tomar a benção aos mais velhos.

⁵² O *àṣẹ* é uma força sagrada e transmissível, parte da potência que se busca dentro da participação na vida de santo. Por vezes, o principal objetivo litúrgico é adquirir mais *àṣẹ* individualmente ou enquanto coletividade – embora mesmo a aquisição individual dessa força esteja intimamente relacionada ao seu fluxo por meio de uma coletividade de pessoas, animais e coisas.

ascendência e a busca pelas raízes africanas são estratégias de capitalização dos cultos⁵³, é do interesse de seus zeladores⁵⁴ manterem ativos esses laços que os vinculam aos seus *mais velhos* – detentores de uma maior proximidade com a suposta verdade, sempre almejada e inalcançável⁵⁵. Dessa maneira, a relação de respeito é necessariamente buscada a partir dos estratos mais baixos da organização hierárquica e fazem da necessidade de relação com os mais antigos um fenômeno, no mínimo, instigante do ponto de vista mais amplo, ou seja, da sociedade contemporânea na qual os mais velhos são marginalizados.

Cultuar o vínculo com os mais velhos é determinante, embora esse não seja o único critério de legitimação dos locutores como fontes confiáveis de informações sobre os *òrìṣà* e a vida de culto. Quem tem autoridade para falar são sempre os mais velhos. É comum, por exemplo, que filhos abduquem de dar suas opiniões diante da manifestação de opinião das mães e avós⁵⁶ de santo, algo que também faz parte da boa etiqueta *no santo* – ou seja, na vida do adepto. Também do ponto de vista da autoridade sobre a narrativa mitológica, cabe aos mais velhos validar ou invalidar o que é dito. Monique Augras percebeu em seu trabalho de campo⁵⁷ que:

São os membros mais velhos do grupo que conservam os textos sagrados na memória... Os mais velhos são verdadeiros arquivos vivos. Conferem uma força da idade avançada e do alto posto que ocupam na comunidade. (Augras, 2008: 67)

Além de detentores da palavra, são também reverenciados por ocuparem na hierarquia posição de prestígio por serem *egbon*, ou seja, irmãos mais velhos. Reafirmado por muitos dos meus informantes, o princípio de senioridade sempre pareceu, por isso, um recorte relativamente seguro na validação das falas e, uma vez tratando-se de um *òrìṣà* do qual a bibliografia pouco ou quase nada tratou, inicialmente, a idade de santo dos informantes constituiu-se num recorte útil⁵⁸.

⁵³ Ver mais detalhes a respeito da busca da africanidade no candomblé em Capone, 2004, tese que trata especificamente desse critério de valorização das casas e práticas.

⁵⁴ "Zeladores de santo" é uma expressão sinônima a sacerdotes, mães ou pais de santo.

⁵⁵ Veremos principalmente nos estudos de casos como essa "verdade" parece remota e como as narrativas são constantemente orientadas pela ideia de que se parte de uma perspectiva idiossincrática. Foi muito frequente encontrar espontaneamente nas falas sobre as supostas verdades religiosas frases do tipo: "Eu acho", "eu acredito", "eu penso" – e note-se que entrevistei principalmente sacerdotes.

⁵⁶ Ou "pais e avós de santo".

⁵⁷ Sua pesquisa foi realizada principalmente no Ilé Aṣẹ Opo Afonja de Coelho da Rocha, no Rio de Janeiro, na década de 1970.

⁵⁸ Se de fato na literatura especializada sobre o culto aos *òrìṣà* temos uma produção ainda muito tímida sobre ele, esse dado acompanha a ideia comum entre o povo de santo de que desse *òrìṣà* pouco se sabe. Uma única obra consagrada a ele por um filho seu, Nei Lopes (2002) e passagens de uma frase ou,

A seleção de colaboradores e interlocutores para a minha pesquisa foi negociada na prática e a cada entrevista com as pessoas que aos poucos fui conhecendo e que me indicaram outras. Foram entrevistados, ao todo, vinte *ìyàlòrìṣà*, *bàbálòrìṣà* e *egbon*, dos quais elegi cinco casos representativos incluindo algumas passagens ilustrativas de outros entrevistados para a transcrição. Todos os colaboradores entrevistados constam ao final com sucintas descrições que facilitam eventuais localizações que se possam desejar fazer.

A pesquisa não se esgotou nesta tese, ao contrário, ela antes começa aqui. Não tive acesso imediato às casas de culto, mas fui levada a algumas delas e, embora tenha definido um recorte prévio por meio do qual procurei localizar meus informantes (qual seja: *filhos mais velhos de Lóògùn Èdẹ*), esse critério nem sempre foi seguido pelas pessoas que se dispuseram a me acompanhar na apresentação de pessoas a serem entrevistadas. O critério etário, contudo, nunca foi desconsiderado por nenhuma delas; sempre fui conduzida a falar com pessoas *mais velhas*, e consideradas mais sábias, embora, nem sempre filhos de *Lóògùn Èdẹ*.

Por vezes, indicavam-me pessoas consideradas autorizadas e detentoras de grande conhecimento sobre o sagrado, como se informações sobre a liturgia, fossem o objetivo primordial da pesquisa e, de fato, por mais que o fossem também, essas informações não eram deliberadamente compartilhadas. A organização etária, no entanto, nunca deixou de ser relevante e algumas passagens de entrevistas com essas pessoas de outros santos foram por vezes incluídas por serem contribuições efetivas sobre a relação entre a pessoa e o *òrìṣà* ou por ajudarem a ilustrar do que é constituída essa relação.

O aspecto descontínuo desse todo chamado de *candomblé* é uma das marcas primordiais de meu ponto de vista desse sistema de culto, o que lhe traz consequências importantes que serão trabalhadas a seguir. Nem por essa descontinuidade é possível ignorar uma estrutura elementar organizadora desse todo que se entende por *candomblé*. Há regras, embora variáveis, que dão a esse todo uma unidade englobante das diferenças.

Quando nas etnografias se opta por oferecer fontes das informações colhidas, observei serem com frequência fontes secundárias, como Édison Carneiro, João do Rio e Nina Rodrigues, ou seja, autores que já haviam trabalhado com o tema do *candomblé*. Isso

no máximo um parágrafo como nos textos sobre os *òrìṣà* de Pierre Verger (2000 e 2002) ou José Beniste (2006). Vez por outra aparecem nas etnografias como em Lépine (1978) e Capone (2004). Todos os textos referenciados na íntegra na bibliografia ao final.

não acontece simplesmente com relação ao texto de Roger Bastide, ao contrário, a qualidade da fonte que orienta a produção desses dados do ponto de vista dos adeptos é recorrentemente desconsiderada em algumas das abordagens clássicas que tentaram alguma forma de generalização.

Tomemos a seguinte passagem como ilustração:

Os diversos rituais de que falamos, lavagem do colar de contas, "dar de comer à cabeça", iniciação, fazem o ser humano participar de maneira cada vez mais profunda da natureza e da força dos *òrìṣà*, permitindo-lhe alargar cada vez mais o ser. Esse desenvolvimento do ser manifesta-se no interior pela sorte, pela saúde, pela prosperidade nos negócios, ou pelo triunfo amoroso. (Bastide, 2001: 226)

Embora muitos dos meus informantes confirmem a valorização desses aspectos, eles não são necessariamente um sinal de desenvolvimento do ser dentro de seu destino, que é pessoal em alguma medida. A identificação desses gerais é de suma importância para a descrição desse sistema religioso, porém há que se reconhecer concomitantemente ou incluir na análise um dos aspectos característicos desse sistema que é sua complexidade interna que permite o englobamento da diferença dentro de si sem fazer disso uma contradição.

A ideia de um desígnio pessoal a ser travado em vida rege a concepção de pessoa como procurarei demonstrar no capítulo dedicado precisamente a essa análise, de modo que o que me parece generalizável é a ideia de que "cada caso, um caso"⁵⁹, ou seja, de que a variação entre as perspectivas de famílias de santo diferentes é aceita como factual entre os adeptos de forma geral.

Faz-se, a meu ver, necessário aprender quais são os critérios próprios ao povo de santo na distribuição de audibilidade aos seus locutores e na produção de narrativas que pretendam restituir em alguma medida o diálogo que foi aberto pelo povo de santo em favor de sua produção. O próprio conhecimento transmitido a partir de emissores mais capitalizados dentro do culto detém caráter diferenciado na vivência do candomblé, tal que os mais jovens ao escutarem lições dos mais velhos costumam tomar-lhes a benção em sinal de boa educação e reverência àquilo que é sagrado – ou seja, o conhecimento. Ademais, o *àṣẹ*, a força sagrada, transmite-se nesse sentido, do mais velho ao mais novo, e deve ser reverenciado em sua transmissão – daí a necessidade da benção. Como

⁵⁹ Ou ainda a variável "cada casa é um caso", referindo-se ao sistema de educação doméstico de um grupo religioso específico.

determina mãe Stella de *Òşòşì* aos seus filhos de santo: "Só pode passar o *àşę* quem o recebeu." (Santos, 1995⁶⁰: 22)⁶¹

Ignorando o princípio de senioridade na produção dos dados etnográficos, parece-me que estaria passando por cima de critérios que são partes constituintes das relações sobre as quais escrevo e que são critérios centrais de validação e invalidação dessas narrativas. Reconheço, evidentemente, que é um recorte que atribui autoridade e destitui igualmente de audibilidade certos locutores – caberá problematizar as relações de poder na medida em que elas se fizerem notórias ao longo da pesquisa. Por outro lado, achei prudente manter esses critérios assumindo responsabilidade na produção escrita de dados em meio à escassez relativa de material publicado sobre esse *òrìşà* especificamente. Do ponto de vista formal, espero que a elucidação desse meu posicionamento possa por fim servir para uma adequada apreciação da variabilidade do *candomblé* e da especificidade dos dados aqui expostos.

AINDA SOBRE ALGUNS OUTROS ASPECTOS METODOLÓGICOS

Em primeiro lugar, não é nenhuma novidade o caráter secreto do culto aos *òrìşà*. É tema comum entre os estudos que sobre ele trataram e que foram analisados para esta pesquisa e é um dos pontos nodais da pesquisa antropológica, desta e, penso que, de qualquer outra, porque implica o nível de adensamento a que se pode chegar de uma posição de pesquisadora. Essa posição é determinante para a forma de acesso e o caráter dos dados colhidos. Por exemplo, o meu grau de acesso aos fenômenos constituintes do culto foi relativo e idiossincrático porque dependeu de minha habilidade pessoal em convencer meus interlocutores a compartilharem comigo suas histórias de vida, suas crenças e manifestações que nem sempre encontram uma escuta legitimadora dessas experiências. Seguramente, minha posição de iniciada condicionou também a forma de interlocução e o tipo de dado abordado. Outra questão importante foi o estabelecimento

⁶⁰ Este foi um livro publicado para o fim de educar os filhos e frequentadores do Ilé Aşę Opo Afonja de Salvador, Bahia, em sua etiqueta característica.

⁶¹ A respeito da reverência ao elo e à transmissão de conhecimento e *àşę*, consigo vislumbrar possibilidades e afinidades com os estudos sobre a dádiva. Acredito que autores como Anspach (2002), Godelier (1996), Caillé (2002 e 2004), Mauss (1974) e Lévi-Strauss (1974), entre outros contemporâneos engajados nessa perspectiva - que tende a estimar o aspecto relacional na experiência social - possam ser eventualmente úteis a este estudo, contudo, fica aqui somente a menção do que identifico nesse sistema, sem, no entanto, assumir a compulsoriedade de tratar dessa bibliografia ainda que estabeleça relações muito próximas com elas.

de reconhecimento mútuo de responsabilidades sobre a publicação de aspectos delicados e significativos sobre as pessoas que pertencem a esse culto.

Há também um segundo aspecto delicado da eleição de biografias e das narrativas pessoais sobre a experiência religiosa, qual seja, o fato de tratar antropologicamente – ou seja, textualizar e tornar este texto publicamente disponível – sobre aspectos íntimos de uma história de vida, em cada um dos casos. Há pontos sensíveis em que – acredito – ficará perceptível o desvio da fala do interlocutor transcrito para tratar de aspectos importantes de sua vida pessoal nos quais considera-se a relação com o *òrìṣà*, a reflexão sobre os afetos e as dificuldades de tratar de certas dimensões publicamente. Por exemplo, falar de parceiros é assumir no texto a ser escrito uma relação afetiva que não necessariamente se faz pública na vida ordinária, mas tem o potencial de elucidar aspectos relevantes de como se experimenta a presença do *òrìṣà*.

A respeito do primeiro problema, meu duplo engajamento com o candomblé, o de antropóloga e o de *iyàwó*, implicava por hora uma posição limitada com relação ao que é secreto e sagrado, mas também a posição comprometida com o que acreditava ser relevante do ponto de vista do conhecimento antropológico. Acredito que um conhecimento detalhado sobre a liturgia promoveria uma compreensão muito mais rica sobre quem é o santo nesse sistema e, não obstante, de dentro dele é profundamente anti-ético publicar aspectos dessa liturgia sem a devida autorização para isso. Como antropóloga, optei por esclarecer os dados sempre que possível submetendo muitas vezes o texto às fontes consultadas. Para a antropologia todos os detalhes são relevantes⁶² uma vez que o contato que se estabelece com a alteridade pretende compreender os seus sentidos e mais que isso compreender o sistema gramatical e semântico como o é tanto a mitologia quanto a liturgia do candomblé.

Do lugar de uma pessoa nova – uma vez que de minha posição relacional no campo sou uma *iyáwó*⁶³ – a atenção ao saber dos *mais velhos* é constantemente requerida, ainda que de forma tácita – na expressão de polidez. Da posição de antropóloga muitas

⁶² Ou devem ser assim considerados *a priori*. Ao longo da pesquisa sobre o objeto é que vai se definindo melhor o que é relevante ou não, se é que esse esforço se esgote algum dia dada a natureza de nosso objeto.

⁶³ Embora na acepção yorubana a palavra seja equivalente à portuguesa "esposa", no uso rotineiro do candomblé serve, principal mas não exclusivamente, para designar a pessoa rodante (ou seja, que entra em transe) que passou pelo menos pela primeira obrigação de iniciação e ainda não atingiu a maioria (obrigação de 7 anos) a partir da qual ela passa a ser considerada *egbon*, irmã ou irmão mais velha/o.

questões cabem. Muitos dos aspectos privados do culto guardam séries de relações simbólicas que só poderiam ser desmembradas e entendidas enquanto significantes mediante o conhecimento prévio do contexto amplo no qual fazem sentido. E esse é um conhecimento que além de todas as demais dificuldades já indicadas requer um longo tempo de aprendizado.

Aliás, entender esses sistemas semânticos requer às vezes um conhecimento prático das técnicas que nem sempre são assunto a ser tratado. Assim, muitas das piadas, das insinuações significativas com relação ao pertencimento a um determinado *òrìṣà*, a um culto, só fazem sentido com o conhecimento prévio de ervas, *orò*⁶⁴, detalhes dos assentamentos e qualidades dos ingredientes usados também para fins sagrados e que significam dentro dessa gramática⁶⁵. Reconhecer o caráter dessa espécie de conhecimento não significa reservar o estudo do *candomblé* às pessoas iniciadas, mas a assumpção de que toda pesquisa sociológica (ou humana de forma mais ampla) implica que a posição subjetiva da autora efetivamente condiciona seu produto final e é por isso dado também relevante. Tem-se como axioma elementar das ciências sociais que qualquer sujeito, detendo qualquer espécie de *background* pode desejar estudar um objeto antropológico e que o acesso a esse objeto é, em alguma medida, condicionado pela relação e localização da pesquisadora com seu campo⁶⁶.

Se considerarmos que um indivíduo passou uma parcela considerável de sua vida adulta cultuando um *òrìṣà*, cuja relação lhe impõe uma série de restrições cotidianas, é de se supor que todo esse investimento seja pelo menos tão significativo para o sujeito adepto quanto um sistema de classificação de personalidades e coisas, uma vez que sistemas classificatórios estão sempre disponíveis e não impõem uma regulação necessária da conduta para serem utilizados. Nesse sentido, a religiosidade como um investimento positivo deve servir a outros propósitos além da classificação das coisas – ainda que ela seja também parte da experiência subjetiva.

⁶⁴ *Orò* são liturgias, às vezes, técnicas, geralmente tratadas como segredos. Do substantivo yorubá *orò* cuja acepção seria de ritual, obrigação, costumes tradicionais, conforme Beniste, 2011: 592.

⁶⁵ Utilizo a expressão na acepção de conjunto de regras que organizam e no qual os fenômenos têm sentidos, mas o interesse principal deste estudo estaria mais na ordem da semântica uma vez que são os sentidos das palavras e dos signos de um modo geral que me interessam entender.

⁶⁶ Parece-me evidente que uma mulher interessada em estudar a maçonaria masculina no Brasil obterá, pelo menos em hipótese, dados diferentes de um homem-maçom buscando a mesma coisa. Isso não parece significar que somente homens-maçons possam produzir esse tipo de estudo, mas que o reconhecimento da posição inicial da pesquisadora (e, no caso, do pesquisador) podem ser relevantes na qualidade (na acepção de "caráter") dos dados colhidos.

Por outro lado, há uma dificuldade paralela que também condiciona a qualidade do acesso que se pode ter num estudo da religiosidade vivida num grupo como o *candomblé*. Os pesquisados para esta tese não mantiveram uma posição unânime sobre o que se pode publicar e o que não se deve publicar. Algumas vezes encontrei informantes que inclusive defendiam o ideal de se publicar tudo com a intenção de gerar uma uniformidade nos cultos. Também encontrei alguns informantes que reivindicavam a organização "lógica" dos *orò*, tal que se um carcará fosse oferecido sacrificialmente ao *òrìṣà Ṣángó*, a razão lógica dessa oferenda desconhecida seria que esse pássaro sobrevoaria espaços rochosos onde pudesse quebrar o casco grosso do ajapá (espécie de tartaruga) e alimentar-se dele, que é esse o alimento principal de *Ṣángó*. Dessa forma, saber desse "hábito" do pássaro faz parte de conhecer o sentido do *orò* de oferecê-lo ao *òrìṣà*. Para esta antropologia, optei por me deter principalmente nas informações que foram tratadas como públicas pelos próprios interlocutores, incluindo, vez por outra, elementos que pudessem contribuir para a descrição, tais como as relações indiretas com santos de outros panteões, os símbolos que guardam relações e que são operados mas nem sempre explicitados.

Um terceiro aspecto condicionador da escrita sobre os dados pode ser exemplificado pelo tratamento dispensado a assuntos polêmicos como orientação sexual e *òrìṣà*. Muitas vezes, estive diante de uma história sobre a sexualidade dos *òrìṣà* que em seguida me era interdita de publicar. Compartilhavam esses segredos no intuito de me ensinar melhor sobre os santos ou para mostrar como uma ou outra ideia que eu estava fazendo sobre um *òrìṣà* estava equivocada, mas insistiam na impossível publicação de certas informações (que a meu ver são de suma importância no que diz respeito à relação com o *òrìṣà*).

Ao longo da pesquisa, pude constatar que a orientação sexual ou os aspectos relacionados à identidade sexual do *òrìṣà* aqui estudado foi tema não somente recorrente mas presente nas falas de todos os interlocutores estudados. Mesmo aqueles que pertenciam a outros *òrìṣà* geralmente tocavam no assunto da orientação ou identidade sexual de *Lòògùn Èdẹ* em algum momento da entrevista – por algumas vezes, logo após solicitarem que eu desligasse o gravador.

Se muitos autores ressaltaram a inclusão dos homossexuais no *candomblé*, percebo ao contrário como o mito e a relação com a sexualidade é no presente homofóbica e retoricamente interdita mesmo dentro do *candomblé*. Ainda que seja obrigada a

reconhecer também que nesse mesmo contexto os homossexuais masculinos (acima de tudo) têm conquistado amplo espaço dentro do culto, a resistência verbal sobre o tema é significativa. O discurso por mim estudado é marcadamente intolerante às orientações sexuais desviantes da heterossexualidade ainda que uma parte considerável dos adeptos ao culto mantenha outra forma de prática sexual que não a heterossexual exclusiva. Nesse sentido, do ponto de vista da produção do texto, procurei ser fidedigna com a forma como esses aspectos de suas vidas íntimas foram tratados⁶⁷.

Digo mais, pela leitura dos textos mais antigos sobre a vida de santo, tenho percebido que muitos homens passaram a atuar em cargos anteriormente exclusivos às mulheres, e as mulheres parecem perder cada vez mais a exclusividade sobre determinados cargos que foram considerados tradicionalmente femininos além de não parecerem conseguir assumir com a mesma facilidade que os homens cargos tradicionalmente exclusivos ao outro sexo. Assim, vale a pena entender que dentro da história das casas de santo do último século, a inclusão objetiva de homossexuais⁶⁸ entre o corpo dos adeptos não veio acompanhada de uma inclusão discursiva homossexual e de uma prática menos machista. Ao contrário. Esses dados serão vistos com maiores detalhes ao longo dos capítulos adiante nos quais tratarei dos estudos de casos elaborado sobre as histórias dos meus interlocutores.

Ainda sobre tabus sexuais, temos mitos que falam de incesto, ou de poliandria cuja exclusão do meu texto foram deliberadamente solicitados pelos informantes, o que leva a concluir que não somente a orientação sexual mas tudo aquilo que possa fazer dos *òrìṣà* parecidos com divindades desviantes da norma heterossexual e monogâmica – ou do referencial hegemônico de conduta – são entendidos como problemas e devem permanecer somente entre o povo de santo. O segredo neste momento parece ser um mecanismo de defesa porque quem não é do santo poderia optar por simplificar um *òrìṣà* às suas qualidades socialmente subvalorizadas. Pode ser, mas a assumpção desses desvios de forma positiva nesse contexto poderia ser uma alternativa de resistência cultural ou, no caso, de orientação e conduta social que não acontece com frequência.

Isso, por sua vez, ajuda a desmistificar também o caráter do segredo mágico que muitas vezes é necessariamente um segredo por questões outras que não o conhecimento

⁶⁷ A manutenção do anonimato pode servir a diversos propósitos individuais e de convívio social. Deve ficar explícito o esforço de tornar privado o assunto da orientação sexual num contexto hostil ao desvio e a forma como ele reaparece nas narrativas como aspecto pessoal e socialmente relevante.

⁶⁸ Ver: Birman, 1991 e 2005.

litúrgico em si ou do jogo de capitalização dos adeptos (do qual tratarei em capítulo adiante), o que, em minha opinião, explicita o aspecto complexo dessa religiosidade envolvida no contexto de constante perseguição do qual é herdeira (e do qual também tratarei mais detidamente no capítulo sobre a sua história e seu aspecto fragmentar).

A discordância sobre o que explicitar nos estudos desse sistema e o que manter em silêncio é também relativo a quem produz a narrativa. Temos aqui a seguinte passagem de Juana Elbein dos Santos:

Assim, por exemplo, os objetos e os emblemas, a que demos um lugar preponderante nas descrições, foram colocados no seu contexto ritual. Neste mesmo nível fátual, demos um lugar muito particular às cantigas e aos textos rituais. Sua importância, neste trabalho, decorre não só do papel do oral no sistema *Nàgô* em geral, mas também pelo fato de se tratar de materiais originais que nunca foram compilados nem traduzidos – por exemplo, os textos de *Pàdé* e de *Àşẹ̀şẹ̀* – e por serem elementos constitutivos fundamentais de ritos e de cerimônia. Não poderia ter-se uma descrição que se aproxime da "realidade verdadeira" de uma cerimônia se não se conhecem os textos que a integram como elemento dinâmico. (Grifos originais. Santos, 2008:19)

Dessa forma, Juana Elbein praticamente limita o acesso à "realidade verdadeira" ao acesso privilegiado que tem tanto à língua quanto ao culto, privilégio que veremos é raro até mesmo dentro do próprio sistema de conhecimento do povo de santo que pratica esses rituais. A esse respeito tratarei detidamente no capítulo destinado à organização social e distribuição do conhecimento.

À "realidade verdadeira" para uma parcela significativa dos adeptos ao candomblé não tem o mesmo acesso que a autora obteve, acesso esse que vale a pena ser mais cautelosamente problematizado em cada uma das etnografias uma vez que é condicionante da natureza dos dados que se pode obter na pesquisa. Contudo, devo indicar que não é o objeto central desta tese. De minha parte, sou, além de estudante de antropologia desde o início do ano 2000, *iyáwó* desde abril de 2009. Em que medida essa posição de dupla imersão foi condicionante desta tese, embora não seja meu objeto primeiro de reflexão, é uma característica a ser explicitada de modo a contribuir para a apreciação do trabalho como um todo. Acredito que a natureza subjetiva do trabalho antropológico pode ganhar em objetividade quão mais contextualizada puder ser a posição da autora com relação ao seu objeto⁶⁹.

⁶⁹ Contudo, vale lembrar que uma meta-antropologia não é o objetivo primeiro desta tese.

O CONVÍVIO NA LONGA HISTÓRIA

DIFICULDADES FORMAIS IMPOSTAS ÀS RELIGIÕES AFRICANAS NO BRASIL

Até aqui, indiquei alguns dos elementos que dão forma a essa organização social que é o candomblé. Procurarei elucidar agora sua organização sistêmica – entendendo-se por organização os elementos mais ou menos constantes, como é o caso da hierarquia – deixando antever seus fragmentos, suas incongruências e variações que, embora sejam diversos na forma são também constantes enquanto variações – o que deve ser entendido ao longo de todo este texto como seu contexto.

O candomblé é uma religião oriunda de povos africanos que foram aportados para o novo mundo ao longo dos cerca de 300 anos de tráfico de pessoas escravizadas. A forma por mim estudada e que compõe o cenário no qual a pesquisa aqui expõe seus resultados, é herdeira de um longo e constante percurso de perseguições populares ou formais que segundo creio foram também condicionantes de como sua prática e seus valores operam hoje.

É verdade que sobre a noção de pessoa em si, a apreciação histórica teria pouco a contribuir, no entanto, o formato mesmo da relação que se estabelece com essa religião é tributária do processo histórico de convívio desarmônico com a sociedade envolvente como um todo e particularmente desarmônico e coagido pelo Estado por meio dos mecanismos formais que indico neste capítulo. Está claro que o condicionamento histórico pode parecer secundário e seus efeitos indiretos sobre o fenômeno da relação entre filha de santo e *òrìṣà*, contudo, temo que a posição inversa, qual seja, a negligência dos fenômenos históricos e seus efeitos seja mais comum na bibliografia antropológica sobre as religiões afro-brasileiras e também mais prejudicial, uma vez que fica mais difícil perceber as múltiplas violências que dão forma e estigmatizam todo esse grupo social.

Edison Carneiro esboçou já na década de 1940 a seguinte caracterização sobre os candomblés – que me parece em grande medida adequada à descrição do presente:

Muitas *dessemelhanças formais*, que tendem a multiplicar-se com o tempo, mascaram, realmente, a *unidade fundamental* dos cultos de origem africana. (...) Levando em conta que esses cultos, naturalmente de modo desigual em cada lugar, estão sofrendo um acentuado processo de nacionalização desde a cessação do tráfico em 1850, poderemos determinar aquilo que os distingue como de origem africana e tentar uma sistematização dos tipos em que podemos dividi-los, dentro da *unidade sem*

uniformidade tão justamente inferida por Nina Rodrigues. (Meus grifos. Carneiro, 2008 [1948]:06)

As incongruências refletem as contingências históricas, particulares, arbitrárias, acidentais, que concorrem com uma permanência sistemática. A originalidade de cada casa parece advir da aleatoriedade que a constitui enquanto evento das circunstâncias de onde decorre sua própria história de relações.

Se a aquisição de conhecimentos sagrados é determinante na condução da vida religiosa, a distribuição hierárquica e econômica dos segredos reforça, por outro lado, essa fragmentação, embora não seja seu único fator condicionante. Olhemos, portanto, primeiramente o que esse complexo de relações sociais herdou enquanto particularidade histórica no Brasil e em que medida suas características descontínuas são também tributárias desse processo.

É importante esclarecer que, de meu ponto de vista particular, essa religiosidade é tributária de ao menos três fortes tendências condicionantes, a saber: histórica, organizacional (refiro-me especificamente ao tema a ser tratado no capítulo posterior, a saber: sobre a hierarquia e fluxo de conhecimentos); e direi previamente que estrutural – há algo que subjaz a tudo isso e que ultrapassa o fenômeno histórico.

O formato atual dos cultos de origem africana em território brasileiro é herdeiro de um longo processo que passo aqui a analisar por meio de alguns elementos representativos da historiografia sobre a trajetória da população africana (e de matriz africana) em seu convívio com a sociedade brasileira. Parto da hipótese de que, embora haja um sistema relativamente organizado que permita a identificação de um *povo do santo*, esse sistema é em si mesmo explicitamente variado tendo aliás a variação como elemento duradouro⁷⁰.

A conquista de Ceuta – ponto comercial importante entre Mediterrâneo e Europa – em 1415 costuma ser tomada como marco da expansão marítima portuguesa. No que diz respeito ao conhecimento e trânsito pela costa africana, por 53 anos, navios portugueses foram lenta e continuamente fazendo o seu reconhecimento, estabelecendo-se aos poucos nas regiões conquistadas por meio das chamadas feitorias. Nesses portos

⁷⁰ A fragmentação e a variação interna ao culto foi percebida desde fins da década de 1940 por Edison Carneiro (2008 [1948]) – como se pôde ver na nota acima –, até mais recentemente no próprio território nigeriano por Karin Barber (1989 e 1990), como ainda demonstrarei. O fato de a fragmentação atravessar os dois cultos, yorubá e brasileiro, indica uma estrutura de certa forma constante das variações no que diz respeito ao culto dos *òrìṣà*.

firmavam-se representantes dos portugueses que eram chamados de feitores e administradores desses portos.

Vale ilustrar o caráter dessas feitorias:

Sem penetrar profundamente no território africano, os portugueses foram estabelecendo na costa uma série de feitorias, que eram postos *fortificados* de comércio; isso indica a existência de uma situação em que as trocas comerciais eram precárias, exigindo a *garantia das armas*. A parte comercial do núcleo era dirigida por um agente chamado feitor. Cabia a ele fazer compras de mercadorias dos chefes ou mercadores nativos e estocá-las, até que fossem recolhidas pelos navios portugueses para a entrega na Europa. A opção pela feitoria *praticamente tornava desnecessária a colonização do território* ocupado pelas populações africanas, bem organizadas a partir do Cabo Verde. (Meus grifos. Fausto, 1994: 28-9)

Somente em 1487, Bartolomeu Dias e sua tropa conseguiram atravessar o tido como assombrado Cabo da Boa Esperança, no extremo sul do continente africano abrindo assim uma nova rota de acesso à região do oceano Índico. Ao longo de todo esse período, desde a conquista de Ceuta, consolidavam-se as relações comerciais com a costa africana e o reconhecimento paulatino tanto de suas regiões quanto de seus povos e seus produtos culturais.

Arthur Ramos afirmava, em meados da década de 1930, que antes do século XVII a África mais densamente conhecida pelo Velho Mundo restringia-se às áreas das civilizações históricas do Mediterrâneo, tais como Egito e Cártago, e os grupos arabizados do norte da África tais como Argélia, Tunísia, Marrocos e a tênue casca litorânea conhecida através do sistema de comércio marítimo, domínio essencialmente português.

Já Boris Fausto elege, mais tarde, o ano de 1441⁷¹ como um período a partir do qual as pessoas negras e africanas passaram a ser comercializadas pelos portugueses para uso local em ocupações domésticas e urbanas.

Em Nina Rodrigues, encontramos a seguinte passagem sobre essa datação que parece confirmar os dados de Fausto – que são muito mais contemporâneos que aqueles – no que diz respeito também à natureza do trabalho escravo pelos portugueses no início desse processo:

⁷¹ Ainda que não nos forneça as fontes específicas desses dados, Fausto indica nas referências bibliográficas a seguinte passagem: "Para a descrição e análise da expansão marítima portuguesa, foi bastante útil o livro de José Hermano Saraiva, *História Concisa de Portugal*, 9ª ed., Lisboa, Publicações Europa-América, 1984." (Fausto, 2000: 641)

É difícil precisar a data em que a introdução dos escravos negros ocorreu no Brasil. O comércio de africanos na Europa data de quase meio século antes do descobrimento, e Portugal era sua sede. Portanto, a escravidão negra no Brasil é contemporânea à sua colonização, e ela manteve, nos primeiros tempos, a aparência portuguesa de fenômeno secundário, restrito ao serviço doméstico.⁷² (Rodrigues, 2008:27)

Que seja esse o marco, de toda forma, tomemos o século XV⁷³ como século de início desse processo e, para os fins desta argumentação, é suficiente pensarmos em meados deste século como o começo da exploração europeia da mão-de-obra africana e a subsequente colonização do Novo Mundo.

Acompanhando a periodização de Luiz Vianna Filho, Pierre Verger⁷⁴ divide o tráfico escravista que desembocava na Bahia em quatro períodos, quais sejam: o ciclo da Guiné, a partir da segunda metade do século XVI; o ciclo de Angola e Congo, ao longo do século XVII; o ciclo da Costa da Mina durante mais da metade do século XVIII e, por fim, o período a partir de 1770 até o último período de tráfico, incluindo neste último todo o período de tráfico clandestino após 1850 pelos compromissos internacionais do fim do tráfico negreiro. A região então chamada de Costa da Mina é a região que envolve o atual Benin, Togo e Nigéria e forneceu os povos que aqui no Brasil se identificaram por *Jeje*⁷⁵, *Ketu*, *Efon* e *Ijexá*.

Um estudo comparativo entre as práticas e língua yorubanas e a prática do candomblé dito *ketu* no Brasil ainda teria muito a contribuir no estudo do culto aos *òrìṣà* e acredito que poderia mesmo servir como uma fonte alternativa na reconstrução de histórias das quais temos documentos esparsos. No entanto, o objetivo comparativo ultrapassaria em muito as condições presentes para esta pesquisa. Esforço semelhante de comparação entre as práticas religiosas yorubanas e afro-brasileiras já foi realizado de forma produtiva por Pierre Verger⁷⁶, Juana Elbein dos Santos⁷⁷ e entre os sistemas

⁷² Nina Rodrigues baseia-se nos dados extraídos de Perdigão Malheiros, *A escravidão no Brasil*, Parte III, "Africanos", datado (segundo citação do autor) de 1867, páginas 6 e 7.

⁷³ Para Verger (2000: 19), os primeiros escravos foram introduzidos nas Américas em 1502 que permitia o transporte de escravos da Espanha para suas colônias que mais tarde se tornariam República Dominicana e Haiti. No entanto, preferi concordar com os outros dois autores que supõe desde o princípio da colonização a presença de escravos negros uma vez que já acontecia para fins urbanos e domésticos na própria metrópole portuguesa, enquanto Verger diria nesse mesmo texto que "a escravidão não existia na península Ibérica".

⁷⁴ Verger, 1987:09.

⁷⁵ Ou *djèdjè*, grupo oriundo principalmente da região onde é o hoje o Benin, antigo reino do Daomé.

⁷⁶ Em Verger, todos os trabalhos utilizados para esta tese e, mais especificamente, *Notas sobre o culto...* (2000 [1957]) e *Orixás* (2002 [1951]), que são trabalhos em que o autor explicitamente estabelece comparações entre os cultos na África e no Brasil.

⁷⁷ Ver: Santos, 2008 (1977).

cosmológicos mais contemporaneamente temos Ronilda Iyakemi Ribeiro⁷⁸ e Síkírù Sàlámì⁷⁹ e puderam contribuir no adensamento da compreensão sobre o fenômeno da relação entre *òrìṣà* e seu filho.

O que me parece inequívoco no que diz respeito à relação entre os candomblés e a África (ainda que imaginada e remota) é seu efeito prático enquanto referencial disponível para os adeptos do culto aos *òrìṣà* no Brasil. Ainda que não se saiba da totalidade do saber sobre o mundo, o cosmo e as influências espirituais sobre as pessoas, aquilo que constitui o *conhecimento tradicional yorubano* é tido como o ideal a ser entendido e introjetado como a referência ideal e hipoteticamente a mais correta.

Martiniano Eliseu do Bonfim, por exemplo, como filho de pais escravizados e tendo sido, ainda quando menino, enviado de volta a Lagos para o seio de seus ancestrais, indica já no final do século XIX a importância da manutenção desse elo com a África para os descendentes yorubanos, pelo menos.

Seguramente que o apartamento forçado desses povos de suas tradições, famílias e terras de origem, fortaleceram o sentimento nostálgico. Aliás, parece-me que qualquer assertiva a esse respeito, desde minha posição de pesquisadora branca no século XXI, tende a banalizar o fenômeno do sentimento que me parece, de fato, inalcançável.

De toda forma, o fato dos pais de Martiniano terem investido essa parte considerável de seus esforços como ex-escravos negros no Brasil para enviarem-no ainda criança a seu berço familiar na África para que lá pudesse ser educado nos valores de vida de seus *mais velhos* nunca me parece um fenômeno secundário. Martiniano passou 11 anos no território onde hoje é a Nigéria e voltou ao Brasil tornando-se uma referência de *bàbáláwo*⁸⁰ entre os africanos e é até hoje um dos ancestrais lembrados a cada momento de consulta oracular dentro dos candomblés – o que, de meu ponto de vista, atesta sua importância histórica enquanto membro educado nos preceitos dos *òrìṣà*.

Lisa Earl Castillo e Luis Nicolau Parés⁸¹ produziram também recentemente um artigo no qual analisam os dados documentais a respeito de Marcelina da Silva, Obatossi, *ìyàlòrìṣà* sucessora de Iya Nassô da Casa Branca do Engenho Velho, e suas relações no

⁷⁸ Ver: Ribeiro, 1996.

⁷⁹ Ver: Sàlámì e Ribeiro, 2011.

⁸⁰ *Bàbáláwo* é o nome do sacerdote de Ifá, o conhecedor dos segredos do oráculo.

⁸¹ Ver: Castillo e Parés, 2007.

trânsito entre Brasil e África ainda no século XIX. Daí, extraio a seguinte passagem que considero uma importante síntese a respeito desses intercâmbios⁸²:

Através das histórias interligadas dessas travessias marítimas, surge o retrato de um grupo social formado por africanos libertos, intensamente envolvidos no candomblé oitocentista. Eles estavam unidos por diversos laços afetivos, familiares, religiosos e, provavelmente, comerciais, e enviavam seus filhos e agregados mais novos para serem educados na Costa Oeste, junto aos parentes iorubás. Essa dinâmica de fluxo e refluxo continuou a ligar o universo do candomblé na Bahia com o continente bem após o fim do tráfico transatlântico de escravos. Como notaram outros autores, essa movimentação intercontinental de produtos, idéias e pessoas deve ter tido algum efeito nas práticas religiosas baianas, sobretudo nas casas lideradas por esses "sacerdotes transatlânticos". (Castillo e Parés, 2007: 142)

A formação do candomblé e alguns de seus símbolos, como a bandeira branca suspensa num mastro por mim atestada em cada uma das casas de santo que tive a oportunidade de visitar, sugerem também a necessidade de união dos negros aportados e descendentes no Brasil não sei se como resistência política – ou se a dimensão política poderia de alguma forma ser descolada de todas as outras dimensões (afetiva, simbólica, identitária, religiosa, social) – mas, ao menos, deliberadamente eficaz no sentido histórico de preservação humana, identitária e cultural. É comum a alusão à bandeira branca como um símbolo de local pacífico para acolher os negros em solo brasileiro. O fenômeno de resistência operou em muitos níveis, inclusive de vocabulário, gestual e também ressignificado em meio à cultura popular brasileira⁸³.

As pessoas oriundas de tradições como *Angola*, *Jêje* e *Ijexá* com as quais tive contato ou entrevistei para a composição desta tese tinham todas um bom conhecimento do candomblé dito *ketu* e o têm como referência também, sendo esse um dos aspectos a serem considerados do ponto de vista da organização social possível no contexto brasileiro. Luis Nicolau Parés (2007) afirmou, contudo, por meio de seus estudos sobre os candomblés de origem Jeje na Bahia que, ao contrário do que se pensava até então, parte significativa da sistematização do que se conhece hoje como candomblé teria acontecido por meio das influências de origem Jeje antes que aquelas influências de origem Yorubá. Assim mesmo, é sua língua que aparece marcadamente nessa liturgia,

⁸² Não obstante, esse artigo traz uma grande compilação de dados a meu ver de grande importância porque confirmam do ponto de vista documental as histórias orais que vêm sendo passadas de geração a geração dentro do convívio no santo.

⁸³ Penso, por exemplo, em expressões que se tornaram corriqueiras como "é o ó", que a meu ver advém da expressão yorubana *èèwò* (ver no vocabulário ao final), "quizila", "zica", "bolar", "ficar bolado" entre outras.

pelo menos no culto e para as pessoas que fui capaz de contactar para esta pesquisa sobre o *òrìṣà Lóògùn Eḍẹ*.

Pierre Verger⁸⁴, em seu estudo sobre o tráfico negreiro, embora afirme a predominância dos yorubás, seus usos, saberes e práticas religiosas na Bahia, nos indica que tal predominância não ocorrera no Rio de Janeiro nem tampouco no restante do Brasil.

Enquanto na Bahia houve uma modificação⁸⁵ da importação de pessoas africanas para fins escravistas a partir do século XVII, que possibilitou o aumento relativo dos yorubanos aí, nas demais regiões do Brasil, o comércio que na Bahia diminuiu a partir desse século – ou seja, com a região hoje conhecida por Angola e Congo –, manteve-se ativo até o final da escravidão e mesmo depois dela, como já vimos.

A região de onde partiam os negreiros para o Brasil era a mesma região de onde provinham também os grupos Jeje. Nina Rodrigues já havia diagnosticado em suas publicações antropológicas⁸⁶ a preeminência da tradição chamada sudanesa nos cultos afro-baianos⁸⁷ desde 1896 e 1906 conforme a datação das obras utilizadas para este estudo⁸⁸. Segundo ele, os negros sudaneses praticamente teriam se ocupado do tráfico africano e constituíram o grupo predominante na Bahia⁸⁹, embora não se tenha debruçado sobre a diferenciação interna, optando pelo genérico "yorubá" como sinônimo por vezes de todos os sudaneses.

Mais tarde, Arthur Ramos precisaria melhor essa importação recusando o que chamou de "exclusivismo sudanês" na perspectiva de Nina Rodrigues, substituindo-o por um espectro mais amplo dos grupos étnicos ou "nacionais" aportados na Bahia (e no Brasil) desde o continente africano.

⁸⁴ *Fluxo e refluxo: Do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de todos os santos dos séculos XVII a XIX*. Verger, 1987. Referência completa na bibliografia.

⁸⁵ As razões que condicionaram esse fenômeno são detalhadamente estudadas na obra aqui mencionada e escapa aos interesses desta tese. Ver a esse respeito o próprio autor: Verger, 1987.

⁸⁶ Nina Rodrigues, antes de antropólogo, era médico e por meio da prática dessa profissão tomou os primeiros contatos com os cultos Afro-Brasileiros. (Ver: Rodrigues, 2006 e 2008).

⁸⁷ "Nina Rodrigues diz só haver encontrado na Bahia 'uns três Congos e alguns Angolas', acrescentando apenas saber "que moram alguns negros australes em pequenas roças nas vizinhanças da cidade em Brotas, no Cabula'. É estranhável essa confusão do mestre bahiano, pois tenho elementos para acreditar que, mesmo na Bahia, onde foi influente a cultura sudanesa, entraram negros bantus em grande número. [...] O *Angola*, então, foi elemento de valor na Bahia." (Ramos, 1937:353)

⁸⁸ Para referências completas, ver Rodrigues 2006 e 2008 na bibliografia ao final.

⁸⁹ Ver: Rodrigues, 2008: 31.

Quais teriam sido os fatores condicionantes que diferenciaram a manifestação identitária dos yorubás em contraste aos bantus na constituição do povo brasileiro? Paul Lovejoy, em seu estudo sobre a escravidão na África, nos diz:

Por serem bens móveis, os escravos podiam ser tratados como mercadoria. Mas eles raramente eram simples mercadorias, e muitas vezes eram colocadas restrições à venda de escravos, desde que houvesse algum grau de aculturação. Essas restrições podiam ser puramente morais, como eram nas Américas, onde pelo menos teoricamente era considerado errado separar famílias quando as vendas estivessem acontecendo, embora na realidade os proprietários de escravos fizessem o que bem entendessem. (Lovejoy, 2002: 30)

Lovejoy não nos fornece os dados que o teriam informado sobre essa "moralidade americana", mas a parte fundamental de seu argumento para meu uso está na tentativa de elucidação de mecanismos de reação possíveis e de negociação dentro do sistema escravista, entre dominantes e escravizados. Nesse sentido, a palavra "aculturação" por ele utilizada e praticamente descartada das teorias antropológicas contemporâneas ainda assim nos serve ao propósito de indicar que a aquisição de comportamentos, língua e religião dos senhores dificultava a objetificação podendo constituir-se como uma *estratégia* de drible contra o sistema violento da escravização. Manipular os significantes da cultura opressora foi seguramente uma estratégia de resistência principalmente entre os povos *Bantu* no Brasil.

Aliás, tendo em vista o atual formato das festas do interior, tais como *Congadas*, *Festas dos Reis*, *Festas do Rosário*, eu diria que esse é um aspecto a ser investigado porque ainda que numa íntima relação com o cristianismo, aspectos oriundos de práticas africanas foram capazes de aparecer publicamente em meio e com a "bênção" dos padres católicos⁹⁰.

Lovejoy ainda diz que:

⁹⁰ A esse respeito, contamos com a etnografia de Leda Maria Martins, *Afrografias da Memória*, desenvolvida sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Belo Horizonte e de onde extraio a seguinte passagem: "Para o congadeiro [Virgolino Motta], o reinado do Rosário é ato de fé, de devoção à Senhora do Rosário e tributo aos ancestrais, desde os mais longínquos antepassados, trazidos d'além mar, das terras de África; é celebração dos santos católicos e também de Zâmbi, o ser supremo banto, metáfora de todos os deuses..." (Ver: Martins, 1997: 170). Sobre os *Bantu* do interior goiano temos também *A Festa do Santo de Preto* que é uma etnografia de Carlos Rodrigues Brandão sobre a *congada* e a Festa do Rosário realizada anualmente na cidade de Catalão-GO (Ver: Brandão, 1985); e, também, o estudo de Cairo Mohamad Ibrahim Katrib, sob o título *Espaços desvelados: A dinamicidade dos festejos do Rosário em Catalão-GO*, de onde extraio as seguintes passagens: "As comemorações religiosas que ocorrem no Largo do Rosário e no seu entorno – lugar de referência do sagrado –, ora são comandados pela igreja católica, ora pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. (...) É durante essas celebrações que a Igreja procura escamotear a evidência dos rituais da religiosidade negra, especialmente a participação de alguns ternos durante as celebrações diversas e, em especial, aquelas consideradas dentro da liturgia católica." (Ver: Katrib, 2007: 79).

Uma pessoa que falasse a mesma língua que o seu senhor, sem sotaque, que compartilhasse a mesma cultura, acreditasse na mesma religião e compreendesse as relações políticas que determinavam como o poder era exercido era muito mais difícil de controlar do que um estrangeiro. (Lovejoy, 2002:31)

Os estrangeiros seriam sempre mais facilmente escravizáveis e destituíveis de direitos e a relação com o senhor tenderia a amenizar a relação escravista impondo-lhe limites. Nesse sentido, a reconhecida habilidade em se relacionar com os colonizadores dos povos de origem Bantu, serviu como (se é que não foi e é deliberadamente) uma eficiente estratégia de resistência. A interpretação mais comum sugere que eles teriam sido mais flexíveis, mais dóceis que os de origem sudanesa como os yorubanos ou os malês. Se estes dois últimos grupos tinham mesmo uma maior resistência às influências culturais de seus colonizadores e proprietários e uma estratégia de resistência, digamos, mais identitária, os bantus imiscuíram-se com maior facilidade e essa poderia ter sido sua estratégia particular de resistência, como quero crer.

Isso deve também ser devidamente equacionado às condições materiais enfrentadas por esses povos que aportaram no Brasil em tempos e condições diferentes. Parece-me notória a influência sudanesa já num período de urbanização da costa brasileira enquanto os povos de origem bantu foram para cá trazidos em períodos mais remotos e mais fortemente rurais no que diz respeito ao modo de produção hegemônico⁹¹.

Luiz Vianna Filho⁹², por exemplo, nos diz:

Bantos foram os primeiros negros exportados em grande escala para a Bahia, e aqui deixaram de modo indelével os marcos de sua cultura. Na língua, na religião, no folclore, nos hábitos, influíram poderosamente. O seu temperamento permitiu um processo de aculturação tão perfeito que quase desapareceram confundidos pela facilidade de integração.

⁹¹ Contudo, a historiadora Selma Pantoja especialista na história angolana e do Brasil colônia afirma o contrário que sua capital, Luanda, teria sido durante o século XVIII "o maior porto de exportação de escravo no litoral ocidental da África." (Ver: Pantoja, link incluso na bibliografia, não dispõe de ano, nem numeração de páginas). Pantoja afirma ainda que "Sabe-se que 68% dos escravos que chegaram ao Brasil no século XVIII foram embarcados em Angola. Esta estreita relação comercial aparece, de maneira muito nítida nos muitos testamentos dos traficantes de escravos, onde aparecem listados seus agentes e os bens de suas casas." (Ver: Pantoja, 1999: 123) Refere-se à documentação estudada em três fontes por ela indicadas, quais sejam: Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Arquivo de Torres do Tombo em Lisboa e Arquivo Histórico Nacional de Angola. Por outro lado, João José Reis dirá que: "Os escravos oriundos da África Centro-Ocidental, os chamados bantos, foram trazidos e, grande número para a Bahia até a segunda metade do século XVIII, e continuaram a chegar mesmo quando aqueles oriundos do antigo reino do Daomé, do norte e do sudoeste da atual Nigéria, vieram a constituir a grande maioria entre os importados para a região." (Ver: Abreu e Vainfas, 2001: 257).

⁹² Vianna Filho, Luiz. *O negro na Bahia*. Rio de Janeiro, 1946. Apud. Verger, 1987: 11.

Essa caracterização é apropriada por Verger e resta-nos lembrar da posição conservadora de seu autor original na apreciação da qualidade de tal descrição. Luiz Vianna Filho foi governador do estado da Bahia durante o período militar, mais especificamente de 1967 a 1971, além de membro da Academia Brasileira de Letras. Enfim, não foi o único que falou da suposta facilidade de integração dos povos bantus, como vemos também na seguinte passagem extraída de Manuel Querino contida no texto de Arthur Ramos, algumas décadas mais antigo que a declaração de Vianna:

O Angola – escreve Querino – "deu o typo do capadocio engraçado, o introductor da capoeira". E em outro lugar: "O Angola era, em geral, pernóstico, excessivamente loquaz, de gestos amaneirados, typo completo e acabado do capadocio e o introdutor da *capoeiragem*, na Bahia". (Grifo original. Querino apud. Ramos, 1937: 353)

Quanto a Manuel Querino, temos a informação de que foi um dos primeiros intelectuais negros do Brasil, nascido em 1851 e falecido no ano de 1923. Fundou, além do Liceu de Artes e Ofícios da Bahia, o Partido Operário e a Liga Bahiana, tendo sido um crítico das ideias de Nina Rodrigues as quais considerava preconceituosas. Também, pelo interesse do dado, vale apontar que foi tido como um dos líderes abolicionistas baianos.

Ainda sobre os bantus, encontramos em Verger a seguinte passagem de Luiz dos Santos Vilhena⁹³:

Os bantos falavam melhor o português, com mais facilidade, que os negros da Costa da Mina; o traço que separava os bantos dos sudaneses era que aqueles eram mais dóceis e capazes de se integrar e estes conservavam uma atitude rebelde e de isolamento. (Vilhena apud. Verger, 1987: 11)⁹⁴

Pelo menos no que diz respeito aos yorubanos no candomblé, de fato, parece verdadeiro ainda no presente essa atitude identitária na manutenção da língua e na constante reivindicação de pureza *ketu* e diferenciação dos candomblés não-*ketu* como espero que fique transparente em muitos momentos nas entrevistas que se seguem.

Por sua vez, Arthur Ramos⁹⁵ diria sobre os malês sudaneses:

Os negros islamizados não se misturaram com os outros, a não ser em certas formas de syncretismo religioso. Isolados, altivos, insubmissos, reagiram á escravidão. Promoveram revoltas freqüentes e odiavam os seus próprios companheiros de infortúnio, não-mahometanos, a quem consideravam inferiores.

Seja como for, há registros de união entre os malês e os yorubás ao longo das sucessivas revoltas impetradas no início do século XIX na Bahia.

⁹³ Vilhena, Luis dos Santos. *Cartas soteropolitanas*. Bahia, 1901. Apud. Verger, 1987: 11.

⁹⁴ Sobre Vilhena pouco sabemos senão que teria sido professor do idioma Grego em Salvador.

⁹⁵ Ver: Ramos, 1937: 349.

Os Jeje, em território africano identificados com os grupos provenientes da mesma região setentrional de onde vieram os chamados *nagô*, são um outro grupo de forte influência entre o povo do santo, ou seja, na comunidade de candomblé. A respeito da complexidade dessa região africana, Luis Nicolau Parés diz:

(...) cabe notar que a área gbe sempre constituiu uma sociedade pluricultural e poliétnica, em que o sistema mercantil, as guerras e o sistema escravocrata favoreciam fluxos populacionais de uma zona para a outra, que contribuíam para essa diversidade. (Parés, 2007:14)

Neste estudo, embora eventualmente mencionados nas entrevistas, cultuam ao invés de *òrìṣà*, suas próprias divindades, os *voduns*. *Lòògùn Eḍẹ*, o *òrìṣà* deste estudo, embora pareça ter uma forte relação com o grupo *fon*, tido ao menos por Luis Parés (2007) como grupo linguístico correlato a esse, não encontra seu culto em terreiros Jeje no Brasil a não ser por algumas alegadas relações com o *vodun* Boçu-Jara ou algum outro *vodun* caracterizado como pescador, caçador, mas sempre com alguma espécie de relativizador procurando demonstrar que *Lòògùn Eḍẹ* é *òrìṣà* enquanto *vodun* é uma *energia semelhante*, porém com culto próprio que faz deles parecidos, mas diferentes.

O grupo Jeje ficou, na Bahia ao menos, como um dos grupos mais lembrados como "nação" de candomblé, com o culto aos Voduns, culto semelhante em alguns níveis ao culto yorubano aos *òrìṣà*. Os yorubás⁹⁶, por sua vez, oriundos da região hoje considerada Nigéria e antiga cidade de *Ketu* – região limítrofe e fronteira, entre Nigéria e atual Benin – por uma série de razões, a meu ver, de caráter histórico, adquiriu preeminência pelo menos na Bahia e passou a ser tido como o candomblé de "nação *ketu*".

Tem-se que o culto ao *òrìṣà Ọṣòṣì* seria oriundo da região da antiga cidade de *Ketu* e também que o primeiro assentamento do qual se tem notícia e que fundou a Casa Branca do Engenho Velho tenha sido de um *Ọṣòṣì*. Talvez por isso, tenha se tornado *ketu* o nome da tradição que de alguma forma tem ascendência com a Casa Branca.

A idéia de "nação" é usada para diferenciar esses grupos no Brasil. Segundo Luis Nicolau Parés⁹⁷ advém de uso costumeiro dos negreiros, missionários e demais representantes europeus no tráfico de africanos. Segundo ele, a acepção seria uma

⁹⁶ A região de Yorubaland foi muito mais larga e nômade, mas refiro-me às citadas na seqüência do texto por serem as principais fornecedoras de imigrantes yorubás do século XVII em diante.

⁹⁷ Parés, 2007: 23.

aproximação do modelo monárquico europeu para nomear grupos populacionais autóctones que mantinham identidades paralelas entre si.

A tradição que se tornou referência deste estudo é *ketu*, a qual pessoalmente tendo a me referir como *yorubá*, embora na literatura sobre o *candomblé* seja referida constantemente por três termos intercambiáveis⁹⁸ entre si: *ketu*, *nagô* e *yorubá*.

Foi nesse meio que localizei a maior parte dos filhos de *Lóògùn Ede* entrevistados, embora o pertencimento "nacional" de muitos deles não seja integral – ou seja, muitos deles começaram sua experiência religiosa em uma nação de *candomblé* e seguiram em outra, fluxo que parece recorrente pelo menos entre os informantes por mim contactados.

Mas, entre eles, esse *òrìṣà* requer uma liturgia tida como *yorubá*, algo que é usado para reivindicar inclusive que determinada pessoa poderia ou não ter sido efetivamente desse santo por ter vindo de uma tradição que não tivesse ascensão *yorubana*.

*

Seguindo os marcos históricos da relação entre o que viria mais tarde a tornar-se Brasil e sua relação com as populações oriundas do tráfico negreiro, voltemos a 1815, quando Portugal aderiu à Convenção de Viena que determinava o fim do tráfico negreiro ao norte do equador, região que impediria o maior fluxo que acontecia, pelo menos de acordo com Pierre Verger (1987 e 2002) entre Ouidá (Ajudá), Lagos e a Bahia. De modo que por mecanismos ilícitos, esse tráfico foi mantido, pelo menos até a década de 1850 de forma tão intensa quanto⁹⁹ então.

Na compilação legal chamada de Ordenações Filipinas, promulgada em 1603, das quais algumas leis tiveram vigência no Brasil até 1830¹⁰⁰, encontramos as seguintes regulamentações sobre religião:

- Criminalizava a heresia, punindo-a com penas corporais. (Título I)

⁹⁸ Não sem problemas, mas não pude fazer uma precisão maior sobre as histórias dessas tradições. Juana Elbein dos Santos (2008: 26-38) faz sobre o uso de *nagô* e *yorubá*, embora o uso da ideia de *candomblé ketu* seja frequente como se fosse um sinônimo para esse mesmo grupo de culto.

⁹⁹ Lovejoy (2002) indica que o período mais intenso não coincide com aquele afirmado por Pierre Verger, embora o tráfico no período posterior à Convenção não tenha cessado o tráfico e tampouco reduzido o seu fluxo efetivamente entre a Bahia e a referida costa africana.

¹⁰⁰ A rigor, encontram-se vigentes até a publicação do Código Civil Brasileiro de 1916, no entanto, para esta análise, refiro-me exclusivamente àquelas constantes do Livro V das Ordenações Filipinas que duraram até 1830 segundo dados recolhidos pelo Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades e compilados em Setembro de 2004 sob coordenação de Maria Aparecida Silva Bento e Hédio Silva Jr. Retiro dessa mesma publicação a seqüência de leis como indicadas nas notas seguintes.

- Criminalizava a negação ou blasfêmia de Deus ou dos Santos [católicos, evidentemente]. (Título II)
- Criminalizava a feitiçaria, punindo o feiticeiro com pena capital. (Título III)

A Constituição de 25 de março de 1824, em seu quinto artigo determinava que:

A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras religiões serão permitidas com o seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, *sem forma alguma exterior de Templo*.¹⁰¹

Já na primeira República, o Código Penal de 1889 tratava o espiritismo (art. 157) e o curandeirismo (art. 156) como crimes, embora já desconsiderasse a regra sobre a religião oficial. Em 1891, a partir da primeira Constituição Brasileira, tornava-se o Estado brasileiro um estado laico garantindo na letra da lei que:

Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer o seu culto, associando-se para esse fim, e adquirindo bens...¹⁰²

Isso modificava tanto a disposição oficial com relação aos cidadãos como com relação aos vários cultos. Mas, ainda assim, instrumentos legais se interpunham às religiões afro-brasileiras já que o Código Penal de 1940 mantinha os delitos de charlatanismo e curandeirismo (art. 283 e 284) cabendo a seus intérpretes a precisão do que constituiria esses crimes. Monique Augras também aponta que os cultos africanos também não eram considerados como *religião*:

Aos olhos dos cidadãos honrados, era um amálgama de superstições tolas, cujas cerimônias, verdadeiras orgias, ameaçavam a segurança das famílias decentes. (Augras, 2008:39)

No estado da Bahia, em 1972 foi aprovada uma lei que obrigava os terreiros de candomblé a serem registrados nas Delegacias de Polícia de seus bairros, ficando vigente essa lei até 1976 e, no estado da Paraíba, em 1966¹⁰³, determinou-se que sacerdotes e sacerdotisas desses cultos submetessem-se a exame de sanidade mental autorizados a emitir laudos psiquiátricos para esse fim.

Somente muito mais tarde a Constituição Federal promulgada em 1988¹⁰⁴ delibera reunião, culto e liturgia como direitos (art. 1º, caput; art. 5º, inciso I, Parágrafo 3º e art.

¹⁰¹ Meus grifos. Idem, 2004:13.

¹⁰² Apud. Augras, 2008:39.

¹⁰³ Não foi possível localizar dados sobre o perecimento dessa regra.

¹⁰⁴ Um século depois da abolição oficial da escravatura.

301). E algumas outras regulamentações¹⁰⁵ possibilitaram que organizações religiosas tivessem caráter educativo e teológico.

Convencionou-se ter a Salvador do século XIX como a cidade santa na qual foi possível estabelecerem-se pública e oficialmente algumas casas de cultos africanos. Como apontado acima, Salvador contava, em meados do século XVIII, com uma militância a favor do abolicionismo conjugada com uma movimentação pela independência do Brasil. Em 1871, o Brasil promulgaria a Lei do Ventre Livre, tida como a primeira lei brasileira na direção do abolicionismo, para somente em 1888 abolir-se oficialmente a escravidão¹⁰⁶. Nesse contexto, formavam-se organizações religiosas dos povos africanos e afro-descendentes. O candomblé da barroquinha formou-se nessa época¹⁰⁷ e seus templos descendentes surgiram a partir do começo do século XX, já no período de sucessão do sacerdócio da Casa Branca e seus decorrentes conflitos. Algumas dessas sacerdotisas tiveram grande habilidade política, o que possibilitou sua resistência histórica e fortalecimento a ponto de servirem como referência até os dias de hoje como as grandes instituições religiosas do candomblé.

Monique Augras aponta a Lei¹⁰⁸ do estado da Bahia que regulamentava os cultos afro-brasileiros impondo-lhes registro policial indicando assim o não reconhecimento desses cultos como religião, que os faria garantidos pela Constituição Nacional. A autora cita a passagem na qual a referida lei se refere aos cultos como "sociedades afro-brasileiras organizadas para atos folclóricos". Com isso, vemos também a importância na modificação do *status* de folclore ou seita para *religião* do ponto de vista de legitimação formal.

Petrônio Domingues¹⁰⁹ argumenta a respeito do Movimento Negro Brasileiro¹¹⁰ que até meados da década de 1980 ainda era muito difícil considerar um panorama geral sobre

¹⁰⁵ Pacto Internacional de Direitos Políticos, art. 18, item 4; Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, art. 13, item 3; e Leis de Diretrizes e Bases da Educação, art. 3º, inciso IV.

¹⁰⁶ Vale lembrar que ainda em 2011 há denúncias sobre o trabalho escravo no Brasil e que a pobreza tende a coincidir com a população mais negra, o que é evidente numa história de abolição em que somente se libertava a população escrava sem projetos efetivos de inclusão sócio-econômica dessa população.

¹⁰⁷ Ver dados compilados por Silveira (2006).

¹⁰⁸ Lei n. 3.097, de 29.12.1972.

¹⁰⁹ Doutor em História pela USP (2005) e professor da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste).

¹¹⁰ Domingues. *Movimento Negro Brasileiro: Alguns apontamentos históricos*. Niterói: Revista Tempo. v. 12, n. 23. 2007. Cito daí a seguinte passagem: "A finalidade deste artigo é fazer alguns apontamentos acerca de um tema subexplorado na historiografia brasileira: a trajetória do movimento negro organizado durante a República (1889-2000)." (Ibidem, pp. 101)

os movimentos negros no Brasil, e que embora atualmente (2007) esse cenário vem se alterando, ainda há grandes dificuldades a serem superadas¹¹¹. Não obstante, é irrefutável o papel histórico desses vários movimentos negros na relação com as políticas de Estado. Aliás, oficialmente desde pelo menos o marco 1580, momento em que se detém dados sobre o Quilombo dos Palmares, é possível identificar na história brasileira a constante pressão popular contra o tratamento dos negros. Esses movimentos sociais somente arrefeceram (por razões óbvias) durante o período de ditadura militar, mesmo assim, rapidamente se reconstituindo a partir da década de 1970 - ainda de acordo com os dados compilados por Domingues.

O autor separa o movimento negro organizado brasileiro em três grandes fases dentro da República brasileira. A primeira delas constitui o período compreendido entre 1889 a 1937, fase na qual entre inúmeros outros movimentos negros¹¹², formou-se a chamada *imprensa negra*, organização que reunia um grupo representativo de pessoas na luta contra o "preconceito de cor" – linguagem da época, segundo o autor. Em 1931 foi fundada a Frente Negra Brasileira, movimento que sucedia o anterior Centro Cívico Palmares (fundado em 1926), ambas eram organizações negras com reivindicações de caráter político. Formou uma série de delegações em estados variados, convertendo o movimento negro brasileiro num movimento de massa. Em 1936, a FNB acabou transformando-se em partido político¹¹³, mas em 1937, com a instauração da ditadura do Estado Novo, a Frente Negra Brasileira, assim como demais organizações políticas, foi extinta. Além dessa organização, nesse mesmo período surgiram diversas outras com o propósito de integrar os negros à sociedade abrangente¹¹⁴.

A segunda fase de organização negra no Brasil está compreendida entre os anos de 1945 a 1964, uma vez que o período de Estado Novo (1937 a 1945) inviabilizou as organizações políticas contestatórias. Dessa fase, uma das principais organizações foi a União dos Homens de Cor, a UHC, fundada em 1943, cujo principal objetivo era elevar o nível intelectual e econômico das pessoas de cor. Uma segunda organização negra

¹¹¹ Ele lista especificamente que esses dados embora existam publicados encontram-se em grande parte em formato de teses e dissertações que não alcançam a divulgação em circuitos mais amplos. Também aponta para o fenômeno de que parte significativa desses estudos se concentram sobre as regiões de São Paulo e Rio de Janeiro embora seja sabido que os movimentos negros tenham acontecido em todas as 5 regiões do país ao longo da história. Ver: Domingues, 2007: 121-122.

¹¹² Uma série dos quais compilados por Domingues, 2007: 103-105.

¹¹³ Com um programa político e ideológico autoritário e ultranacionalista. (Ver: Domingues, 2007: 107)

¹¹⁴ Dentre essas, Domingues lista as seguintes: Clube Negro de Cultura Social e Frente Negra Socialista, ambas em São Paulo (1932), a Sociedade Flor do Abacate, no Rio de Janeiro, Legião Negra (1934) em Minas Gerais, Sociedade Henrique Dias (1937) em Salvador. (Ibidem, pp. 107)

importante foi o Teatro Experimental do Negro, fundado no Rio de Janeiro em 1944. Essa organização, inicialmente cultural, promoveu uma série de outras organizações a ela vinculadas. Essas organizações mais uma vez se multiplicaram e se ampliaram sobre o território nacional, arrefecendo-se novamente a partir da instauração da ditadura militar, em 1964.

A terceira fase estaria constituída entre os anos de 1978 a 2000. O Estado militar considerava a questão negra um falso problema e inexistente na "democracia racial" que seria o Brasil¹¹⁵. Apesar do recrudescimento dos movimentos durante essa ditadura, ele não se esgota, mantendo ainda que de maneira fragmentada e discreta atividades de imprensa e cultura. Em 1978 é fundado o Movimento Negro Unificado reorganizando a movimentação negra no país.

Além desses, alguns outros eventos parecem ter pesado nos recentes posicionamentos do Estado brasileiro sobre o racismo e intolerâncias correlatas.

A Marcha Zumbi dos Palmares, ocorrida em 1995 que levou o governo federal a trazer essa pauta para o Programa Nacional de Direitos Humanos e realizar, no Palácio do Planalto, sob organização do Ministério da Justiça, um evento que reuniu o então presidente da república com a sociedade civil e intelectuais dispostos a refletir a respeito do "Multiculturalismo e racismo"¹¹⁶. Nesse momento, alguns dos trabalhos apresentados discutiam o tema das ações afirmativas como uma alternativa possível de implantação de políticas de promoção da igualdade racial no Brasil. Nesse evento, o Brasil reconhecia oficialmente a existência do racismo em sua história e a necessidade da criação de políticas adequadas à correção das iniquidades decorrentes dos quase quatro séculos de escravização dos africanos e descendentes.

Esses eventos se inserem num contexto internacional mais amplo de consolidação dos direitos humanos como política. Desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos assinada pela Organização das Nações Unidas a 10 de dezembro de 1948, uma reformulação na noção de sujeito de direito e o próprio reconhecimento da igualdade entre todos os indivíduos da família humana passaram a importar nas pautas

¹¹⁵ A respeito do papel da ideia de uma "democracia racial" no Brasil durante o período da ditadura militar pode ser encontrado em Thomas Skidmore, *O Brasil visto de fora*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994 (supracit. Domingues, 2007: 111).

¹¹⁶ O evento ocorrido no Palácio do Planalto a 02 de julho de 1996 foi transformado em um livro com o mesmo título cujos direitos autorais couberam à Secretaria dos Direitos da Cidadania do Ministério da Justiça, em 1997.

internacionais, embora de maneira ainda tímida¹¹⁷. A própria necessidade de adesão¹¹⁸ ao modelo vencedor da Guerra Fria implicava o estabelecimento de uma organização dialógica internacional, ou seja, o estabelecimento de uma arena minimamente comum de valores e objetivos internacionais.

Quanto à inclusão da temática racial e história africana no ensino fundamental e médio, o segundo marco internacionalmente relevante parece ter sido quando a Organização das Nações Unidas produziu a III Conferência contra o Racismo, em 2001¹¹⁹, com o objetivo de discutir políticas de promoção da igualdade racial em âmbito internacional. O Brasil assumia assim – como signatário do relatório final (produzido inclusive por uma brasileira negra, Edna Roland¹²⁰) – responsabilidade internacional com a adoção de medidas de promoção da igualdade racial.

A partir de então, nacionalmente, sancionaram-se leis que determinavam a inclusão da história da África nos currículos escolares: artigo da lei 9.394 de 1996 que versa sobre a inclusão das temáticas indígena, africana e europeia na formação de História do Brasil; a lei 10.639 de 2003 que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional para inclusão obrigatória no currículo oficial da temática "História e Cultura Afro-Brasileira"; e a lei 11.645 de 2008 que faz algumas alterações no texto da lei anterior

¹¹⁷ Cabe lembrar que, ainda como signatário desse documento, o Brasil manteve modelo ditatorial por mais de vinte anos (Ver: Silva, 2000: 37), isso para percebermos que esses passos em direção a uma nova política de direitos humanos aconteceram paulatinamente e dentro de um contexto que ultrapassava as movimentações nacionais pelos direitos dos negros e afro-descendentes. Também é importante notar que desde meados do século XVII tinha já se constituído, por exemplo, um dos quilombos mais famosos em Pernambuco, o Quilombo dos Palmares, assim como muitas revoltas negras aconteceram ao longo do século XIX na Bahia, sendo a primeira delas possivelmente aquela datada de 1789, a Conjuração Baiana. Esses movimentos de resistência e militância negras sempre estiveram presentes no cenário brasileiro, o que não significou a efetiva inclusão dessa pauta nas políticas oficiais até os momentos que cito no texto.

¹¹⁸ Tácita ou conscientemente almejada: não vale a pena colocar em questão a natureza dessa adesão a não ser reconhecê-la como aspecto de nossa história recente.

¹¹⁹ 173 países enviaram representantes à III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Conexas de Intolerância, realizada em Durban, na África do Sul, entre os dias 30 de agosto e 07 de setembro de 2001. Apenas 99 países permaneceram até o final do evento quando da assinatura de seu texto. Nesse evento o Brasil, por meio de seus 42 representantes oficiais presentes, foi um dos signatários de sua declaração final. Vale lembrar que o cenário internacional foi fortemente abalado dias depois da conferência, quando dos ataques às torres gêmeas dos E.U.A., país que se recusara, em Durban, a assinar o compromisso internacional de combate ao racismo e retirou-se junto com Israel da conferência. O texto, no entanto, ainda que não assinado pelos dois países, ficou significativamente amenizado sob pressão da comunidade européia que também ameaçou abandonar a conferência antes de seu final.

¹²⁰ Nascida em Codó, no interior do Maranhão, numa cidade conhecida pelos tambores e tradições afro-brasileiras. (Dados extraídos de entrevista realizada por Jader Nicolau Jr., publicada em 10.02.2002, no Portal Afro)

mantendo a obrigatoriedade da inclusão da temática Afro-Brasileira no currículo educacional.

Esses acontecimentos, entre outros, favoreceram o surgimento e o fortalecimento de atores políticos envolvidos com a questão racial, sem substituir, evidentemente, as tradicionais ações das militâncias civis negras que estiveram sempre concorrentes às instituições oficiais.

As religiões afrodescendentes passaram a ser regidas por novas legislações que, primeiramente permitissem suas existências enquanto cultos não-cristãos e, posteriormente, a garantia de certos direitos de culto que facilitaria sua organização social e consolidação institucional. Tudo isso também numa sequência longa de mobilização estatal e modificação de sua antiga estrutura que era, vale lembrar, oficialmente católica até recentemente.

Segui até aqui analisando alguns indícios legais e marcos históricos que constituíram o cenário envolvente com relação às religiões negras para adiante mostrar como uma combinação de fatores concorrentes possibilitaram o formato fragmentado e ao mesmo tempo coeso do candomblé no Brasil como se o encontra contemporaneamente, marcado em geral por uma posição estigmatizada, mas internamente valorizado, reverenciado e hierarquizado pelas adeptas e adeptos.

SÍNTESE DA HIERARQUIA E DISTRIBUIÇÃO DE CONHECIMENTOS

Tanto a minha entrada como iniciante de candomblé, quanto como antropóloga leitora dos estudos clássicos sobre o candomblé, levaram-me a refletir sobre a hierarquia no candomblé. Passo aqui a fazer dupla referência aos achados na literatura antropológica e aos achados da minha pesquisa.

As famílias de santo são comunidades religiosas ou grupos organizados em torno de uma figura central que pode ser do sexo feminino ou masculino. Dentro do espaço de seu próprio terreiro, a *ìyálórìṣà*¹²¹ (sacerdotisa), ou o *bàbálòrìṣà*¹²² (sacerdote), exercerá a função humana de máxima autoridade. Ela é o ponto mais alto da hierarquia. Acima dela, ordinariamente, só quem manda no candomblé são os *òrìṣà*, que de fato exercem sua autoridade e desejos sobre *ẹgbẹ* (a comunidade). Numa casa regida pelo *òrìṣà*

¹²¹Do yorubá *ìyálórìṣà*, literalmente significa mãe de santo, a palavra foi incorporada ao português significando sacerdotisas do culto aos *òrìṣà* ou aos demais santos de origem africana.

¹²² Equivalente a pais de santo, sacerdotes do culto aos *òrìṣà*. Palavra de origem yorubana também.

Şángó, por exemplo, podemos verificar que uma *ìyálòrìşà* filha de *Òşun*¹²³, tendo nos recebido¹²⁴ no período da manhã de uma quarta-feira, não nos permitiu sair da casa antes de comermos do *amalá* – comida consagrada ao *òrìşà* patrono da casa e do dia da semana. É feita, em geral, à base de quiabo, dendê, cebola, camarões e carne bovina.

"- São ordens de *Şángó*!", disse ela ao explicar que "ninguém passa por sua casa numa quarta-feira sem comer de seu *amalá*".

Extraordinariamente, mas sempre que esse encontro acontecer, a família de santo mais velha que a *ìyálòrìşà* e da qual ela descende tem hierarquicamente a prerrogativa sobre ela e mesmo a reverência de seus filhos e de si mesma dentro de sua própria casa. Assim, numa função em que seus *mais velhos* estejam presentes, eles deverão ser devidamente reverenciados e sempre tratados como *mais velhos*, tanto por ela mesma quanto por todos os demais descendentes e cargos de que disponha em sua casa. Particular reverência será prestada caso esses *mais velhos* sejam de sua linhagem de santo, situação na qual eles devem ser assim tratados ao longo de toda a interação.

Todas as ações, caminhar, conversar, se alimentar, são relacionais e simbólicas no espaço da casa de santo. Assim, uma *ìyàwó* que vá passar por seus *mais velhos* passará idealmente recolhida, curvada e só lhes dirigirá a palavra se assim for solicitada. Caso esteja passando por eles pela primeira vez no dia, deverá dirigir-se a eles para tomar a benção, obedecendo a organização etária entre eles e entre todos os demais presentes. Isso significa que uma *ìyàwó* de, digamos, 3 anos de santo, tomará a benção antes de seus irmãos mais novos, *ìyàwó* de 2 anos, 1 ano, alguns meses e antes de todos os *abian*¹²⁵, mas esperará sua vez depois de todos os *egbon*¹²⁶, além de todos os *ìyàwó* que tiverem mais que seus 3 anos. Além dessa ordem interna, ela vai localizar os *mais velhos* de sua família de santo, dirigindo-se ao *òrìşà* (assentamento na sua casa ou quarto), depois à mãe ou pai de santo, a seguir a todos os *mais velhos*, cada um no seu devido lugar etário. Alguns *mais velhos* costumam tomar de volta a benção num sinal de reconhecimento do *òrìşà* da pessoa mais nova, mas nesse sentido, a benção não parece ser compulsória. Ainda do ponto de vista da *ìyàwó*, se no processo de iniciação,

¹²³ *Òşun* Lade, mãe Railda Rocha Pitta, de Valparaíso – G.O. (Ver referência completa ao final).

¹²⁴ A mim e um *egbonmi* – tio de santo mais velho do que eu, considerado portanto "meu irmão mais velho" – e que se dispôs a me ajudar a localizar interlocutores no início desta pesquisa. Também consta ao final: *bàbálòrìşà* Alan Baloni.

¹²⁵ *Abian* é uma expressão utilizada nesse contexto para se referir aos que não foram iniciados.

¹²⁶ *Egbon*, vale lembrar, refere-se aos "irmãos mais velhos".

sua "gestação" tiver sido não individual, ou seja, se ela tiver sido feita em um *barco*¹²⁷ de *ìyàwó*, ela também vai respeitar a ordem de nascimento dos *òrìṣà* de seus irmãos de *barco*. Portanto, primeiro, sempre a irmã ou o irmão mais velho, seguindo-se essa sequência até o mais novo, que toma a benção de todo mundo que lhe é *mais velho*.

A idade aqui se refere à iniciação sempre e nunca à idade fisiológica de nascimento. Assim, uma pessoa *àgbà*¹²⁸ (anciã) é uma pessoa com mais de 50 anos de iniciada, mas uma pessoa de 50 anos de idade, pode ainda ser *abian* na organização do culto.

Dessa forma, nesse cotidiano litúrgico, vê-se que toda a ordem entre as pessoas importa e deve ser devidamente entendida e respeitada, implicando um conhecimento das relações entre as pessoas e seus santos e das relações de senioridade entre os adeptos. O não reconhecimento etário é uma gafe nesse contexto de modo que o desconhecimento deve ser corrigido ao se recorrer a um mais velho presente que lhe possa apresentar a um desconhecido, mas que logo deverá ser entendido nessa ordem para que todo o restante da organização das relações flua.

Os *mais velhos* constituem um grupo valorizado referencialmente às demais distribuições. O princípio de senioridade é um dos principais legitimadores da pessoa dentro da vida de santo, ainda que não seja o único. Ele é tão significativo que até os *òrìṣà* são organizados entre si dessa forma. Ainda que, como praticamente tudo nessa religião, mude entre casas de nações, famílias, histórias diferentes, em geral, a hierarquia se distribui primordialmente por esse princípio.

As refeições podem ser realizadas numa única mesa com as idades organizadas com relação à proximidade e eleição da mãe ou pai de santo, ou em mesas separadas nas quais se sentam pessoas de *idades de santo* semelhantes. Ninguém, no entanto, serve-se ou se alimenta antes de seus *mais velhos* presentes. Qualquer ousadia com relação aos códigos de etiqueta pode e usualmente será repreendida por eles. Cada refeição depois de servida e antes de ingerida deve ser apresentada num gesto reverencial aos *mais velhos* a quem se toma a benção por ela.

Mais nova: "- Ajeum, mãe?"

Ìyálórìṣà: "- Ajeumọ Ọlórún aba umje."¹²⁹

¹²⁷ *Barco* é o nome dado ao grupo de pessoas que será iniciado em conjunto durante um mesmo processo de iniciação.

¹²⁸ Beniste define como um substantivo que designa maturidade. (Ver: Beniste, 2011: 53).

Ou de forma mais corriqueira:

"- Ajeuman!"

A *iyálórìṣà* da *iyálórìṣà* é, nesse cenário, a mística sacerdotisa¹³⁰ que se supõe deter grande conhecimento e a quem se presta especial reverência. Isso se segue com relação aos seus irmãos e irmãs de santo que exercem entre os filhos da *iyálórìṣà* em foco o papel de tios e, se forem *mais velhos*, tios-avós.

Seguindo a vontade e a reverência que a *iyálórìṣà* queira prestar a seus irmãos de santo, ela pode, por exemplo, solicitar que a mesma forma por meio da qual seus filhos a saúdam seja usada para saudarem também os seus contemporâneos desde que esses sejam na comunidade reconhecidos também como *mais velhos*.

Digamos que sendo a *iyálórìṣà* cumprimentada por suas filhas com *ikákò* ou *dòbálè* – reverência na qual a *iyàwó* prostra-se aos pés da *iyálórìṣà*, deitando-se diante dela se seu *òrìṣà* for masculino (*dòbálè*) ou deitando-se de um lado e do outro do corpo se seu *òrìṣà* for feminino (*Iká*¹³¹) – se a *iyálórìṣà* quiser estender essa saudação de altíssimo *status* a seus irmãos de santo de sua faixa etária¹³², seus filhos, depois de saudarem-na devidamente, organizar-se-ão para repetir o mesmo procedimento aos pés de cada um dos irmãos e irmãs presentes seguindo a ordem etária entre eles. Esses *mais velhos* são considerados os *àgbà*, ou seja, os *antigos*. Os gestos chamados de *ikákò* ou *dòbálè* mudam, aliás como quase tudo, de casa para casa. A regra para se prostrar diante da *iyálórìṣà* ou do *bàbálòrìṣà* – mãe ou pai da casa em questão – até onde pude observar é universal entre os *candomblés*.

Essas saudações não acontecem somente ocasionalmente, mas todos os dias em que *mais nova* e *mais velha* se encontrarem pela primeira vez no dia e, devidamente, após o banho e saudação dos *òrìṣà* da casa – esses também são saudados com o mesmo estilo de reverência dada à *iyálórìṣà*, *ikákò* ou *dòbálè* usualmente em função do *sexo*¹³³ do santo da pessoa que realiza o gesto e não daquele do santo saudado.

¹²⁹ Frases ouvidas e transcritas que querem dizer aproximadamente: "- Comer, minha mãe?"; "- Que Deus coma contigo!".

¹³⁰ O aspecto místico encarnado pelas pessoas procurarei deixar mais claro ao longo do texto e é um dos aspectos centrais dessa religiosidade como a entendo.

¹³¹ Forma simplificada para *ikákò*.

¹³² No caso específico que idealizo para exemplo são os irmãos de santo que têm atualmente 50 anos de iniciados ou mais.

¹³³ Uso a expressão "sexo" de forma intercambiável com "gênero", assumindo a ideia de que estou usando sexo e gênero como aparatos discursivos, recortes, signos. Em suma, tanto sexo como gênero

Sobre os mais velhos de uma família é importante, no entanto, fazer uma diferenciação entre os *àgbà* e os *egbon*, ambas são expressões yorubanas atribuídas aos irmãos *mais velhos*. Na prática do candomblé, todo *iyàwó* que atravessar os sete primeiros anos de iniciação, completando cerimonialmente esse ciclo iniciático está habilitado a ser considerado um *egbon*, mas ainda não é um *àgbà* somente por isso.

O *odù ije* é a obrigação na qual se adquire em geral o título de *egbon*, ou seja, de irmã ou irmão mais velho. No Brasil, *odù eje* é um dos nomes dados à obrigação dos sete anos, que é a obrigação da maioridade no processo de iniciação de uma pessoa no santo. Às vezes, essa obrigação é também conhecida como *deká*¹³⁴, *oyè*¹³⁵ ou *grau*, embora tanto no *deká*, como no *oyè*, a pessoa seja empossada também em um cargo dentro da organização hierárquica da casa.

É por meio dessa obrigação de sete anos que uma (ou um) *iyàwó* passa a ser pelo menos *egbonmi*¹³⁶ ou *egbon*. Essa obrigação pode ou não vir acompanhada da atribuição de um cargo, e, portanto, um título: daí o nome *oyè*.

Os títulos recebidos *no santo*¹³⁷ devem ser sempre reconhecidos por todos. É uma questão de etiqueta, mas também – e de forma tão significativa quanto –, uma questão

são recortes históricos e condicionais de um aparato semântico. São construídos discursivamente. Dessa forma afasto-me de distinções sobre o que se poderia supor mais real do ponto de vista de gênero, que costumam ser os "sexos biológicos". Esses recortes, não é de hoje, são recortes classificatórios. Na contemporaneidade dos movimentos sociais de identidade de gênero, fala-se não somente de sexo e gênero, mas também de sexualidade. No candomblé, pelo menos nos contextos onde os observei, os elementos são universalmente (ou quase universalmente) repartidos por critérios de sexo/gênero, bem como no discurso da biologia, onde os indivíduos mais simples, do ponto de vista da estrutura orgânica, são divididos segundo atributos sexuais. A partir da perspectiva biológica, os indivíduos botânicos são classificados como femininos, masculinos ou hermafroditas de acordo com os gametas que suas flores ou outras estruturas produzem. Já dentro da liturgia sacra do candomblé, tomemos como exemplo um *obì* de quatro gomos chamado de *obì abata* ou *obì africano*. Esse *obì* se divide em dois gomos femininos e dois gomos masculinos, que são significativos dentro da liturgia sacra. Aliás, um *obì* de cinco gomos detém ainda, além desses dois sexos, um gomo sobressalente que é hermafrodita, ou seja, que contém os dois sexos. Assim também em biologia, organizam-se as plantas em gimnospermas, angiospermas porque aí, nesse sistema de pensamento, são classificações de plantas que, como todas as outras, são diferenciáveis por meio da identificação de órgãos sexuais. Ambos são modelos que servem como sistemas de classificação para fins próprios e, em última instância, culturais. A *cola acuminata* é uma planta, do ponto de vista biológico, dióica, ou seja, tem plantas com flores produtoras de gametas femininos e plantas com flores masculinas. Se são os "sexos" que diferenciam as flores femininas das masculinas em uma *cola acuminata (obì)*, também são sexos os "órgãos" que diferenciam os gomos do *obì* no jogo oracular feito por meio dele.

¹³⁴ Esse nome é usado principalmente nas casas de origem bantu.

¹³⁵ *Oyè* significa em yorubá "título", na acepção de uma posição oficial, uma indicação. Ver: Beniste, 2011: 601 e 602.

¹³⁶ *Egbonmi* é literalmente "meu irmão mais velho", enquanto *egbon* é somente "um irmão mais velho" em língua yorubá. *Egbonmi* é da posição do "eu" com relação a *seu mais velho*.

¹³⁷ Refiro-me à vida de santo, vida de adepto.

de organização social. As funções distribuídas ou determinadas pelos *òrìṣà* passam a ter de ser cumpridas por aqueles que receberam seus postos e têm de ser devidamente reconhecidas pela comunidade de adeptos da casa uma vez que, a partir de então, uma função específica terá de ser cumprida por um dos seus filhos nomeados para isso.

A atribuição de títulos pode acontecer por meio de um *òrìṣà* em transe – um *òrìṣà* considerado *mais velho* e cuja posição lhe permita atribuir cargos, o que significa em última instância que sua posição de autoridade é reconhecida dentro da casa por todos. Um *òrìṣà* considerado mais novo por exemplo não pode (e nem costuma tentar fazê-lo) atribuir uma função na casa. No máximo, e ainda assim sob o risco de levantar suspeitas sobre sua autenticidade (ou autenticidade do transe), um *òrìṣà* de uma pessoa *mais nova* no santo pode, quando muito, estabelecer funções de auxiliares para si mesmo, ou seja, *suspende* uma *èkéjì* ou um *aṣogun*¹³⁸ – cargos sobre os quais tratarei adiante.

Os títulos também podem ser determinados mediante jogos sagrados realizados para a pessoa no processo de sua iniciação ou na obrigação de sete anos¹³⁹, mas só serão *confirmados* em uma obrigação com finalização pública onde se faça notar à comunidade de santo, para além do espaço ritual da casa, a designação daquele cargo.

Toda diferenciação de posição – que é relacional, evidentemente – é relevante na distribuição de reconhecimento e legitimidade dentro da hierarquia *do santo*.

Um dos *bàbàlòrìṣà* entrevistados me contou um evento que ajuda a ilustrar a reverência hierárquica que venho descrever. Há cerca de 13 anos, esse *bàbàlòrìṣà*¹⁴⁰ havia presenciado uma situação em que um *òrìṣà* recém-feito estava sendo "chochado" (ridicularizado) por estar sendo iniciado. Tratava-se de um *Éṣù*¹⁴¹, *òrìṣà* temido, e que as pessoas parecem evitar *fazer*¹⁴² na cabeça das outras pessoas. Há mesmo uma tendência a fazer *Òṣàlá*, *Oṣagiyan*, *Ògún*, quando *Éṣù* responde por determinado filho

¹³⁸ Tata Nkosi Nambá (ver referência completa ao final) lembrou-me sobre esse aspecto que o *òrìṣà* de uma pessoa nova não precisaria desses cargos se estivesse no contexto regular de educação da vida de santo. Assim, é considerado irregular, fora da normalidade da dinâmica religiosa.

¹³⁹ Idealmente é na obrigação de 7 anos.

¹⁴⁰ Milton Carlos Goulart do Prado, *Ode lakijé Ròofá*, 50 anos de idade, 42 anos de *Lògùn Èdẹ*. Iniciado por Mameto Edza de Abreu Baby, Ajumbemi de Obaluaiye, seguiu suas obrigações de maioridade com Pai Marinho de *Ògún* Wayre, Rio de Janeiro.

¹⁴¹ Uso a forma yorubana para diferenciá-lo *Éṣù òrìṣà* de Exus catiços, como veremos ainda em capítulo adiante.

¹⁴² Na acepção de *raspar*, *iniciar* para a cabeça de uma noviça ou um noviço.

no jogo de búzios como pude verificar em muitas das conversas informais¹⁴³ que realizei para a produção desta tese.

A resistência com relação a esse *òrìṣà* coloca-nos a tarefa de pensar sobre as razões desse fenômeno. Diz-se, pelo menos nos dias de hoje, que há tantos filhos de *Éṣù* quanto filhos de qualquer outro *òrìṣà* embora, na prática, seja ainda raro encontrarmos um filho iniciado para ele como primeiro santo. Além disso, aqueles que iniciam esse *òrìṣà* como pai de uma determinada cabeça são frequentemente comentados (questionados pela comunidade de *candomblé*)¹⁴⁴, como no caso que descrevo aqui. Quer se saber quem os teria ensinado a rasparem esse *òrìṣà*, que "antigamente não era raspado"¹⁴⁵. Faz-se, por exemplo, o comum comentário de que:

"- Minha mãe, a senhora *alguém memorável*, nunca me ensinou essa receita! Quero saber de onde *outrém* tirou essa receita. Eu mesma nunca aprendi!"

Ou, ainda:

"- Imagina! No nosso *àṣẹ* não se raspa *Éṣù* na cabeça de ninguém! Já pensou, botar a cabeça no chão para *Éṣù*?"

Botar a cabeça no chão é um gesto frequente dos filhos de um *òrìṣà* sempre que se toca uma cantiga para aquele que é *dono* de sua cabeça, ou depois do ordinário *ikákò* ou *dòbálè* quando se vai cumprimentar o *òrìṣà* no assentamento – em sua casa ou quarto. É um gesto de reverência e de aquisição de *àṣẹ* e proteção do *òrìṣà* para quem se tocam os atabaques, ou para quem se está prostrando ao chão. Vale aproveitar este aposto e explicar que nas casas de santo há *àṣẹ* assentado na construção, nos pisos e por vezes nas paredes, ou seja, em algum momento da construção, uma poção de ervas, objetos, fluidos, foi *plantada* no cimento, na terra embaixo do cimento, enfim, que propiciasse essa energia ali. Quando se toca para o *òrìṣà*, ou seu santo é saudado de alguma forma – por vezes até numa simples conversa em que um feito importante do *òrìṣà* é lembrado – leva-se à mão ao chão ou à parede para trazer o *àṣẹ* daí até a testa, num gesto tácito de *catar àṣẹ*.

¹⁴³ Aliás, o próprio caso que relato aqui foi extraído de uma dessas conversas informais. Chamo de informais todas as entrevistas que não foram gravadas. Vale explicitar que mesmo as que não foram gravadas foram submetidas aos seus respectivos locutores para aprovação, revisão, eventuais retiradas de nomes de pessoas citadas, antes de constituírem texto definitivo desta tese.

¹⁴⁴ Também tratarei sobre os papéis desempenhados pela opinião pública do povo de santo no momento apropriado.

¹⁴⁵ O "antigamente" da frase é um antigo não tão remoto assim, diz-se desse período entre final do século XIX e século XX, curto período de formação do *candomblé ketu* no Brasil.

Em algumas casas, como o exemplo acima indica, não se saúda *Éṣù* dessa forma, ou seja, colocando-se a cabeça no chão, ou catando o seu *àṣẹ*, e esse é um dos indícios de sua posição ambivalente no conjunto dos demais *òrìṣà*. Adiante, quando for tratar especificamente dos *òrìṣà*, proponho ainda algumas considerações a respeito do *status* de *Éṣù* no contexto do candomblé contemporâneo, mas há bibliografia específica sobre o tema como em Ribeiro e Sàlámì (2011), livro específico sobre este *òrìṣà* yorubano e que também problematiza as relações políticas com relação a ele no Brasil.

Agora, se descobrimos que a feitura de um *òrìṣà* é comumente uma necessidade imposta por ele ou ela¹⁴⁶ no jogo de búzios (e manifestações na vida da pessoa), como se resolveria uma pessoa que tem a *necessidade determinada pelo jogo de ser iniciada* para *Éṣù*? É comum a afirmação de que ninguém passa por cima das determinações dos oráculos (*obì* ou *orobôs*¹⁴⁷, búzios, *alubassa*¹⁴⁸ etc.) – como vimos aliás até mesmo no contexto do Xangô do Recife¹⁴⁹.

As respostas costumam ser vagas, mas costumam girar em torno de:

"- Faz-se o que o jogo determina."

Ou, também:

"- Como eu vou raspar um *òrìṣà* que não aprendi a receita?"

Entendo pelo conjunto de respostas que é possível *negociar com o òrìṣà* por meio dos oráculos¹⁵⁰. A negociação pode ser a realização de procedimentos orientados pelos búzios na tentativa de postergar uma iniciação que possa ser considerada necessária. Isto é, podem ser feitos *ebós*¹⁵¹, *boris*¹⁵², banhos e até mesmo em alguns casos a

¹⁴⁶ O gênero do pronome varia em função daquele do *òrìṣà* em questão.

¹⁴⁷ Nozes de origem africana usadas tanto como alimento (para *òrìṣà* ou humanos) quanto como oráculo.

¹⁴⁸ Nome litúrgico para cebola, algumas vezes também utilizada como um oráculo.

¹⁴⁹ Ver nota da introdução de Rita Segato, 1989.

¹⁵⁰ Tata Nkosi Nambá, pai de santo de tradição angolana, iniciado em 1979 por Lembatocy (ver a referência completa ao final), afirmou-me algumas vezes que essas negociações são possíveis. Aliás, ele vai mais longe. O próprio oráculo é para ele, a partir de uma estrutura geral que é compartilhada e aprendida na longa dedicação dentro de uma educação de santo, uma negociação de significantes e significados que possibilita a comunicação humana com as divindades que operam também esse diálogo para transmitirem as mensagens importantes.

¹⁵¹ Vale lembrar que os *ebós* são as oferendas.

¹⁵² *Bori* é uma cerimônia de oferecimento de alimentos à cabeça da pessoa. Tratarei mais detalhadamente desse procedimento em capítulo adiante.

negociação de *òrìṣà* diferentes para a regência daquele *orí*¹⁵³, porque negocia-se ainda mediante o oráculo entre o conhecimento que se tem, as relações disponíveis¹⁵⁴ e o que está sendo reivindicado pelo jogo.

Muitas pessoas insistiram na ideia de que a solicitação de iniciação não acontece do *òrìṣà* que se impõe à pessoa, mas sim a necessidade da cabeça¹⁵⁵ [*orí*] enfraquecida que requer ajuda dos santos para seguir seu curso. Em outro momento entrarei mais pausadamente nesses aspectos.

Quanto à negociação aqui exemplificada pela iniciação de *Éṣù* na cabeça de alguém acontece também em outras circunstâncias entre o que se sabe, ou seja, entre o que é possível e aquilo que seria o ideal. Aos poucos procurarei elucidar melhor essa administração da prática litúrgica e dos conhecimentos disponíveis.

Por sabermos dos critérios que regem a relação das pessoas com os *òrìṣà*, pode-se reivindicar que é errado, de um ponto de vista, fazer um *òrìṣà* "sem a receita", ou seja, sem a posse dos conhecimentos da iniciação de uma cabeça para um *òrìṣà* extraordinário como é o caso de *Éṣù, Iroko, Iyewá*¹⁵⁶.

Na crítica ostentada contra uma mãe de santo que iniciou um *òrìṣà* "indevidamente" encontramos grupos de argumentos variados. Se, por um lado, é insinuado que ela não teve acesso à respectiva receita de um santo dentro de sua própria família de santo, por outro, fica um incômodo de que ela pode ter tido esse conhecimento por relações paralelas à família. O que nem sempre é o caso uma vez que ouvimos ordinariamente o comentário irônico:

"- O que não se inventa, não existe, minha filha!"

Dessa forma, está em jogo também a habilidade política da *iyálórìṣà* que adquiriu tal conhecimento restrito e ao qual seus irmãos *mais velhos* talvez não tenham tido acesso por meio da mesma mãe de santo de quem descendem. O conhecimento adquirido por

¹⁵³ *Orí* significa cabeça. Conceito que também será mais detalhadamente trabalhado em capítulo subsequente.

¹⁵⁴ Sobre o papel dessas relações disponíveis, o estudo de caso sobre o *bàbálórìṣà* Milton de *Lòdùgùn Èdẹ*, que veremos adiante, é particularmente ilustrativo quando ele nos conta sobre o processo de iniciação desse *òrìṣà* raro e difícil que reivindicou para sua mãe de santo uma rede de relações com outros mais velhos e outras casas que puderam contribuir com os seus conhecimentos para sua iniciação.

¹⁵⁵ A cabeça na acepção de *orí* é uma divindade.

¹⁵⁶ Na verdade, muitos outros *òrìṣà* porque este é também um fenômeno condicionado pela rede de relações e conhecimentos disponíveis, como vemos a seguir em meu argumento.

outras fontes indica relações de confiança e proximidade com essas outras fontes, que talvez se encontrem fora de casa, ou seja, com famílias de santo que não são a sua família de origem. A boa convivência com o povo de santo é também um valor almejado nesse meio exatamente porque o conhecimento sagrado é um bem de altíssimo valor nesta organização religiosa.

Ao insinuar um invencionismo, descarta-se a hipótese do acesso a outras fontes colocando em xeque a autenticidade desses fundamentos que possibilitaram a iniciação. Para a irmã da *iyálòrìṣà* (e para uma parcela significativa das pessoas entrevistadas) a autenticidade dos preceitos é garantida pelos seus *mais velhos*, que são as fontes comumente respeitadas e publicamente reconhecidas.

Mas, feitas estas preparações, voltemos ao evento em que o pai de santo foi confrontado por uma situação na qual um grupo de pessoas do santo estavam reunidas comentando um suposto "absurdo" da iniciação de uma pessoa para o *òrìṣà Éṣù*. O *bàbálòrìṣà* contou-me ter se posicionado a favor do *òrìṣà* que estava sendo iniciado não aceitando as críticas que lhe estavam sendo publicamente dirigidas. Segundo ele, passaram-se anos sem falar mais disso e sequer sem encontrar o filho de *Éṣù* ou o seu *òrìṣà*.

Cerca de treze anos mais tarde, ele (o *bàbálòrìṣà*) foi convidado a uma festa na mesma casa de santo onde esse *Éṣù* havia sido iniciado. Durante o *ṣire*¹⁵⁷, quando os *òrìṣà* já estavam manifestados em seus filhos para a festa, *Éṣù*, após a *iyálòrìṣà*, pôs-se diante desse *bàbálòrìṣà*¹⁵⁸ e deitou-se de peito aos seus pés cumprimentando-o, num ato cerimonial de reverência pública, tomou-lhe as mãos e as esfregou em sua cabeça dizendo ao seu ouvido mais ou menos:

"- Sou teu e tu és meu..."

Abraçou-lhe o corpo calorosamente e deitou a cabeça sobre o seu peito. Cabe reforçar que essa era uma festa pública e a composição desse cenário fez do gesto particularmente prestigioso para o *bàbálòrìṣà* reverenciado.

Feito isso, sendo *Éṣù* o primeiro *egbon* da fila, cada um dos demais *òrìṣà* que lhe seguiam em roda, imitaram-lhe o gesto, ou seja, prestaram também *ikákò* ou *dòbálè* aos pés desse *bàbálòrìṣà* potencializando assim o gestual de prestígio público. Os *òrìṣà*

¹⁵⁷ Roda de dança composta pelos filhos da casa para salvar (na acepção de "saudar") os *òrìṣà*. A palavra yorubana *ṣire* significa brincar também, segundo, Santos (1995:122).

¹⁵⁸ O *bàbálòrìṣà* reverenciado havia sido convidado a prestigiar essa festa, mas não tinha qualquer relação de parentesco com a *iyálòrìṣà* ou com a casa.

numa roda de *şire* respeitam a ordem de iniciação dos filhos em transe e ainda que haja variação no sentido da ordem, ela sempre respeita o princípio de senioridade em sua organização.

Tem-se que os *òrìşà* são imemoriais em sua antiguidade, mas que os filhos humanos que se iniciaram para eles tem uma idade que é usada para organizá-los na hierarquia que é reificada em praticamente (senão) todas as etapas da liturgia, mesmo assim, numa mesma faixa etária humana, os *òrìşà* se organizam entre suas senioridades mitológicas.

Mas a relação com *Éşù* é muito mais complicada na história. Esse é um *òrìşà* sobre o qual se acredita que tenha uma grande proximidade com a humanidade e essa relação com a sociedade envolvente e as concepções cristãs sobre ele deram-lhe uma conotação toda peculiar. Embora no candomblé ele seja um *òrìşà*, Exu é também comum em meios não-candomblecistas, ainda que como um "demônio" invocado e despachado em cultos neo-evangélicos, ou usado como antepassado em formato de *Zé Pelintra*, *Trancarua*, *Legbaras*, *Ciganas*, *Ciganos*, enfim, em vários formatos que são tidos como ancestrais próximos a *Éşù*, mas que não deixam de ser espíritos desencarnados – que não são divindades no candomblé, não são *òrìşà*. Seria difícil com os dados de que disponho afirmar uma antecedência histórica que fizesse de *Éşù* exclusivamente uma divindade na África, contudo, ainda é relevante analisar como esse diálogo complicado que, no Brasil, o constitui como um *òrìşà* muito rejeitado embora absolutamente indispensável na liturgia dos candomblés. A respeito da compreensão ou incompreensão de *Éşù* a partir da colonização europeia da África, ver Sàlámì e Ribeiro (2011:211-219).

Afirmar que alguém foi iniciado para *Éşù* ou que um filho pertence a esse *òrìşà* é uma ação que carrega todo o peso histórico da relação com essa sociedade envolvente que é racista inclusive no nível de desprezo pela alteridade. Ninguém quer ser filho de um *òrìşà* que tem sido associado ao que há de pior para o cristianismo. Mas, *Éşù* é um *òrìşà* primordial para todo o culto aos *òrìşà*.

Em alguns casos, por exemplo, a incorporação de Exu¹⁵⁹ passou a ser interpretada como indício de necessidade de fazer algo para evitá-la, um algo que poderia ser, dependendo do caso, até a própria iniciação de uma *iyàwó*. É certo que, nesse caso, a diferenciação entre *Éşù òrìşà* e *Exu catiço* é determinante. *Exu catiço* ou *catiços* de um modo geral referem-se a espíritos "desencarnados", possuidores de conhecimentos religiosos

¹⁵⁹ Neste caso refiro-me a Exu catiço.

forâneos ao candomblé, embora muito próximos a ele. Esse fenômeno indica a complexidade e ambivalência da dinâmica sincrética que constitui essa religião. No próximo capítulo, tratarei sobre *Ésù* e um pouco de suas relações entre o candomblé e a umbanda.

Mas, voltemos à relação entre o saber sobre um santo e o corpo de conhecimento tradicional de uma casa – razão pela qual fiz toda esta ilustração do caso.

A iniciação de um *òrìṣà* forâneo ao panteão de uma linhagem de santo provoca muitos questionamentos e incômodos. Primeiramente, dentro de uma casa, os *mais antigos* (os *àgbà*) reivindicam não terem aprendido a tal "receita" para fazer esses *òrìṣà*. Esse não é o caso do *Ésù* mencionado acima porque eu praticamente não analisei suas relações familiares de santo.

Se por um lado, a feitura de um *òrìṣà* forâneo pudesse gerar suspeita sobre um suposto conhecimento ilegítimo por parte da *iyálórìṣà* ou *bàbálòrìṣà*, por outro lado, gera *inveja* porque se a "receita" usada der certo, ou seja, se a *iyàwó* iniciada ficar na casa, se sua vida pessoal prosperar a partir da iniciação, se ela estiver envolta em boas relações sociais, profissionalmente bem, se sua família (neste caso na acepção de família consanguínea) "tiver onde morar e o que comer" – indica, entre outras coisas, que a *iyálórìṣà* teve habilidade política de se colocar em contato produtivo com outras raízes, com *pessoas antigas* de outras casas e tradições que, esses sim, deteriam as "receitas" para fazer esse santo "estrangeiro" àquela tradição. Poderíamos, neste caso, dizer que se a receita funcionou, ela teve acesso a esses *orò* – que são segredos litúrgicos, as receitas para comporem o *àṣẹ* para a feitura – de outras fontes que não os seus próprios e imediatos *mais velhos*.

O fato de seus irmãos de santo, de sua mesma faixa etária, não deterem os mesmos conhecimentos pode causar constrangimento entre eles e um domínio diferenciado sobre os segredos da liturgia que, nesta organização, é um bem de grande valor. Como resposta, e eu diria que como mecanismo de defesa moral, é possível que esses mesmos familiares de santo demonstrem incômodo e resistência à ideia de que se pode ou não iniciar tal santo em sua tradição.

Se os seus irmãos e os seus *mais velhos* não tiveram acesso a essas receitas e sabem que aqueles *antigos* também não o tinham, ela teria, evidentemente, de ou tê-los inventado, ou ter tido de maneira produtiva com *outros mais velhos* que não fizessem parte de sua

linhagem direta – o que significa ter adquirido a confiança desses amigos *de fora*. Isso produz uma diferenciação notória entre a *iyálòrìṣà* e seus familiares de santo. Ela detém conhecimentos, além de uma rede de confiança externa à qual os irmãos de santo não têm acesso semelhante. Assim, ela adquire a distinção que é, ao mesmo tempo, signo de prestígio relativo e também incômodo passível de ser constantemente questionado.

Sobre a aquisição do conhecimento no *candomblé*, ressalto a seguinte passagem de Vagner Gonçalves da Silva que é particularmente elucidadora de alguns dos aspectos da veiculação de conhecimento sagrado neste contexto.

Na "lógica" das religiões afro-brasileiras, a palavra falada é considerada uma importante fonte de axé (força vital) e veículo do poder sagrado. Falar é um ato mágico que impregna por contaminação simbólica o sujeito da fala e seu ouvinte. Na transmissão de conhecimento litúrgico, o que dizer, quando, como e para quem são instâncias determinadas pela hierarquia religiosa. (...), nessas religiões, o processo de obtenção de conhecimento raramente se faz através de uma dinâmica de perguntas e respostas. Perguntar é uma quebra da regra do silêncio e do respeito, pois acredita-se que o conhecimento deve ser transmitido de acordo com os méritos de cada um e em função do tempo de iniciação¹⁶⁰. (Silva, 2006: 44)

A hierarquia é determinante dentro dessa organização, tanto no que diz respeito à liturgia e distribuições de funções internas a uma casa, quanto no que diz respeito às relações entre as casas entre si. Entre si, os terreiros fazem convites para grandes festas públicas e, às vezes, convites para a participação nos *orò*¹⁶¹, que podem ser atendidos pelos mais altos cargos de outras casas devidamente acompanhados por alguns filhos, cargos, ou os acompanhantes que se fizerem do interesse do *bàbálòrìṣà* ou da *iyálòrìṣà* convidada.

Há ocasiões em que a mãe de santo quer marcar presença, mas ela mesma não se dispõe a ir à festa mandando alguns representantes seus. Às vezes, envia presentes para o *orò* anterior à festa, como um bicho a ser sacrificado para o *òrìṣà* que está sendo homenageado ou, quem sabe, algum outro agrado que ajudará na realização da festa. Essas festas são públicas e idealmente cheias. Quão mais cheia de gente uma casa estiver, melhor para ela. A presença de pessoas numa festa demonstra que o *àṣẹ* da casa está ativo e positivo atraindo as pessoas e mantendo os filhos, animais e plantas vivos e saudáveis. Mas, se por acaso a festa ficar pouco populosa, pode-se considerar que o

¹⁶⁰ Pessoalmente, incluiria ainda o destino de cada um e o que lhe é permitido por ele, que é um caminho individual.

¹⁶¹ Que, como já esbocei, são fundamentos secretos da liturgia aos quais só atendem aqueles que tiverem a idade de santo específica requerida pela importância do evento ou aqueles convidados por quem tem autoridade de fazê-lo – em geral, o pai ou mãe de santo.

òrìṣà homenageado tenha querido apenas uns poucos escolhidos para celebrarem com ele. Não obstante, a ideia de uma casa cheia e movimentada tem invariavelmente a conotação de uma casa rica em *àṣẹ*, o que, entre outras coisas, atesta as *boas mãos* de seu zelador, de quem dir-se-á que tem "mãos prósperas".

Mãos prósperas também se referem à boa administração de sua família de santo, uma vez que para ter uma casa cheia é necessário saber conduzir o convívio entre seus cargos, filhos, clientes.

A relação de cordialidade entre as casas e de visitas estabelece e reforça a legitimidade de seus cultos mutuamente e tendem a gerar comprometimento recíproco. As relações públicas são tão importantes no candomblé que em algumas casas encontramos cargos distribuídos com a função específica de estabelecer relações ou de zelar pelas relações internas à comunidade de santo mais ampla. A casa hospedeira deve se fazer boa anfitriã, seus filhos devem saber bem receber e servir os seus convidados, portando-se dentro da etiqueta do candomblé.

Quanto mais gente atender a uma festa, maior visibilidade ela terá. Nesse tipo de organização, o testemunho público é de suma importância. Por exemplo:

"- Mas eu nunca soube que fulano de tal tomou *oyè*...", outro responde:

"- Ah, mas isso eu posso garantir porque eu estava na festa."

O testemunho é relevante porque é ele quem documenta, certifica e atesta a graduação, o pertencimento. Não há registros que não sejam os registros orais e da memória que detenham a mesma legitimidade do testemunho social. Uma pessoa não pode ser do santo sem o conhecimento público. Por isso também é que a *festa do nome*¹⁶² é tão relevante porque é ali que os novos iniciados são anunciados para o público e se fazem conhecer por meio de seus novos nomes africanos. Não há outro tipo de documentação senão o reconhecimento da própria comunidade de santo.

Uma mãe de santo, por mim entrevistada, contou-me a seguinte passagem que considero um bom exemplo da regulação pública do candomblé:

Certa vez, eu estava em casa e tocou o telefone. Era um amigo meu, um pai de santo, com casa aberta¹⁶³. E ele falou:

¹⁶² Também chamada de *Saída de òyàwó*.

¹⁶³ Significa que é um pai de santo que tem o "caminho" para *bàbálórìṣà* atestado pelos búzios e portanto deve abrir sua nova casa ou ser entronado na que lhe iniciou. Ser entronado na casa onde se

aqui quando ele disse que era lá de casa, não o conhecemos e nós perguntamos tanto para os irmãos daqui do Rio quanto para os de Salvador e ninguém o conhece, nem o reconhece como filho da casa."

Menina, isso deu uma confusão! Ele estava com um barco recolhido na casa dele na época do programa. Tudo bem. Passaram-se uns dias e ele ligou para a minha casa. Disse que queria falar comigo porque eu teria ligado para um outro programa de rádio¹⁶⁸ e que teria dito que ele não era do *àşę* e que isso teria dado um grande problema para ele. Eu respondi:

"- Olha, eu não liguei para esse outro programa. Até porque esse programa é de uma rádio comunitária que só se escuta no quarteirão, então, eu não poderia ter ligado. Quem ligou para esse programa foi uma outra pessoa, foi uma pessoa de *Ìyánsàń* que ligou – e me disse que tinha ligado! – e disse que o senhor não era lá de casa. Mas não fui eu. Agora, eu vou dizer uma coisa para o senhor. Eu gostaria muito de ter o senhor como meu irmão porque o senhor é uma pessoa muito delicada [o modo dele falar comigo ao telefone] mas infelizmente, tudo o que o senhor falou da minha mãe de santo o senhor falou errado. O senhor não disse quem foi sua *mãe pequena* e nem quem foi do seu *barco*. O senhor deu informações totalmente desconexas. Ninguém lá de casa lhe conhece. O senhor deveria ter escolhido uma pessoa que não tivesse muita família de santo porque nós somos muitos filhos vivos e nós sabemos todos os que são lá de casa."

Ele disse: "- Pois é..."

"- Olha, eu vou lhe dizer uma coisa. Lá em casa, quando a gente faz santo, a gente faz um juramento num *awo*¹⁶⁹ a Xangô e quando a gente faz esse juramento, a gente jura, entre outras coisas, defender o nome do *aşę* e o nome da pessoa que nos iniciou. Então, infelizmente, no momento em que o senhor se diga lá de casa, as pessoas vão investigar para descobrir quem é o senhor. Até porque nós queremos reunir os irmãos. Com as mortes das mães de santo, as pessoas vão ficando dispersas e a gente quer se reunir. A intenção não é desmoralizar ninguém, mas a partir do momento em que o senhor vai a um programa de rádio e faz uma declaração dessas o senhor está passível de ser contestado por qualquer pessoa."

Passou... Depois de um tempo, fui a uma festa na casa de um amigo de um filho de santo meu que mandou me convidar. Ele já tinha me convidado outras vezes e desta vez eu fui. Quando cheguei lá, eu encontrei esse senhor ao vivo. E ele veio:

"- Pois é, aquele dia foi um problema sério, né?! Porque todo mundo está questionando, querendo saber, mas eu tenho um papel..."

... Ao telefone, ele tinha me dito que tinha um papel escrito e dado pelo senhor Agenor¹⁷⁰ que dizia que ele era filho da minha mãe. Então, eu falei:

"- Pois é. O senhor então teve mais sorte do que eu porque no meu tempo minha mãe de santo nunca deu certidão de nascimento para ninguém!", que aquilo começou a me irritar!

"- Nunca deu certidão de nascimento a ninguém. A gente tinha uma folha de caderno que, no *Sasanhe* ia anotando a história de cada um, o que os santos iam falando e o que tinha e o que não tinha¹⁷¹."

uma recém-nascida, que o é no processo de iniciação. Ela fica recolhida e passa por todos os cuidados que a mãe pequena oferece. É costumeiro que a mãe pequena durma com seus filhos, dê banho, cuide, enfim. *Ìyàwó* recolhidos são mesmo como bebês para a vida de santo.

¹⁶⁸ Programa de uma rádio comunitária.

¹⁶⁹ Em segredo. *Awo* significa mistério, segredo. (Ver: Beniste, 2011: 139).

¹⁷⁰ Professor Agenor Miranda, um filho de santo de mãe Aninha, oluô de altíssimo prestígio para o povo de santo.

Nesse dia, na festa, eu disse para ele que eu lamentava muito, mas que ele deveria ter contado uma história de uma mãe de santo que ninguém conhecesse. E ele disse:

"- Ah, mas agora, eu não sou mais de lá não. Eu sou do Engenho Velho. Eu sou filho de mãe tal..." E eu respondi:

"- E eu espero que alguém lá lhe conheça!", que a gente de Logun Ede não é muito certa, né?!

A estrutura de distribuição de prestígio e reconhecimento entre os adeptos é um complexo no que diz respeito aos critérios que são adotados na validação de cada agente nessa organização, mas, ainda que possua critérios múltiplos, parece-me que há um eixo regular primordial: o recorte etário. Essa economia não segue uma única lógica, mas uma combinação de princípios que se condicionam mutuamente.

Quanto mais antiga for uma peça, *um fundamento*, na preparação de um novo *òrìṣà*, mais valorizado ele será. Uma *ìyàwó*¹⁷² que está sendo iniciada, de repente, se tornará herdeira de uma parte do assentamento de uma tia-avó remota e já falecida porque esse *òrìṣà* escolheu ser a ela destinado. Um *òrìṣà* cujos adereços datam de mais de cinquenta anos exibirá orgulhosamente esse fato – sua filha dirá, por exemplo, que "este *adé*¹⁷³ que minha mãe *Òṣun* usa, é da *Òṣun* mais antiga de minha avó Augustina¹⁷⁴". E marque-se bem: essa é uma nota de prestígio, afinal, aquela *Òṣun*, "cheia de *àṣẹ*" – como só pode ter sido, afinal, uma *Òṣun* muito antiga, descendente de uma mútua e venerada ancestral comum –, decidiu-se por presentear-lhe esse *adé*. A idade de iniciação é fundante nas relações entre os adeptos, entre os *òrìṣà* assentados, os adereços. Enfim, tudo é organizado pelo princípio hierárquico da idade (de iniciação, bem entendida).

Há, contudo, uma família de *òrìṣà* por mim entrevistada para quem não tanto a fonte dos fundamentos mas sim a lógica que organiza e dá sentido aos preceitos seria determinante. Vale dizer que a perspectiva da lógica, embora constitua uma alternativa

¹⁷¹ *Sasanhe* é um ritual no processo de iniciação no qual são invocadas as energias das folhas que compõe juntas a energia do *òrìṣà*. O que é anotado são os elementos que compõe o *òrìṣà* que está sendo preparado para a cabeça.

¹⁷² A expressão yorubana significa "esposa", mas no candomblé brasileiro é a pessoa iniciada para um *òrìṣà*. Segundo Pierre Verger (2000: 81), a expressão não faz distinção de gênero embora no momento de sua investigação ainda fosse consideravelmente maior o número de mulheres iniciadas para esse tipo de pertencimento. Vivaldo da Costa Lima fez em 1971 algumas considerações a respeito da distribuição de gênero no candomblé, mas acredito que elas hoje seriam pouco representativas do campo. Em primeiro lugar, houve um notório aumento de homossexuais do sexo masculino dentro do culto acompanhado por uma relativa diminuição das mulheres que de acordo com esse autor e muitos outros eram majoritárias até pelo menos a década de 1950. De toda forma, vale acompanhar seu argumento. (Ver: Lima, 2004 [1971-2]: 79-132).

¹⁷³ Coroa. É uma tiara marca de nobreza usada por *Òṣun*, *Lògùn Ede*, *Yemojá*, *Ìyánsàn*.

¹⁷⁴ Nome fictício.

de capitalização num sistema fortemente hierarquizado pelo caráter etário, não é uma perspectiva hegemônica tal qual a ideia de que "quem me ensinou esse *orò* foi fulano de tal" e mesmo durante entrevistas pude perceber que ela tampouco escapa dos *mais velhos* ilustres.

Uma eventual mistura de *Nkisi*¹⁷⁵ com *òrìṣà* numa casa indicaria uma impureza de tradição perigosa que, em geral, tenta-se corrigir ao longo da história. Algo que parece ter acontecido também com mãe Aninha, Eugênia Ana dos Santos, que, segundo Agenor Miranda Rocha¹⁷⁶, teria "consertado" o santo duas vezes, além da iniciação, finalmente assentando Afonjá, qualidade de *Şángó* que se torna portanto a principal divindade de toda a tradição que a tem como ancestral, ou seja, o Ilé Aṣe Opo Afonja . Cito a passagem da entrevista de Agenor Miranda pela relevância do dado:

- Quando nasceu, mãe Aninha foi feita dentro da nação a que pertenciam seus pais, a nação grúnci (etnia originária de território africano que hoje faz parte do Alto da Volta). Foi iniciada para Iyá Grimborá, que na nação kêtú corresponde a Iamassê, qualidade de Iemanjá que representa a mãe de Xangô. Depois, fez Xangô Ogodô no Engenho Velho e, ainda mais tarde, segundo se diz, Xangô Afonjá pelas mãos de tio Joaquim (Obá Saniá), quando já tinha se desligado desta casa. Portanto, minha mãe Aninha foi iniciada três vezes. (Miranda Rocha, apud. Sodré, 1996:26)

Não obstante, ser feito do *òrìṣà* certo, e não ter "trocado as águas", ou seja, mudado de família de santo são dois dos elementos de valorização da pessoa nesse contexto.

Até aqui, tratei principalmente os critérios de valorização dos sujeitos e de suas histórias pessoais dentro desta organização religiosa, elucidando os elementos valorizados nesse meio. Ressaltei que a linhagem familiar de santo é também uma linhagem de fluxo de *àṣe* e de conhecimentos, que são, a meu ver, coisas que se misturam também.

O conhecimento – que é principalmente oral – é passado com *emí*, ou o sopro sagrado. *Emí* quer dizer hálito ou sopro, mas no caso da transmissão de conhecimentos – aliás, na confecção de um ser humano, num sopro cerimonial durante o *bori* –, são todos sopros (ou hálitos) que imbuirão aquele que o recebe de uma energia abençoada.

A força vital é chamada pelos yorubás de *àṣe*, ou às vezes grafado somente *aṣe*. *Àṣe* é o nome dado a uma força sagrada da qual é imbuída todo o fruto de criação. Como apontado por Ribeiro (1996: 51), o axé não aparece espontaneamente, ele é transmitido.

¹⁷⁵ Divindades cultuadas nas nações de candomblé de origem bantu, candomblé de Angola.

¹⁷⁶ Passagem do livro *Um vento sagrado: História de vida de um adivinho da tradição nagô-kêtú brasileira*, organizado por Muniz Sodré e Luís Filipe de Lima (1996:26).

Transcrevo aqui uma passagem integral de um esforço conceitual que me parece muito adequado.

Àṣẹ – Axé

Toda manifestação viva pressupõe a presença de uma força vital, que constitui um valor supremo e determina o ideal do *viver forte* nos planos material, social e espiritual. Enquanto energia, pode ser obtida ou perdida, acumulada ou esgotada, e também transmitida. Seu acúmulo manifesta-se física e socialmente como poder, e seu esgotamento, como doença física ou adversidades de toda ordem. Entre os yorubás tal força recebe o nome de axé.

Axé, a força vital, a energia que flui nos planos físico, social e espiritual, constitui, pois, a força máxima para se atingir um objetivo. Não há força maior que essa. Toda e qualquer realização depende do axé. Se bem administrado, ele aumenta com o passar do tempo e o acúmulo de experiência, proporcionando fertilidade, prosperidade e longevidade. Em outras palavras, a aquisição gradual e contínua de conhecimentos sobre as formas de adquiri-lo e de não desperdiçá-lo e o desenvolvimento da capacidade de discernir e julgar com justiça e bom senso favorecem o acúmulo de axé. Distintos elementos possuem distintas qualidades de axé: cada orixá tem seu axé específico e diferentes substâncias materiais possuem distintas qualidades de força vital.

A transmissão do axé ocorre através do contato com os portadores de força vital ou por sua ingestão. Só está vivo o que carrega axé. Os mais velhos têm o cuidado de não transmitir indiscriminadamente tudo o que sabem a respeito da veiculação dessa força através de rituais.

São considerados portadores do axé os babalaôs, os babalorixás e as ialorixás, sacerdotes e sacerdotizas; os *oba*, reis; os *oṣó* e as *àjé*, respectivamente homens e mulheres que praticam as artes da feitiçaria e bruxaria; e os *onísègùn*, conhecedores de *òḍgùn*, práticas mágico-medicinais. Todo iniciado adquire, através do processo iniciático, a condição de *aláṣẹ*, portador do axé de seu orixá. São recursos de obtenção de axé a iniciação, a prática de *òḍgùn*, a herança deixada de um indivíduo para outro, seja por vínculo consanguíneo ou por empatia pessoal, e o bori, ritual de oferenda ao ori para reverenciá-lo e fortalecê-lo. A aspiração de ser forte, de possuir prestígio e poder, faz com que muitas pessoas desejem ser *aláṣẹ*.

Cabe mencionar o fato de que a expressão *a ṣẹ* possui o significado de *assim será (ocorrerá, acontecerá)*. Para a noção iorubá de tempo essa predição de futuro supõe uma ocorrência que poderá seguir imediatamente o momento presente. *A ṣẹ* afirma que, a qualquer momento, ocorrerá o que está sendo afirmado. (Passagem extraída de: Ribeiro e Sàlámì, 2011:43-44)

Juana Elbein dos Santos também procurou elucidar esse conceito tão fundamental no contexto *do santo*. O *àṣẹ* é para essa autora o princípio dinâmico que mantém todo o funcionamento do candomblé ativo. Por meio da iniciação e do convívio no seio da comunidade de santo os integrantes vivem e absorvem os princípios desse sistema. O *àṣẹ* seria, para ela, a força que permite o acontecer e o devir, e é uma força que também essa autora afirma só poder ser adquirida por transmissão ou contato¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Sobre outra definição minuciosa de *àṣẹ*, ver: Santos, 2008 (1972), pp. 39-52.

O *àṣẹ* portanto implica a noção de *relação* porque implica mais do que a unidade, implica a transmissão. Como toda força, o *àṣẹ* pode aumentar ou diminuir, cabendo aos integrantes sempre propiciar o seu aumento ou a sua posituação.

Iyakemi Ribeiro¹⁷⁸ também aponta que o axé é encontrado em uma diversidade de elementos não só do reino animal, mas do vegetal e mineral que me parece importante não menosprezar. Uma pedra, um seixo de um rio pode conter *àṣẹ* e ser importante para um encantamento, por exemplo¹⁷⁹.

Na troca de conhecimentos, igualmente se transmite *àṣẹ*. É por isso que ao receber um conhecimento novo de um *mais velho* deve-se, em conformidade com a etiqueta do santo, tomar-lhe a bênção em seguida. Também ao receber um repreendimento oral de um *mais velho* é comum que se lhe tome a bênção pelo aprendizado. A fala do *mais velho* contém *àṣẹ* e esse *àṣẹ* que a mobiliza e educa o mais novo deve ser reconhecido no ato da oferenda. Nesse sentido, o ensinamento de um *mais velho* para um mais novo é uma oferenda também e a contraprestação do pedido de bênção é o seu reconhecimento tácito. Iyakemi Ribeiro também atenta para a potência do que é dito no contexto oral da cultura yorubá, ela diz:

Os iorubás consideram a palavra sete vezes mais poderosa que qualquer rito ou preparado mágico. Consideram seu poder criativo não-restrito ao momento da Criação mas passível de ação atual. Uma vez pronunciada desencadeia resultados por vezes imprevisíveis. Conecta a mente humana à matéria, permitindo a ação daquela sobre esta. (Ribeiro, 1996: 47)

O conhecimento litúrgico é possivelmente o bem mais almejado nesse sistema. Para Elbein dos Santos, é o próprio *àṣẹ* o bem mais almejado (2008: 38), mas, de meu ponto de vista o conhecimento sagrado precede a aquisição inclusive do *àṣẹ* uma vez que este último é, como já apontado, transmissível e na direção exclusiva de quem o detém para quem o receberá. Assim, acredito que é em busca de detê-lo que todas as relações parecem fluir dentro do *candomblé*.

¹⁷⁸ Ver Ribeiro, 1996: 51-2.

¹⁷⁹ Juana Elbein dos Santos, na passagem já indicada faz também uma distribuição entre os tipos de axés. Ela reconhece principalmente três tipos que recorta por meio de cores diferentes, como se fossem "sangues" de espécies diferentes. Embora a relação com o sangue seja particularmente rica, pessoalmente, não pude acessar minuciosamente os orôs (ou liturgias sagradas) que possibilitassem uma melhor compreensão da divisão entre esses três tipos de axés. No entanto, está claro para mim que existem muitos axés e que eles guardam semelhanças e distinções entre si que os torna passíveis de serem subclassificados. Assim, abstenho-me de fazer esse tipo de análise qualitativa sobre os axés, reconhecendo sua análise como pertinente também nos fazeres e nas falas sobre os quais tive acesso.

Certamente, há condicionantes internos e também yorubanos (ou supostamente anteriores) a respeito do formato específico do fluxo de conhecimentos no candomblé ou nos cultos Afrodescendentes de um modo geral. Também é sabido que o segredo (e a aquisição parcial sobre ele) está presente desde as divindades entre si, que detém parcelas de segredos, até as pessoas e suas funções diferenciadas também pelo tipo de conhecimento que elas detém. As funções são às vezes recortadas por sexo, às vezes por pertencimento a determinados *òrìṣà*, às vezes pela idade e às vezes ainda pelo seu próprio destino que o conduz para certos tipos de conhecimentos afastando-o de outros.

SOBRE OS SEGREDOS E SEUS PAPÉIS

Todo o formato de aquisição de conhecimento e prestígio que venho descrevendo pode levar a crer que o segredo é manipulável e que ele é intencionalmente contido do conhecimento dos pesquisadores pelo receio de perseguições, como já havia apontado muito antes Nina Rodrigues¹⁸⁰:

De tudo isto resultou que, obrigados á vida inteira, a dissimular e a occultar a sua fé e as suas praticas religiosas, subsiste ainda hoje na memoria do negro e subsistirá por largo tempo a lembrança das perseguições de que foram victimas nas suas crenças, intimamente associada no seu espirito ao temor de confessal-as e dar explicações a respeito. (Ibidem: 30)

Mas Nina Rodrigues não viveu o suficiente para testemunhar que as perseguições continuariam acontecendo aos cultos afro-brasileiros em 2012, momento no qual escrevo esta tese. Não obstante, e apesar de acertar no prognóstico do futuro sobre a manutenção do segredo, parece-me que há razões inerentes à esta religiosidade e sua herança histórica, sendo não somente uma reação à perseguição, ainda que essa seja bastante real e violenta ao longo de toda sua história e ainda no presente.

A administração das informações sagradas é internamente econômica também. O conhecimento sagrado no candomblé é talvez a principal e mais capitalizada moeda. O segredo, embora certamente tenha tido o reforço histórico da perseguição onde se apoiar e reificar enquanto fenômeno sociológico, tem um papel próprio dentro do sistema de distribuição de prestígio e legitimidade do culto aos *òrìṣà*. É óbvio que, como procurei descrever até aqui, deter conhecimento não é o único e exclusivo mecanismo de capitalização entre os adeptos, mas seguramente é um importante mecanismo também, sobre o qual, Vagner Gonçalves da Silva observou:

¹⁸⁰ Rodrigues, 2006: 29.

Entretanto, o segredo nessas religiões é menos uma questão de "conteúdo" de informações específicas e mais de controle do acesso dos religiosos aos fragmentos dos conhecimentos litúrgicos com os quais se pode sistematizar o *corpus* religioso de uma forma mais legítima. (Silva, 2006: 133-4)

Os dilemas antropológicos sobre a administração dos segredos ouvidos e os segredos transcritos estão em Gonçalves da Silva suficientemente bem abordados, tanto por ele mesmo quanto por seus interlocutores antropólogos e sacerdotes, de modo que me debruço aqui sobre outras dimensões do mesmo fenômeno. Meu principal interesse é analisar como opera não na antropologia enquanto campo, mas em meio ao próprio povo de santo a administração desses saberes e em quais aspectos da interação essa administração reverbera.

Como na problemática acima anunciada sobre a iniciação de *òrìṣà* forâneos ao panteão de uma casa, coube à *iyálórìṣà* buscar fora do círculo de suas relações estreitas e familiares os conhecimentos necessários para fazer esses *òrìṣà*.

Essa dinâmica impõe, como é notório, a preeminência das relações sociais como veículo de aquisição desse importante bem que é o conhecimento sagrado. Se as etnografias são cada vez mais lidas pelos adeptos do candomblé, concordo com Marcio Goldman (2011: 424) sobre o diagnóstico de que é menos por validarem as credenciais acadêmicas dos seus autores e mais para que se tenha também acesso aos dados que os antropólogos tiveram ao entrar em contato direto com prestigiosos sacerdotes e sacerdotisas para suas pesquisas – e a possibilidade de entrar em contato indireto com segredos litúrgicos escutados por eles.

Nesse sentido, as etnografias e a publicação dos segredos funciona, ao que me parece, como uma das alternativas relacionais entre as pessoas e não como fontes de dados secretos e confiáveis por terem sido transcritas por antropólogos. Como já apontado acima, inclusive pelo próprio Vagner Gonçalves da Silva¹⁸¹, a força vital que ele chama de axé depende da transmissão oral e do contato direto entre pessoas. A respeito dessa transmissão temos a seguinte passagem interpretativa de Ronilda Iyakemi Ribeiro:

Este [axé] oriundo das mãos e do hálito dos mais antigos, na relação interpessoal, é recebido através do corpo e atinge níveis profundos, incluídos os da personalidade, através do sangue mineral, vegetal e animal das oferendas. (Ribeiro, 1996: 52)

A autora ressalta o elo interpessoal como o veículo dessa transmissão e efetivamente a aquisição de conhecimento por meio dessas relações – e por vezes a aquisição de

¹⁸¹ Ver: Silva, 2006: 44-45.

prestígio – são critérios relevantes. As relações sociais, a interação cara-a-cara do cotidiano da vida de santo, não são fenômenos substituíveis.

Isso, contudo, não minimiza a problemática sobre a produção, transcrição ou exposição dos segredos, seja lá o que forem eles. Veja-se a esse respeito a etnografia de Fernando de Tacca (2009) sobre o trabalho de José Medeiros (1951 a 1957) e todas as implicações que a explicitação desses segredos produziu.

José Medeiros foi convocado pela revista "O Cruzeiro", da qual era fotógrafo, para fazer uma reportagem sobre o culto aos *òrìṣà* na Bahia da década de 1950¹⁸². Hospedou-se em Salvador e tendo tido dificuldades em aproximar-se das casas de *candomblé* mais famosas, já nessa época frequentadas por prestigiosos intelectuais como Jorge Amado, Zélia Gattai, Roger Bastide, Pierre Verger, Dorival Caymmi, entre outros, afastou-se delas e acabou adquirindo a confiança de uma mãe de santo de uma casa periférica (Terreiro de Mãe Riso da Plataforma¹⁸³) que lhe permitiu fotografar momentos importantes da iniciação de *iyàwó*.

A casa e a mãe de santo acabaram, por causa da exposição fotográfica de sua liturgia, em descrédito em meio ao povo de santo, e terminaram por fechar suas portas depois de as fotos serem republicadas em um livro lançado pela mesma editora "O Cruzeiro" em 1957.

Fernando de Tacca analisou o contexto nacional e internacional midiático no qual a reportagem se inseria, bem como o cenário do *candomblé* e a repercussão desses eventos nas vidas das filhas de santo que faziam parte da casa de mãe Riso à época das publicações. Aqui temos um significativo exemplo histórico da dramaticidade que pode estar envolvida na ideia de lidar e de tornar públicos segredos religiosos do *candomblé*, ainda que outras dimensões de disputas estejam envolvidas – e no caso de José Medeiros e Mãe Riso estavam mesmo envolvidas outras dimensões e outros atores políticos, tais como os próprios intelectuais que frequentavam esse meio religioso à época.

A análise de Tacca é bastante minuciosa, mas gostaria ainda de citar uma passagem curta que sintetiza a multiplicidade dos fatores envolvidos nesse evento. Falando da

¹⁸² A reportagem foi publicada em 1951 sob o título "As noivas dos deuses sanguíneos", com texto de Arlindo da Silva e fotografias de José Medeiros.

¹⁸³ Plataforma é o nome de um bairro de Salvador.

manifestação moral de Roger Bastide sobre o fenômeno e sobre a abertura possibilitada por mãe Riso para o fotógrafo em sua casa, Tacca diz:

A Federação [das Seitas Afro-Brasileiras] tomou as providências e no caso de Mãe Riso da Plataforma, fez dela um caso de polícia! Mas, lembrando, Riso consultou seu orixá, Oxóssi, e foi por ele autorizada a deixar-se fotografar. (Tacca, 2009: 158)

Como disse há pouco, acima da *iyálórìṣà*, e acima de todos os mais velhos nessa organização hierárquica, estão os seus *òrìṣà* e os *òrìṣà* dos seus mais velhos. As relações sociais e a manutenção do elo são fundamentais porque é por seu intermédio que os axés podem fluir e junto com eles as capitalizações dos sujeitos adeptos. A habilidade em adquirir em seu favor intelectuais é um dos modos de cooperar com os demais sistemas de capitalização da sociedade envolvente na qual os candomblés se encontram inseridos. Essa habilidade foi determinante ao longo de toda a formação e consolidação do candomblé.

A habilidade em administrar os atores de interesse para o candomblé, como os clientes, intelectuais, amigos e a administração das relações públicas de forma geral significa gerar redes de apoio extra-domiciliar. É também, por outro lado, uma forma de atestar aquisição de *àṣẹ*, de força religiosa, uma vez que uma casa frequentada por membros da elite, artistas, intelectuais, políticos é uma casa mais assegurada socialmente. A manifestação da força sagrada é compreendida como o resultado total de prosperidade associado a uma casa, ou a uma mãe de santo. Assim, como disse acima, não basta iniciar *òrìṣà* cujas receitas são raras, os filhos iniciados e a casa de santo precisam manter ou ganhar força, conotada pela casa cheia, próspera, bem frequentada etc.

Dessa forma, o domínio do conhecimento sagrado é atestado não somente de forma simbólica, mas de maneira elementar e sua eficácia precisa ser mecânica, ou seja, ela precisa afetar positivamente como as coisas e as pessoas passarão a viver tendo esses conhecimentos manipulados. A dualidade material e simbólica nesse corpo religioso não pode portanto estar diferenciada, mas concorrem no todo uma vez que a experiência efetivamente vivida é o que pode legitimar ou não a posse sobre os segredos litúrgicos.

A NOÇÃO DE PESSOA: ARTICULAÇÕES ENTRE ADEPTO, ORÍ E ÒRÌSÀ

SOBRE A NOÇÃO DO QUE É ORÍ

É por meio de alguns aspectos etimológicos da língua yorubana e do trânsito constante entre as duas costas (Brasil-África) que chego, nesta parte do argumento, ao candomblé e ao estudo de um culto específico, o culto ao *òrìṣà Lóògùn*, do qual hoje quase não se tem notícias retrospectivamente a não ser pelo que nos contam os antigos dessa religião. Em seguida, farei referência à literatura antropológica e aos meus achados etnográficos para contribuir e refletir sobre a noção de pessoa no candomblé e as formas de articulações entre adepta (ou adepto) e *òrìṣà*.

Até aqui, fiz uso de grafia yorubana ainda que algumas dessas palavras encontrassem versões já aportuguesadas no vocabulário em uso corrente no Brasil. O uso da forma portuguesa tem encontrado, na literatura sobre o candomblé, a justificativa apropriada de facilitar e normalizar o uso dessas palavras com sua inclusão efetiva no vocabulário corrente do português falado no Brasil. Embora esteja de acordo com essa perspectiva para publicações em geral sobre o candomblé, o objetivo desta tese é estudar as dimensões simbólicas da experiência subjetiva da relação com o *òrìṣà* tanto de forma imediata como com a vida de santo de um modo geral. Neste sentido, pareceu-me frequentemente estar lidando também com aspectos subjacentes aos fenômenos mais manifestos e ainda assim altamente significativos da dimensão objeto desta análise. Atentemos a partir de agora sobre a etimologia da palavra *òrìṣà*.

Em William Bascom¹⁸⁴, localizei em versículos do signo de *Ọsa* a palavra *Oṣa*, escrita com a inicial maiúscula, e a contração *'Ṣa*, também com a letra, neste caso inicial, *Ṣ*, maiúscula. Ambas encontram em seu texto a tradução para o inglês como "Orisha". Cito dois versos e a forma como Bascom os traduz:

Nwọn ni kọ lọ bọ Oṣa – They said he should go and sacrifice to Orisha.

Awọn awo nyin'ṣa – And the diviners were praising Orisha¹⁸⁵.

Para Bascom, cujo estudo é sobre o método divinatório dos dezesseis búzios, essa forma de tradução parece suficiente e apropriada. Contudo, para os objetivos de compreender:

- 1- A ideia de pessoa que organiza os saberes dentro do candomblé;

¹⁸⁴ Ver: Bascom, 1993: 224.

¹⁸⁵ Ibidem: 224.

- 2- A ideia de *òrìṣà* nesse mesmo sistema;
- 3- As formas pelas quais pessoa e *òrìṣà* se relacionam;

Essa tradução é dificilmente conclusiva. Uma atenção etimológica à palavra yorubana *òrìṣà* revela uma segunda dimensão além do conceito de divindade presente em *Oṣa* e sua contração.

Em Beniste¹⁸⁶, localiza-se a alternativa:

Òòṣà, s. Forma reduzida da palavra *Òrìṣà*.

Tomemos agora o prefixo *orí* em yorubá:

Orí, s. Cabeça. *Orí nfò mí* – Estou com dor de cabeça; *E kú orí're o!* – saudação a uma pessoa que tem uma boa cabeça, que tem sorte. Pode ser usado para definir coisas altas ou destacadas: *orí igi* – alto da árvore; *orí ika* – ponta do dedo; *orí iwé* – capítulo de um livro; *orí òkè* – alto da montanha; *olóri ogun* – comandante de uma batalha. Forma preposição: *ní + Orí = lóri* – sobre, em cima de; *sí + orí = para cima*; *Ológbò lọ sórí àga* – O gato foi para cima da cadeira. (Beniste, 2011: 591)

E, em Sàlámì e Ribeiro:

Orí s. Ori. Cabeça, origem. Designa, ao mesmo tempo, um orixá e a cabeça física dos seres, símbolo de *orí inu*, que constitui a essência de cada ser. Divindade pessoal, cultuada entre outras, Ori é, de fato, o mais importante dos orixás do panteão iorubá, pois seja qual for o empenho de outras divindades em favor de determinada pessoa, ela somente receberá o que for sancionado por seu ori. Predestinação; essência humana responsável pelo caráter e pela personalidade; capítulo de livro. (Sàlámì e Ribeiro, 2011: 455)

Assim, a formação dos conceitos utilizados regularmente pelos adeptos ao candomblé brasileiro é significativa e não deve ser descartada previamente numa análise sobre essa espécie de relação. A palavra yorubana que designa a divindade para o povo de santo contém um primeiro indício de que há uma relação íntima entre o eu e a divindade ou, pelo menos, uma relação estreita entre a cabeça – que implica a noção de um destino pessoal, uma essência individual, o caráter e a noção de um *eu* – e a divindade que lhe rege.

O ritual de dar comida à cabeça chama-se em português *bori*¹⁸⁷. Alguns dizem advir da junção de *ẹbọ*, na acepção de oferenda, com *orí*¹⁸⁸, cabeça. É uma cerimônia de festejar

¹⁸⁶ Ver: Beniste, 2011: 596.

¹⁸⁷ *Ibọ orí* – cerimônia de dar comida a *Orí* (Verger, 1981: 63). Beniste sugere também *ìborí* significando "cobertura para a cabeça" que viria da contração *bò + orí*. (Beniste, 2011: 333). Outras descrições sobre a cerimônia do *Bori* podem ser encontrados em: Carneiro, 2008: 94-94; Cossard, 2008:146; Verger,

a cabeça. Nessa cerimônia de caráter individual – uma vez que é a cabeça individual que está sendo louvada – reúnem-se as pessoas iniciadas ou aquelas que já receberam um *bori* anteriormente.

Idealmente todas as pessoas da casa se fazem presentes para celebrar um único *orí* e aqueles que ainda não passaram por um, ou que não têm idade de santo suficiente para participar internamente dele, ficarão ao lado de fora, em banquinho ou numa esteira rezando e cantando junto pelo *orí* celebrado sem, no entanto, entrar na camarinha onde a cerimônia está sendo realizada.

O *bori* é um ritual que pode preceder qualquer iniciação formal ao *òrìṣà* e para os iniciados deve acontecer pelo menos¹⁸⁹ uma vez ao ano, a partir da iniciação. O *bori* é uma cerimônia de fortalecimento da cabeça.

Usualmente chama-se *bori água*, *obí água* ou *obí d'água*, o *bori* mais simples no qual somente se oferece à cabeça uma noz de origem africana chamada *obì*. O *obì*¹⁹⁰ é o alimento predileto oferecido à cabeça e, aliás, é a oferenda por excelência no *candomblé*¹⁹¹.

O *orí* – ou seja, a cabeça – é também considerado sagrado. É uma divindade pessoal sem a qual nada se pode conseguir de nenhuma outra divindade. Tem-se por exemplo a frase de que "o *òrìṣà* não muda o que *orí* não quer"¹⁹². Por isso, é preciso pedir licença ao *orí*, informar e perguntá-lo sobre tudo o que será feito naquela cabeça. É preciso propiciar o *orí* para que seja possível buscar qualquer outra propiciação de efeito pessoal.

Lidar com o *orí*, contudo, não é feito somente no diálogo direto com a pessoa, mas também e principalmente na invocação daquele *orí* por meios oraculares¹⁹³. Um desses

2000:91-98; Bastide, 2001:42-45; Goldman (embora o enfraquecimento da cabeça seja aí tratado como consequência do transe), 1984: 144-146; Lépine, 1978: 375-377.

¹⁸⁸ A grafia em *yorubá* leva acento tônico como em *orí*. Segundo as regras de acentuação do português, *ori* não leva acento embora seja igualmente tônico.

¹⁸⁹ Idealmente.

¹⁹⁰ *Obì* é a noz-de-cola.

¹⁹¹ Exceptuando-se o *òrìṣà Šángó*, que por razões próprias não come *obì*, todos os demais o recebem de bom grado.

¹⁹² Ògún Şegun – 14 anos de iniciado, filho de mãe Silvia de *Òṣàlá* e, atualmente, filho de Babá Toloji, ambos de Campinas, São Paulo – faz frequentemente alusão a essa frase.

¹⁹³ Entendo por oráculo os métodos de consulta aos seres divinos. Essa palavra também tem em português a conotação de uma autoridade superior em algum conhecimento. Nesse caso, acho que ela indica também a superioridade da divindade consultada e que determinará os procedimentos. O *candomblé*, pelo menos, aqueles com os quais tive mais tempo de convivência têm muitas maneiras de

meios oraculares é o próprio alimento que está sendo ofertado, o *obì*. O *obì* é, como disse, a oferenda por excelência e ele mesmo "fala" com aquele que o está ofertando, de modo que é também manipulado no ato da oferenda para servir de meio de diálogo com as divindades do *candomblé* e, no caso do *bori*, com *orí*.

Antes de mais nada, o *orí* individual é sagrado, ele é uma divindade. Esse é um primeiro aspecto importante desta relação.

Vale ressaltar que, embora o conhecimento mais comum tenha o *obì* como oferenda regular ao *orí*, algumas *iyálórìṣà* oferecem para determinados *orí* uma outra noz, também regularmente usada principalmente para *òrìṣà* masculinos, e em particular para *Ṣángó*, que é o *orobô*. Esta outra noz também é utilizada para consulta oracular.

O *orí* ou a cabeça interna da pessoa será consultada não na interpelação imediata ao sujeito a quem se deseja celebrar, mas a essa divindade que virá dialogar por meio da noz-de-cola. A cabeça interna, a divindade de si, não é diretamente acessível pela ideia que o sujeito tem de si e do que lhe seria o melhor caminho. Este é um primeiro deslocamento que eu gostaria de chamar à atenção. O *orí* depende de interpelação oracular uma vez que se supõe que o seu dono nem sempre sabe de sua vontade mais interna, de sua natureza mais profunda – responsável até mesmo pelo seu *destino* na vida.

É na cabeça da pessoa que é *feito* o *òrìṣà*. Na cabeça e também em um *igbá* – ou seja, num vasilhame onde se assentam os fundamentos que depois de concluído todo o processo de feitura se constitui num *òrìṣà*, o seu assentamento, ou de forma mais interpretativa, o santuário do santo individual que regerá aquela cabeça após a iniciação. Há casas onde esse assentamento é coletivo e não pessoal. Uso o assentamento individual como a principal referência tanto por ser o método mais comum entre os brasileiros do *candomblé* quanto por ser aquele com o qual tenho maior familiaridade por ser o modelo no qual fui também iniciada.

A iniciação de uma *iyàwó* é a implantação de axés do *òrìṣà* para o qual ela está sendo preparada para incorporar em sua cabeça. Digo "incorporar" não no sentido do transe, mas no sentido de que aquele *àṣẹ*, aquela energia, será na cabeça depositada fazendo parte integrante da pessoa e de seu corpo, seu sangue, a partir da iniciação. Como vimos

se comunicar com seus *òrìṣà*. Às vezes por meio de búzios, às vezes por meio de nozes e outras vezes serão descritas amiúde quando estiver analisando os dados colhidos sobre a relação dos adeptos com seus respectivos *òrìṣà*.

anteriormente, um dos objetivos primordiais do culto aos *òrìṣà* é adquirir mais *àṣẹ*, mais força vital.

O sangue dos animais sacrificados em contato com a cabeça das pessoas permite uma união de três forças: *Òrìṣà*, *ori* e pessoa, formando uma grande cadeia, que interliga todos os componentes do *ẹgbẹ*¹⁹⁴ e os *Òrìṣà* entre si. (Miranda Rocha, 1994:109)

É importante ressaltar que como demonstrou Juana Elbein dos Santos (2008), o "sangue" no *candomblé* designa muito mais que o sangue vermelho que corre nas veias de alguns animais, dentre os quais o homem, designando também os axés das plantas, das águas, de minérios, enfim, a ideia de *àṣẹ* confunde-se com a de sangue e visa a muito mais do que o sangue ordinário, designando muitas coisas que contém energias¹⁹⁵ que se quer manipular. Tanto é assim que uma iniciação não se faz sem o ritual da *sàsányìn* no qual se prepara um banho de ervas maceradas que deve acompanhar todo o período de recolhimento da *ìyàwó* sendo depositado sobre sua cabeça aberta¹⁹⁶ e muitas vezes também ingerido para propiciar a maior inclusão do *àṣẹ* que se quer propiciar ao organismo da inicianda.

Falo da *sàsányìn* como um exemplo, mas deve-se ter em mente que todo o processo de iniciação constitui também a manipulação de muitas espécies de axés. Sua intenção é relacionar aquela pessoa sanguínea e energeticamente¹⁹⁷ ao *òrìṣà* que se lhe está iniciando. Ao colocar sobre as lacerações¹⁹⁸ os axés – das plantas, dos bichos, dos póis, das gorduras – pretende-se colocar no fluxo sanguíneo ativo da pessoa todas as energias colhidas e misturadas em suas devidas porções – variáveis de *òrìṣà* para *òrìṣà* – também em sua corrente sanguínea. Assim, o *òrìṣà* que está sendo iniciado será colocado na corrente sanguínea da pessoa e passará a fazer parte dela, de sua pessoa. O mesmo *àṣẹ* que corre em suas veias foi aquele que imantou o *igbá* do seu *òrìṣà*, propiciando-lhe o assentamento. O que era até aqui uma pedra, ou uma ferramenta, passa a ser agora o *òrìṣà*.

A relação que se está estabelecendo por meio de uma iniciação não é exclusivamente da pessoa iniciada com o *òrìṣà*, mas dela com toda a casa e principalmente com a pessoa que a inicia, como também informa Ronilda Iyakemi Ribeiro (1996). A pessoa que está sendo feita recebe também, de variadas formas, o *àṣẹ* de quem é seu pai ou mãe de

¹⁹⁴ *Ẹgbẹ* significa comunidade - composta pelos adeptos e filhos de uma casa.

¹⁹⁵ Talvez pudéssemos pensar em potências.

¹⁹⁶ Literalmente aberta por uma incisão feita à lâmina, quanto simbolicamente aberta para receber esses *axés*.

¹⁹⁷ Quando trato de "energia" tenho em mente toda a acepção já discutida sobre *àṣẹ*.

¹⁹⁸ Que são feitas no momento da iniciação sobre pontos da pele da inicianda.

santo e daqueles que participaram do seu processo de iniciação. O suor, o hálito, os cuidados com a *iyàwó* impregnam-lhe também e fazem parte do composto que está sendo gerado durante a iniciação.

De meu ponto de vista, é um elo de filiação consanguínea se levarmos a sério o esforço de Juana Elbein em considerar esses variados axés como tipos de sangues já que seriam axés fisiologicamente introduzidos na pessoa que está sendo feita para um *òrìṣà*. Tem mais, a abertura de *curas*, ou seja, a laceração, a incisão feita sobre diferentes pontos da epiderme promove a colocação do sangue do indivíduo em contato ativo com os demais "sangues" propiciadores que se pretende relacionar.

Quem pôde ler o clássico texto de Lévi-Strauss chamado "A eficácia simbólica"¹⁹⁹, no qual o autor trata dos cantos xamânicos propiciadores "simbólicos" do parto enquanto os diferencia dos atos da obstetrícia que Lévi-Strauss considera "mecânicos" tem – se acompanha e concorda com o desenvolvimento do meu argumento que essa diferenciação aqui não é tão clara – dificuldades em determinar se estamos lidando com um fenômeno simbólico ou mecânico. Para que se considere esse fenômeno simbólico na acepção lévi-straussiana é preciso diferenciar radicalmente o que é feito materialmente, ou seja, o que é executado numa iniciação, daquilo que é vivido pelo sujeito iniciado enquanto experiência da entrada do *òrìṣà* em sua vida e corpo. Veremos a seguir o que os filhos de *Lòògùn Èdẹ* falam sobre suas histórias e suas relações dentro da família de santo. Nesse sentido, solicito particular atenção ao caso de Milton Prado e sua família, que a meu ver deixa ainda mais artilosa a separação entre consanguinidade e família de santo.

Mas, voltando à ideia de *orí*, para receber em sua cabeça toda essa energia, que parece ser muito potente, a cabeça precisaria estar devidamente preparada e informada sobre o processo pelo qual vai ser submetida. Nesse processo, os ancestrais femininos e masculinos da pessoa iniciada serão também informados daquilo que sobre ela irá se realizar para "darem licença" e permitirem a boa realização do ritual – e nesse caso, a interpelação dos ancestrais, como anunciada por Pierre Verger²⁰⁰, é feita em outras partes do corpo da pessoa que está recebendo o *bori* – o que, a meu ver, indica o

¹⁹⁹ Ver Lévi-Strauss, 2008.

²⁰⁰ Ver Verger 2000: 91-96. Nesse texto, Pierre Verger faz uma descrição minuciosa do ritual do *bori*, mostrando a representação e enunciação corporal dos antepassados feita pelos pés da pessoa sobre quem se realiza o cerimonial.

envolvimento total do sujeito com a sua história carnal que se mistura e não se separa da sua história espiritual.

A cerimônia do *bori* é destinada a coletivamente propiciar o bem-estar da cabeça de um indivíduo. A sua cabeça que, embora pessoal, remete-o (por meio dessa cerimônia) a relações com seus pais consanguíneos, seus ancestrais também consanguíneos, além de remetê-lo a toda a comunidade de santo onde esse *orí* está sendo preparado. A cabeça irá comer para se fortalecer e a cabeça interior que é a divindade pessoal será invocada para ser coletivamente louvada. Far-se-ão enunciações, chamados e preces para que a cabeça venha de bem, de forma a positivar o que ali está sendo feito em sua homenagem.

Um *orí* bom é o segredo de uma boa vida e um *orí* bem nutrido é fundamental para uma iniciação. Um *orí* fraco pode, por exemplo, afetar a memória da pessoa, o raciocínio, o comportamento. Por isso, o *orí* recebe o *bori*, uma oferenda destinada a fortalecê-lo – se, no caso, estiver enfraquecido ou desgastado, às vezes, pelo próprio uso ordinário que se faz da cabeça no dia-a-dia.

Outras vezes, porém, a cabeça da ou do consulente se manifesta por meio dos búzios reivindicando atenção e deve ser cuidada para que a filha ou filho possa prosperar.

Todo *ori*, embora criado bom, acha-se sujeito a mudanças. Feiticeiros, bruxas, homens maus e a própria conduta podem transformar negativamente um *ori*, sendo sinal dessa transformação uma cadeia interminável de infelicidades na vida de um homem a despeito de seus esforços para melhorar. O *ori*, entidade parcialmente independente, considerado uma divindade em si próprio, é cultuado entre outras divindades, recebendo oferendas e orações. Quando *ori inu*²⁰¹ está bem, todo o ser do homem está em boas condições. (Ribeiro, 1996: 53)

Kòlórí designa uma pessoa maluca, perturbada²⁰² em yorubá e é um verbete relativamente comum no contexto do candomblé para designar pessoas tidas por loucas ou desajuizadas. O prefixo "kò" acompanhado pelo sufixo "lọ" significa a falta de algo, ou menos que algo. Assim, a palavra "òfin" que significa lei, mandamento, quando combinada com *kò* + *lọ* torna-se: *kòlòfin* para designar alguém fora da lei, um criminoso. No caso de *kòlórí*, temos *kò* + *lọ* ou *kò* + *oló*, sendo o prefixo *oló* de *olórí*, usado para designar posse ou supremacia e *orí*, como já defini, a cabeça de modo que

²⁰¹ Significa uma espécie de *eu* interior, de *cabeça* interior.

²⁰² Todas estas palavras, prefixos e sufixos encontram-se em Beniste, 2011: pp. 465 (*kòlòfín*, *kòlórí* e *kó...lọ*), 559 (*òfin*), 573 (*oló*), 576 (*olórí*), embora esta última, na acepção do autor designe um líder, uma pessoa de cargo ou o cabeça de um grupo.

essa composição serve para indicar um *orí* sem regência, um *orí* enfraquecido, um *orí* que carece de seu senhor²⁰³.

Para Wande Abimbola (1981), o ser humano é, entre os yorubás, constituído de duas dimensões elementares, quais sejam: a física e a espiritual. A dimensão física é composta principalmente por *ara*, o corpo. A dimensão espiritual, por sua vez, divide-se em três aspectos primordiais: *Èmí* (*soul*), cuja realização física ocorreria no coração, órgão que segundo o autor leva o mesmo nome; *Orí* (*the inner head*) cuja realização física acontece na cabeça; e, por último, *Èsè*, que seriam as pernas.

A escolha do *orí* no *òrùn* (mundo espiritual) é tida como um livre arbítrio do indivíduo que terá vida na terra e é somente testemunhada pelo senhor de sua criação, *Ajàlá*, e por *Òrúnmìlà*, o senhor e testemunha dos destinos. Depois de pronto no *òrùn*, o indivíduo estará livre para fazer sua passagem para *àiyé* (terra, mundo material). Seu sucesso ou fracasso aqui, na vida, depende em grande medida do tipo de *orí* escolhido na casa de *Ajàlá*. *Ajàlá*, segundo Abimbola (1981: 80) é um oleiro²⁰⁴ descuidado na confecção das cabeças de barro, algumas das quais ficam mal feitas. Quando o restante está pronto – feito pelo senhor da criação, *Orìṣànlà* –, os indivíduos vão à casa de *Ajàlá* receber o *orí* e por último o *èmí*. O *orí* é portanto o que representa o destino humano porque é essa livre escolha o principal fator determinante de como será a vida daquele indivíduo na terra. *Orí* é visto como uma divindade pessoal, enquanto um *òrìṣà* é uma divindade coletiva²⁰⁵. Note-se que a primeira e talvez a mais determinante escolha individual humana precede, na cosmologia em questão, a consciência tal como será concebida uma vez encarnado o indivíduo na terra. A escolha, embora conhecida por *orí*, fica inacessível ao indivíduo por meio cognoscível a não ser mediante a consulta oracular.

De suma importância é *orí* nesse contexto uma vez que *òrìṣà* nenhum é capaz de mudar ou de atender a um pedido que não tenha sido sancionado por *orí*, como já foi dito por Sàlàmi e Ribeiro na definição de *orí*. Esse aspecto da composição do eu inacessível pela consciência é muito importante. *Orí* estaria assim muito acima²⁰⁶ de qualquer outro *òrìṣà* e descontínuo com relação à cognição imediata do indivíduo.

²⁰³ Quem primeiro me chamou a atenção para a etimologia desse verbete e para o uso que dele se faz no candomblé foi professor José Flávio Pessoa de Barros a quem devo esta interpretação.

²⁰⁴ Oleiro é aquele que trabalha com cerâmica, com a produção de objetos de barro, olaria.

²⁰⁵ *Orí* is regarded as an individual personal god who caters for individual and personal interests while the *òrìṣà* exist for the interest of the whole tribe or clan or lineage. (Abimbola, 1981: 80)

²⁰⁶ *Much higher than the other òrìṣà*. (Ibidem: 81)

Para Wande Abimbola, uma vida plena e satisfatória na terra depende também, além da boa escolha de um *orí*, da boa execução do trabalho, daí a ideia de *Èsè* (as pernas) como parte vital da personalidade humana, já que elas seriam símbolo de poder e atividade para os yorubanos. São as atividades das pernas que habilitam o ser humano a funcionar e a lutar adequadamente pela vida na persecução do caminho designado para ele por meio da escolha de *orí*.

É importante contudo ressaltar que, para esse autor, a maioria absoluta dos indivíduos escolheu um *orí* ruim antes de vir para a terra e quanto a isso, todos os esforços são redundantes. Esse seu derrotismo²⁰⁷ não permite gerar sentido para todo o sistema de culto no qual esses elementos fazem sentido, ou seja, se alguns estão destinados a fracassar desde saída e essa escolha é irrevogável, qual o sentido de tanta manipulação energética, oracular, e lido com os *orí*, *òrìṣà* e destinos na terra?

Um outro problema é o uso da noção de *esè*, que não é um uso comum no candomblé generalizado no Brasil. Ainda que o trabalho, o esforço pessoal sejam importantes fatores levados em consideração na ideia de prosperidade de uma vida, não observei o uso da ideia nem de "pernas" nem de *esè* em meio ao povo de santo. Dessa forma, se *orí*, *èmí* e *òrìṣà* são conceitos constantes, há conceitos sobre a noção yorubana de pessoa que não encontram paralelos semelhantes na prática do candomblé brasileiro, pelo menos, não de uma forma hegemônica como o são os demais conceitos. Assim mesmo, a valorização do esforço pessoal não pode ser descartada. Por outro lado, no contexto brasileiro observado, o conceito paralelo de "pés" é fundamental e parece substituir a ideia de atividade mencionada por Abimbola no caso yorubano atribuída a *esè*.

A noção de pessoa entre os yorubás encontra, evidentemente, diversos referenciais na bibliografia. Em Pierre Verger, por exemplo, a acepção yorubana²⁰⁸ de pessoa constituir-se-ia de uma parte material, *ara* (*corps*), e de uma parte imaterial que também se subdivide em: *Èmí* (*l'âme, le soufflé vital*); *Òjiji* (*l'ombre*); e *Orí* (cabeça portadora de um destino pessoal é o local onde reside a inteligência). O *orí* é a *sede da inteligência* e por isso um culto *lhe* é oferecido anualmente. Verger diz que para evocar a ideia de alma, de espírito e de consciência, usa-se o termo *òkàn* que quer dizer coração e

²⁰⁷ *Those who would be kings as well as those who would be slaves chose all these status elements in òrun.* (Ibidem: 87)

²⁰⁸ Dados de Abimbola (1981) e Verger (1981), ambos da coletânea de textos já mencionada: *La notion de personne en Afrique Noire.*

também o termo *inú* que se refere às entranhas, ao que vem de dentro, é uma noção de interioridade. Ambas as noções encontram atualizações dos seus significados na prática contemporânea do candomblé como observado por mim. A dimensão visceral, o que vem das víceras, de dentro, parece significar um desejo mais intenso embora o termo yorubano *inú* seja praticamente desconhecido. Por outro lado, o termo *okàn* é muito usado também significando coração e, por vezes, utilizado para fortalecer uma ideia, por exemplo, quando a intenção é demonstrar potência maior no que se deseja diz-se: "- *T' okàn, t'okàn, òrìṣà!*" Na acepção de que se deseja algo "de coração".

Verger argumenta ainda que o estado de transe é uma manifestação de uma relação remota e estreita com os ancestrais, uma vez que os *òrìṣà* (e voduns) seriam ancestrais dos tempos primordiais com os quais seus filhos (que ele chama de *olòrìṣà*) guardariam heranças reais embora temporalmente distantes. O transe é, para o autor, um estado alterado de consciência por meio do qual as características intrínsecas dos filhos que são herdadas dos seus *òrìṣà* podem emergir.

Se para Yunusa Kehinde Salami (2007) os yorubanos geralmente se referem ao *orí* como uma dimensão inconsciente, um espírito guardião pessoal e portador do destino²⁰⁹, o destino, ou no caso o *orí*, poderia ser não somente escolhido mas também imposto a um indivíduo.

O destino, assim, escolhido ou assim atribuído ou imposto, encerra todos os sucessos e os fracassos pelos quais o ser humano deve passar durante o curso de sua existência neste mundo. (Salami, 2007: 263)

Yunusa Salami descreve a noção de pessoa yorubana também como constituída de três principais dimensões: *ara*, noção materialista que designa o corpo, *emi* designa a alma, numa acepção que remete ao sopro, ao hálito da criação, e *ori* a cabeça interior.

Salami apresenta, além de sua própria, a concepção de Idowu, dizendo que esse autor também afirma que os iorubás consideram o *ori* como o *espírito da personalidade*. Para ele, o *ori* seria responsável por governar, controlar e guiar a vida e as atividades da pessoa²¹⁰ na vida. A principal distinção de sua posição com relação a de Abimbola e a de Verger é a crítica à ideia de predestinação escolhida pela pessoa num momento precedente à vida. A análise de Salami pretende verificar a possibilidade de coincidir o *ori* escolhido, antes da vinda do indivíduo ao mundo, e aquele indivíduo que

²⁰⁹ Ver: Salami, 2007: 264.

²¹⁰ Bolaji Idowu. *Olodumare: God in Yoruba Belief*. Londres: Longman, 1962. (Apud. Salami, 2007: 265).

efetivamente vive esse destino na terra e toda a problemática da consciência pré-vida e da não-consciência sobre a escolha pós-nascimento.

Ronilda Iyakemi Ribeiro (1996) descreve, por sua vez, a constituição yorubana da pessoa como a composição entre cinco elementos: *ara*, *ojiji*, *okan*, *emí* e *orí*. O *ara* designa também aqui o corpo físico e material. O *orí* seria uma essência real do ser que conduz a pessoa desde antes do nascimento até após a morte. O que tentei elucidar como uma das dimensões inconscientes do sujeito nesse repertório organizado de significados é *orí*, que encontra nessa autora pelo menos mais uma dimensão inconsciente e imaterial, qual seja, *ojiji*.

Ojiji, segundo ela, seria algo como um fantasma ou sombra que morre, bem como *ara*, e que acompanha a pessoa durante toda a sua vida de maneira visível – talvez por isso ser traduzido para o português como sombra (Pierre Verger, como apontei acima, traduz coerentemente para o francês como *l'ombre*).

Já o coração físico, *okan*, seria, na interpretação dessa autora, a sede da inteligência, do pensamento e da ação – numa acepção mais cognitiva, diferente da interioridade de *orí inu*.

Emí é definido por Iyakemi como um princípio vital que embora esteja associado à respiração, não pode ser reduzido a ela, tendo uma conotação espiritual também.

É o sopro divino e, ao morrer o homem, diz-se que *Emi* partiu. Significa também *espírito* ou *ser*. Uma das denominações de Deus é *Elemi*, Senhor dos Espíritos. (Ibidem: 52)

Pierre Verger reconta o mito em que quem criou e moldou as cabeças no barro foi *Obàtálá*. Ele sugere que aquilo que *Obàtálá* diz torna-se realidade²¹¹. A fala dessa divindade é sua potência criadora. O sopro ou o hálito divino faz parte da criação da vida e esse gesto é repetido na feitura da inicianda, que receberá o sopro da mãe ou pai de santo fechando uma das etapas de propiciação da sua cabeça. A feitura do ser humano no *Òrún* é refeita no *Àiyé* durante o processo de iniciação que encena na terra alguns atos dos deuses. O sopro, que é a potência divina, instaura naquele novo ser criado a sua vida enquanto o sopro da mãe de santo imbuirá paralelamente sua nova *ìyàwó* de uma nova vida. Dessa forma, a iniciação é um renascimento.

²¹¹ ... *Lorsque'il parle, ce qu'il propose devient réalité.* (Verger, 1981: 62)

Iyakemi sintetiza a relação estreita entre o *orí* e o destino contando um mito sobre a vinda do *orí* para a terra. Ela diz que, na passagem de *orí* para a vida terrena, a pessoa já formada anuncia a *Òrúnmìlà* qual será o seu destino, seu desígnio a ser cumprido em vida. A partir de então, o ser humano perderia esse acordo de sua memória, esquecendo-se completamente do seu desígnio, o que não acontece com *orí*, essa cabeça interior do sujeito.

Como tenho procurado mostrar, esse *orí* não é facilmente acessível desde o ponto de vista consciente do sujeito sobre si, sendo em geral interpelado por meio do uso oracular das nozes ou búzios – e essa consulta é regularmente feita por outra pessoa, a mãe (ou o pai) de santo. No candomblé, há um senhor conhecedor e testemunho de todos os destinos chamado *Òrúnmìlà*. O recurso divinatório chamado *Ifá* leva um de seus nomes e é o que possibilita aos humanos e aos seres procriados informações a respeito de quais procedimentos em vida devem ser seguidos para melhor aproveitamento dos propósitos originais de *orí* – aquele ente individual que foi escolhido no momento anterior ao nascimento. Portanto, há o reconhecimento tácito constante da disjunção entre consciência e *orí*, embora ambos sejam partes constituintes do que o sujeito entende por um "si" cuja história pessoal o define na vida terrena.

Ainda que a terminologia yorubana não seja tão integralmente utilizada no contexto do candomblé, o reconhecimento dessas dimensões o é, tanto litúrgica quanto de forma prática, à medida que a interpelação a *orí* é feita pela mãe de santo pelo recurso oracular, enquanto outras mediações sobre o sujeito possam ser realizadas numa interlocução direta com a filha.

Dentro do candomblé, o recurso a *Ifá* como jogo divinatório não é tão comum por reivindicar uma iniciação específica e não ter obtido no Brasil condições que facilitassem o seu culto específico. Essa característica do culto yorubá-brasileiro talvez esteja relacionada ao fenômeno de gênero que aqui possibilitou a emergência inicial de muitas *iyálòrìṣà*, ou seja, mulheres sacerdotisas. No jogo divinatório de *Ifá* tem-se como regra geral que mulheres que ainda menstruam não devem utilizá-lo em princípio. De toda forma, os búzios serviram como um substituto com a mesma finalidade, ou seja, de ser um oráculo divinatório onde quem fala, ao invés do próprio *Òrúnmìlà*, é *Éṣù*, o *òrìṣà* de todas as comunicações.

No que o candomblé diz respeito ao cuidado específico com os indivíduos, há o reconhecimento prático de que o bem-estar nem sempre depende imediatamente de

ideias que o indivíduo tem sobre si, mas de dimensões que embora lhe constituam enquanto sujeito único escapam-lhe à razão cognitiva.

A respeito do *ori*, resta ainda lembrar que trata-se de uma divindade pessoal, a mais interessada de todas no bem-estar de seu devoto. Se o *ori* de um homem não simpatiza com sua causa, nada poderá ser feito por outra divindade. Assim, o que *ori* não sanciona, não pode ser concedido nem por Olodumare²¹², nem pelos orixás. (Grifos originais. Ribeiro, 1996: 54)

A autora chama também a atenção para a suscetibilidade de *ìpín orí*, ou seja, do destino, da sina de *orí*, para ações malignas de outras pessoas, de outras entidades – bruxas e feiticeiros – e também do próprio caráter da pessoa em sua vida na terra. Um bom destino não se realiza sem um bom caráter, *iwa*, que, como diz ela, é como uma divindade que, se bem cultuada, concede a proteção. *Iwa* ruim (um mau caráter) "proferirá", porém, "sentença contra você"²¹³.

Está certo que esses termos yorubanos nem sempre encontram no contexto brasileiro a exata aplicação uma vez que o uso que se faz da língua é, no presente, precário. Contudo, está nítida a utilização litúrgica desses conceitos yorubás nas casas de candomblé dito *ketu* no Brasil contemporâneo. Observa-se explicitamente o uso de alguns deles – como o *orí*, o *òrìṣà* –, mas alguns ainda que apareçam como conceitos não têm os mesmos significantes no original yorubá.

Esse conjunto moral e interpretativo ainda rege as práticas litúrgicas e os valores nas casas de santo, além de serem perceptíveis de maneira tácita ora nos ritos ora nas falas a respeito do mundo. Os verbetes yorubanos *ẹ̀ṣẹ̀*, *òjìjì*, *ìpín orí*, *iwa* não são rotineiramente utilizados nas casas de candomblé mas uma apreciação cuidadosa da liturgia – o que implica todas as dificuldades que dizem respeito à dinâmica do segredo e do sagrado e o fato de essa liturgia ser privada, quero dizer com isso que os rituais não são facilmente acessíveis à pesquisa embora sejam muito ricos simbolicamente – possivelmente demonstrariam que são conceitos que encontram tratamento ritual, como é o caso de tantos outros, como *ara*, *ọ̀kàn* e até o de *ẹ̀ṣẹ̀* que aparecem como "pés". Embora não se use o verbete com frequência para este último, *ẹ̀ṣẹ̀*, enquanto conceito ele aparece frequentemente em cerimônias nas quais se propiciam os pés para que trilhem "bons caminhos" para a filha, por exemplo.

²¹² Vale lembrar que Olodumare é um dos nomes para o Deus supremo dos yorubás, ou o nome de um de seus aspectos.

²¹³ Ibidem: 55.

Essa religiosidade enquanto sistema simbólico dispõe do conceitual yorubano ainda que de maneira não-verbal dentro da liturgia. Nesse sentido, não me parece prudente o descarte prévio desse referencial na compreensão dos significados que aí se dispõem, ou que nesse seio religioso sejam operados no tratamento da individualidade que é, de meu ponto de vista, um dos pontos altos do culto aos *òrìṣà*. É por razões de caráter pessoal que as filhas, os filhos, buscam essa religiosidade e eu diria que é pela confirmação prática e cotidiana na vida do sujeito é que esse elo é mantido.

SOBRE OS ÒRÌSÀ

Os objetos, as outras coisas mundanas, terrenas, corpóreas ou físicas se relacionam igualmente aos *òrìṣà* e têm também as suas características. Há uma correlação entre o caráter humano e aquele inumano das coisas. A dureza do minério de *Ògún* e a solidez desse *òrìṣà* se faz notável também em seus filhos. O vento pode produzir tempestades que fazem das filhas de *Oya* também intempestivas. As filhas de *òrìṣà* das águas podem ser choronas e, às vezes, tidas como falsas como se refletissem somente a superfície para quem olha para as águas. Monique Augras havia percebido algo semelhante em sua pesquisa sobre a pessoa e o *òrìṣà*:

Com efeito, uma parte de cada ser humano provém da mesma substância de que são feitos os deuses. (Augras, 2008:60)

Há uma correlação ou uma interação entre os mundos da natureza do *òrìṣà* com a natureza de seu filho.

É assim mesmo, a natureza conversa conosco a todo o momento, basta saber entendê-la, ou até quem sabe, dar mais um pouco de atenção a ela. Tudo o que a nossa religião professa advém da natureza. Os nossos dogmas não foram ditados por um Deus distante, eles são aprendidos na interação homem/divindade através da natureza, pois os nossos deuses sempre usaram essa interação como forma de expressão. (Santos, Maria Stella. *Òṣósi: O caçador de alegrias*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2006)

No Brasil, abaixo de *Olórun*, de *Éṣù* a *Òṣàlá*, todos são *òrìṣà*. *Òrìṣà* são divindades responsáveis pela existência e características das coisas que compõem o universo. Cada um deles é senhor ou senhora de uma gama de fenômenos naturais, humanos e coisas.

Em outras palavras, cada homem tem o dever de saber quem é realmente, quem é seu pai espiritual (*Eledá*), e que afinidades é preciso respeitar, para viver de acordo com sua natureza profunda. (Augras, 2008: 62)

Assim, Augras compreende que o entendimento de si nesse sistema simbólico está relacionado de forma imediata ao entendimento de seu *Eledá*. A identidade subjetiva está em conformidade com essa alteridade que no próprio adepto também habita.

Mestre Didi – sumo sacerdote do culto a Egun no Brasil e filho consanguíneo de mãe Senhora de *Ọṣun*, Maria Bibiana do Espírito Santo, terceira *iyálórìṣà* entronada no Ilé Aṣẹ Opo Afonja de São Gonçalo do Retiro, em Salvador – oferece-nos uma lista dos *òrìṣà* cultuados em sua família²¹⁴. Mas os *òrìṣà* que são ou não cultuados em uma casa dependem de muitos fatores. Um deles é o efetivo conhecimento dos *orò*²¹⁵ para o seu cuidado e iniciação. É de se supor que, se não se sabe como assentar um *òrìṣà*, se não se conhece os seus componentes litúrgicos secretos, pode-se reverenciar um *òrìṣà*, mas não promover a sua feitura, por exemplo.

Outro fator relevante é a história familiar (na acepção de família de santo) de uma determinada comunidade. Por exemplo, no referido Opô Afonja, há o culto a uma determinada divindade que é tida como se fosse uma *Yemojá*, mas por ser de origem Grunci, etnia da qual descendia a fundadora desse *àṣẹ*, é característica dessa família de santo e algumas das suas casas descendentes. Essa divindade é cultuada em suas peculiaridades ainda hoje naquela família e idealmente todos os filhos ali iniciados devem assentar *Yemojá* desde a sua primeira obrigação.

Monique Augras reinterpreta o dado de Juana Elbein²¹⁶ de que existem para o *nagô*, em tese, 400 deuses de um lado e 200 deuses de outro lado. Esses números são generalizações que parecem querer dizer que há uma infinidade de deuses e tem-se que cada elemento da criação divina tem um responsável a quem pertence; um *òrìṣà*, portanto.

Wanderson Flor do Nascimento²¹⁷ chamou-me a atenção diversas vezes para o caráter holístico da noção de sagrado no candomblé. Para ele, tudo é sagrado, porque tudo o que há é de origem divina. Uma sólida embarcação metálica e imensa flutuando dentro do mar é a parte mágica da ação de seu *òrìṣà*, por exemplo, que possibilitou a tecnologia e os instrumentos aos homens. É "bruxaria" que essa coisa pesada consiga flutuar, mas é

²¹⁴ *Ọṣàlá*, Oduduá, *Şángó*, *Ọṣòṣì*, Oranyian, *IyáMasê*, Bayani, Onilé, Ossãin, *Ọgún*, *Ọmọlu* ou *Obaluaiyê*, *Ọṣùmàrè*, Oxum, *Nanan*, *Yemojá*, Obá, Ewá, *Ìyánsàn*, Ibeji, Otin, Logunedé, Exu, Cajapriku e *Iyá* (as duas últimas bastante peculiares a essa casa cuja primeira *iyálórìṣà* era de origem *Grunci*). Em muitas casas, Oranyian praticamente desaparece juntamente com Oduduá e aparecem Jagun, *Oṣagiyàn* – que, em geral, pode ser tido como uma qualidade do amplo *Ọṣàlá*. De um modo geral, essa lista serve para nos auxiliar sem representar uma lista absoluta, como nada é, aliás, no candomblé. (Ver: Santos, 1988:45)

²¹⁵ Procedimentos sagrados.

²¹⁶ Elbein dos Santos, 2008 (1973) : 72-101.

²¹⁷ Digina: Tata Nkosi Nambá, 34 anos de idade, Foi iniciado aos 02 anos de idade, no ano de 1979. Filho de santo de Lembatocy, mãe Vanda de Lemba, da casa: Nzo ria Nkisi Ndandalunda, SP.

a bruxaria que manifesta a existência dessa divindade²¹⁸, a divindade que é representada pela forja do metal.

Há uma pequena passagem de Pierre Verger que sintetiza bem a ideia de *òrìṣà*:

Lembremos que os cultos prestados aos *Oriṣa* dirigem-se, em princípio, às forças da natureza. Na verdade a definição de *Oriṣa* é mais complexa. É verdade que ele representa uma força da natureza, mas isso não se dá sob sua forma desmedida e descontrolada. Ele é apenas parte dessa natureza, sensata, disciplinada, fixa, controlável, que forma uma cadeia nas relações dos homens com o desconhecido. Outra cadeia constituiu-se por meio de um ser humano, divinizado, que viveu outrora na Terra e que soube estabelecer esse controle, essa ligação com a força, assentá-la, domesticá-la, criar entre ela e ele um laço de interdependência, através do qual atraía sobre ele e os seus a ação benéfica e protetora dessa força e direcionava seu poder destruidor para seus inimigos; em contrapartida, esse ser humano fazia a essa parte da força fixada, sedentarizada, as oferendas e os sacrifícios necessários para manter seu poder, seu potencial, sua força sagrada, denominada *aṣe*. (Grifos originais. Verger, 2000: 37-38)

*Olórun*²¹⁹ para a nação *ketu* é um Deus superior e total que inclui todas as coisas e é de todas elas criador. Pierre Verger afirma que todos esses *òrìṣà* relacionados à ideia de criação, de gênese, denominados *òrìṣà funfun*, da cor branca que os representa, são cada um deles uma forma de *Obàtálá*.

Tratar-se-ia de diversos nomes para um mesmo Deus ou de membros diferentes de um panteão antigo, estabelecido na região antes da chegada de novos *Oriṣa*? É bem difícil responder.

...

Eis algumas informações obtidas na África:

*Obatala*²²⁰ e *Odudua* são associados de diversas maneiras nos mitos de criação. De acordo com esses mitos, ambos foram enviados juntos (ou sucessivamente) à terra (ou para criar a terra) por *Olodumare*. No meio do caminho, beberam vinho de palmeira, *Obatala* embriagou-se e dormiu; *Odudua* apoderou-se do saco da existência (ou do mundo) e prosseguiu em sua trajetória rumo a (ou criou) *Ilẹ Ifẹ*. Ao despertar, *Obatala* voltou ao céu, para junto de *Olodumare*. Das aventuras desses *Oriṣa* resultou uma oposição céu-terra. (Verger, 2000: 421-4)

²¹⁸ Na verdade, Wanderson Flor é filho de *Angola*, portanto, não se trata de um *òrìṣà*, trata-se de um *nkisi*, qual seja: *Nkosi*. A dificuldade em acessar essa nação de candomblé tornou-me também mais difícil me instrumentalizar nos seus próprios termos. Peço licença então para fazer as devidas aproximações necessárias a este texto e das quais pude adquirir algum conhecimento.

²¹⁹ Há uma passagem - que Pierre Verger compilou de sua visita a *Ilẹ Ifẹ*, no templo de *Obatala* -, que diz o seguinte: "*Olodumare, Olórun*, é o que não se vê, o que não se conhece. Criou o mundo, não se pode saber o que é." (Verger, 2000: 425) É interessante notar que os filhos *Odua* e *Obatala* são citados como O *òrìṣà* que se opõem mas constituíram juntos a criação trabalhando cada um deles para um dos povos: maometanos e cristãos. Esta última informação encontra-se nessa mesma passagem do texto de Verger.

²²⁰ As acentuações variam entre os diferentes textos de Verger. Procuo ser fiel à grafia das obras citadas.

No candomblé brasileiro, essa indistinção se repete no que diz respeito aos chamados *òrìṣà funfun*, são todos tidos como qualidades do pai de tudo, *Òṣàlá*²²¹. Em um processo remoto, essa totalidade chamada *Ọlórún* (literalmente o senhor do *Ọrún* – que equivale ao mundo sobrenatural²²²) era indivisa e antecedia a tudo, como se fosse um grande e absoluto vazio ou ao mesmo tempo um grande a absoluto todo indiviso. Em determinado momento, essa totalidade resolveu se diferenciar²²³. De uma divisão em duas metades surgiu um produto, um terceiro ser. Esse ser era o primeiro produto da criação divina, e era um meteorito, às vezes descrito como uma rocha. Era *Éṣù Iyangi*²²⁴.

Éṣù representa precisamente aquilo que ele é: a criação como ato e potência, mas principalmente a criação como a síntese das partes. Todas as junções, todas as relações, são regidas e dependem desse *òrìṣà*. Dessa forma, ele é quem realiza as comunicações de todas as espécies, desde o intercurso sexual até as comunicações entre os seres humanos e os seres sobrenaturais. Como todas as divindades reconhecidas e que têm um papel na história do mundo, *Éṣù* é cultuado.

Esse meteorito nasceu com a habilidade de se multiplicar em mil novos pedaços detendo cada um dos quais, por sua vez, a mesma habilidade de se multiplicar em mil outros pedaços estes também multiplicáveis indefinidamente. *Éṣù* é o primogênito divino do ato da criação. Ele é produto do ato de diferenciação e é aquilo que faz das partes diferenciadas relacionadas entre si. Ele é e faz a comunicação entre as partes.

Éṣù é o *òrìṣà* primordial do culto aos *òrìṣà* porque, sendo ele responsável pela comunicação, ele é o mensageiro que coloca os humanos em relação com cada um dos *òrìṣà* e também coloca os humanos em comunicação entre si mesmos. Talvez por essa

²²¹ Juana Elbein dos Santos assumiu uma postura crítica na qual identifica também uma ambivalência sexual representada entre os *òrìṣà funfun* que é, de fato, verificável em alguns adereços de suas representações no Brasil. Contudo, essa interpretação rendeu-lhe um embate paralelo com Pierre Verger que, embora produtivo, não caberá tratar aqui. Juana Elbein foi iniciada para *Odudua*, que ela mesma afirma ser uma qualidade feminina de *Òṣàlá*. A respeito da polêmica ver: Santos, 1982 e Verger, 1982.

²²² Às vezes também traduzido como "céu". O conceito de *Ọrún* é plural, inclui espaços distintos, talvez níveis.

²²³ Uma descrição muito mais detalhada desse mito encontra-se em Juana Elbein dos Santos, (2008: 53-70) e versões também em Pierre Verger (2000: 421-492). Há outras fontes, livros que compilaram mitos ou livros de adeptos que o recontam e encontram-se listados na bibliografia. Desses, aponto Adilson de *Òṣàlá (Igbadu: a cabaça da existência)* e Reginaldo Prandi (*Mitologia dos òrìṣà*). Optei por aspectos que parecem se repetir embora o gênero e definição de *Odudua* sejam sempre polêmicos.

²²⁴ *Iyangi* é também o nome dado à laterita, um tipo de rocha de cor vermelha. (Ver: Beniste, 2011: 412)

razão, como argumentaram Sîkîrù Sàlàmi e Ronilda Iyakemi Ribeiro²²⁵, tenha sido útil persegui-lo religiosamente ao associá-lo com o demônio ou com o genérico mal. Impossibilitar o culto a essa divindade significa impossibilitar o culto a qualquer outra divindade do panteão yorubá uma vez que ele precisa ser cultuado para estabelecer qualquer diálogo entre humanos e *òrìṣà* – ou mesmo qualquer diálogo de qualquer espécie que seja. Se ele pode tomar forma, ocasionalmente, ele também é o ato sexual, é o ato de comunicar, podendo assim ser amorfo. O ato sexual tem caráter de sagrado, um sagrado particular que simboliza o ato de síntese entre partes e antecede a procriação – o ato sexual é o que propicia, nesse sentido, a própria vida. *Éṣù* tendo sido o primogênito, sendo responsável pela relação das partes é o próprio sexo que antecede a criação. No *candomblé*, nada se faz sem *Éṣù*.

Mas assim como ele é necessário à comunicação, a falha comunicativa também é de sua competência. Ele realiza ou não a troca. Ele é um *òrìṣà* tihoso, brincalhão e "gosta de ser lembrado sempre antes dos demais", note-se que "ele gosta" precisamente daquilo que ele é: a conexão ou a comunicação entre as partes. Há mitos que contam como ele é aquele quem leva as oferendas aos *òrìṣà*. No jogo de búzios, quem possibilita a comunicação é *Éṣù*.

Até aqui, o *Éṣù* que descrevo é *òrìṣà* mas, no Brasil, Exu nem sempre é somente um *òrìṣà*. É comum que as pessoas do *candomblé* se refiram aos demais Exus como "Exus catiços", "Exus da umbanda". Estes últimos, que grafo em português para diferenciá-los – obedecendo ao princípio hierárquico que separa *òrìṣà* de ancestrais ou de mortos, *Éṣù* é um *òrìṣà* primordial – Exus catiços seriam espíritos desencarnados que se propõem a se relacionar com os humanos em troca de favores²²⁶ espirituais, mas que podem ser usados em favores humanos, materiais.

Há uma significativa diferenciação hierárquica entre *òrìṣà* e espíritos. *Òrìṣà* são seres responsáveis por grandes feitos e, ainda que tenham tido vida material em um passado remoto, como *Odùduwà*, *Ògún*, *Şángó*, tornaram-se dignos de cultos sagrados e que, graças à sua longa e contínua adoração nesses cultos, teriam ascendido à categoria de divindade.

²²⁵ Fala proferida em 13 de agosto de 2011 no Museu da República, em Brasília, no evento de lançamento do livro "Exu e a ordem do universo" (Sîkîrù Sàlàmi e Ronilda Iyakemi Ribeiro, 2011).

²²⁶ Alexandre Cheuen explicou-me, por exemplo, da necessidade que esses espíritos (que ele não chama de "catiços", prefere a designação de "encantados") teriam em se relacionar com os humanos e ajudá-los para suprirem necessidades "kármicas" que os mantém num nível insuficientemente elevado enquanto espíritos. Tudo isso está incluído em sua entrevista analisada adiante.

Espíritos de mortos, caboclos, exus catiços, são seres desencarnados de *status* mais próximo ao meramente humano, seriam não muito mais que humanos desencarnados e ainda presos por alguma razão a este mundo. Na verdade, eles seriam mortos menos ilustres²²⁷, mas que aparecem secundariamente em meio ao povo de santo.

Os mortos ilustres no candomblé viram *Egungun* e têm culto familiar e comunitário. São assentados no *Ilé ibó akú*²²⁸ ou nas casas específicas de culto aos ancestrais – culto a *Egungun*. A secundarização das entidades espíritas ou umbandistas dentro do mundo do candomblé decorre também, a meu ver, de uma aparente maior distância das primeiras com o ideal de pertencimento africano clamado pelo candomblé (em particular o *ketu* – talvez o Jeje também, como analisa Parés²²⁹) e de sua necessidade de diferenciação e também de afirmação enquanto religião. Talvez o candomblé tenha conseguido manter uma aparente sistematicidade e o estabelecimento de um sistema mais consolidado de produção discursiva.

Há ainda dois fenômenos a serem analisados na relação hierárquica apontada entre Exu e *Éșù* que dizem respeito também à história da umbanda e do candomblé em relação à sociedade brasileira envolvente e elas duas entre si também. Primeiramente utilizo aqui duas passagens que elucidam o lugar da umbanda com relação ao candomblé numa comparação dos cultos afro-brasileiros entre si.

O Grão sacerdote dos angola-conguenses, o Quimbanda (*ki-mbanda*) passou ao Brasil com os nomes de Quimbanda e seus derivados umbanda, embanda e banda (do mesmo radical *mbanda*), significando ora feiticeiro ou sacerdote, ora lugar da macumba ou processo ritual. (Grifos originais. Ramos, 1937: 360)

Certo que, a partir daí, deduz-se com justiça que a umbanda é em alguma medida descendente litúrgica do que talvez pudesse ter sido o antigo candomblé "de Angola", ou os cultos afro-brasileiros de origem bantu que são muito mais antigos que os *ketu* (ou yorubanos) e sofrem em muitos aspectos com a falta de possibilidade de institucionalização uma vez que, diferentemente dos yorubanos aportados na Bahia do século XVIII em diante, os bantus viveram num Brasil pré-urbano e muito menos tolerante aos cultos não-cristãos, como vimos em capítulo anterior.

O syncretismo com o catholicismo e espiritismo é hoje [1937] a regra geral nas macumbas de procedência bantu. (Idem, Ibid. pp. 361)

²²⁷ Ou, ainda, não tão ilustres.

²²⁸ Casa de culto aos mortos ilustres de uma família de santo ou família de ancestrais.

²²⁹ Ver: Pares, 2007.

Nesse contexto, os cultos bantus sofreram muito mais contato com as tradições envolventes e dominantes e tiveram de driblar por muito mais tempo também a catequização que era compulsória nesse período histórico. Daí serem ainda hoje tidos como muito mais sincréticos e também menos valorizados dentro do sistema que privilegia o elo com a tradição e com a africanidade que estariam muito mais próximos dos candomblés yorubanos, por exemplo.

Mais que isso, tem também o fenômeno da institucionalização desses cultos que só foi possível, evidentemente, quando passou a ser permitido aos negros aquisição de bens e propriedades de terra bem como a aquisição da própria alforria, o que também promoveu a institucionalização e consolidação das casas de candomblé *ketu* com seu espaço próprio e a possibilidade de uma educação formal dentro daquela liturgia que aos poucos ia necessitando cada vez menos se esconder dos controles brasileiros – ainda que a perseguição religiosa aos cultos afro-brasileiros seja ainda em 2012 um dado importante e recorrente como pode ser verificado frequentemente na mídia e nas falas dos meus entrevistados.

Dessa forma, é que Exu catiço fica nesse *intermezzo* entre o humano misturado brasileiro (inclusive representado muitas vezes por uma estatueta cuja pele é branca) e o *òrìṣà* que é não somente uma divindade mas também uma divindade mais africana, por assim dizer.

Ọmọlu, por sua vez, é o senhor da terra, *Ọmọ Ìlú*²³⁰, e está relacionado ao humano primitivo. Sua mãe é a senhora da lama, *Nanan* e ele é o seu primeiro filho. Tem-se sobre ele que é um senhor que anda curvado, os braços lhe pesam e seu corpo é coberto de pelos. Ele e sua mãe representam as técnicas que precedem o conhecimento e forja dos metais. Por isso suas comidas são idealmente preparadas sem qualquer uso de instrumentos metálicos, que representam o conhecimento técnico que como iremos ver, viria à terra por meio de *Ògún*. Seus *orò*, fundamentos sagrados, evitam veementemente o uso de facas ou quaisquer metais cortantes.

No entanto, *Nanan*, *Ọmọlu*, *Òṣùmàrè* e *Ewá* pertencem a uma família estrangeira no universo *ketu*. Talvez por isso haja nas casas de candomblé dessa nação uma certa ambivalência na ordem entre *Ọmọlu* e *Ògún*.

²³⁰ *Ọmọ* significa filho, criança ou descendência; e *Ìlú*, terra, cidade, região ou país. (Ver: Beniste, 2011: 376 e 618)

Ògún é tido como o filho primogénito. Ele vem antes dos demais exceptuando-se *Éṣù*, que é sempre o primeiro ser procriado. Ele é o minério e mais especificamente o minério de ferro. A habilidade de forjar os metais lhe é devida. Ele criou a habilidade de produzir instrumentos e é a partir dele que a caça pôde contar com lanças, facas, enfim, com a instrumentalização. Ele era já um *òrìṣà oḍe*, ou seja, um *òrìṣà* caçador, contudo, é depois dele que surge o aprimoramento do uso dos instrumentos. O culto à técnica advém por meio do principal *òrìṣà* caçador, *Ọṣọ̀òsì*.

Com *Ọṣọ̀òsì* surge a precisão do tiro, a flechada certa, a estratégia. *Ògún* é o *òrìṣà* da guerra, mas *Ọṣọ̀òsì* seria o *òrìṣà* da estratégia. Dizem que sua dança conta essa história porque *Ọṣọ̀òsì* dá alguns passos deixando a impressão de seguir para uma direção, mas ele logo se vira e segue o caminho pelo outro lado, desorientando a caça que não pode prever os seus próximos passos.

Tem-se que *Ọṣọ̀òsì* é ele próprio um bicho-do-mato, um ser arisco, desconfiado que se embrenha na mata quando se vê perseguido. Certa vez, ouvi dizer de meu próprio *bàbálòrìṣà*²³¹ que tendo ido ao mato fazer uma oferenda a *Ọṣọ̀òsì*, ao colocar o alguidar²³² ao pé da árvore salvando e invocando *Ọṣọ̀òsì*, disse-me que quem apareceu foi um pequeno roedor, um preá, e que ficou olhando a oferenda, como se estivesse conferindo o que estava sendo entregue ali. O surpreendente dessa história é que esses roedores não costumam se aproximar facilmente das pessoas, eles são ariscos e se escondem, de modo que sua presença naquele contexto foi interpretada como a presença do próprio *òrìṣà* verificando e recebendo o seu *ẹbọ*.

Num outro caso, ainda sobre *Ọṣọ̀òsì*, um *bàbálòrìṣà*²³³, também seu filho, dissera-me que foi fazer *òsẹ́*²³⁴ – limpeza mensal – em sua casa de santo e quando foi mexer no *igbá*²³⁵ de seu pai, percebeu um roedor lá dentro que saiu correndo. Rindo de si mesmo em sua crença, disse-me que ficou incomodado por ter incomodado *Ọṣọ̀òsì*, pensando que talvez aquele ratinho ali fosse o próprio *òrìṣà* que não gosta de ser perturbado à toa.

²³¹ Oḍe Kamboasi, 19 anos de iniciado à época do evento (ver referência completa ao final).

²³² Recipiente, bacia.

²³³ Oḍe Walle é também meu pai-pequeno (ver referência completa ao final).

²³⁴ A palavra yorubana *òsẹ́* designaria a semana (Ver: Beniste: 2011: 626). Talvez seja usada precisamente em função da distribuição semanal dos dias entre os diferentes *òrìṣà*. Assim, em geral, toda primeira semana do mês é de *òsẹ́*, os filhos se reúnem para nos dias adequados cuidarem dos aposentos dos assentamentos dos *òrìṣà*.

²³⁵ Assentamento. No caso, um alguidá.

O *òsé* é uma limpeza que, em geral, é feita todo mês no primeiro dia da semana atribuído ao *òrìṣà* dono da casa onde ela será feita. Pode ser usado especificamente para falar de uma limpeza que só deve ser realizada antes de oferecer *èjè*²³⁶ ao *òrìṣà*, ou seja, antes de grandes *orò* nos quais os *òrìṣà* receberam sacrifícios animais. Nessa segunda acepção, o termo seria específico para esse momento não devendo ser realizado todos os meses uma vez que não se deveria preparar o *òrìṣà* para comer e deixá-lo sem o sacrifício. Porém, apesar dessa consideração conceitual, na maioria dos casos em que a expressão *òsé* é utilizada ela se refere simplesmente à limpeza e cuidado da casa e assentamentos dos *òrìṣà*, não significando essa preparação secreta prévia ao sacrifício que também é nesses casos chamada de *òsé*.

Òṣun é a deusa das águas doces, é a deusa da fertilidade e das crianças pequenas, das gestações e dos partos. *Òṣun* é a beleza e seu amor pela estética fez dela a origem dos cosméticos, como contou para Luiz Filipe de Lima o *bàbáláwo* José Roberto Brandão Telles²³⁷. *Òṣun* está associada aos metais dourados, ao bronze e ao ouro. É a mãe de *Lòdògùn Èdẹ* e sua região é a de Ijexá, que dá também nome ao ritmo de atabaques de suas danças e também das de seu filho.

Sobre *Lòdògùn*, deixo que um de seus filhos²³⁸ fale quando solicitado que me contasse sobre quem é esse *òrìṣà*:

Lòdògùn Èdẹ é um jovem, mas não é assim uma coisa tão frágil e melindrosa como dizem não. Ele foi muito bem preparado. *Lòdògùn Èdẹ* é um dos *òrìṣà* mais bem preparados que existem no panteão africano.

Para ilustrar isso eu vou te contar um *ítan*²³⁹ sobre ele. Conta-se que foi encontrado um bebê na margem de um rio, chorando. Vendo isso, *Ìyánsàn* se manifesta em forma de vento e pergunta: "- Quem é você?"

"- Eu sou filho de *Òṣun*. Ela pediu que eu a aguardasse aqui, que ela voltaria para me buscar."

E *Ìyánsàn* ficou ali com ele aguardando, esperando a mãe voltar porque viu aquele menino indefeso na beira de um rio esperando sozinho.

Nisso, *Ìyánsàn* pediu que ele não saísse dali enquanto ela iria consultar os mais velhos – como eu te falei, *os mais velhos*²⁴⁰ – sobre quem era e qual a origem daquele menino. E

²³⁶ Sangue.

²³⁷ Em Lima, 2008: 101.

²³⁸ Júlio César Moronari, nascido em 03.06.1969, é *bàbálórìṣà* e filho de *Lòdògùn Èdẹ*, foi iniciado em 23.06.1984 por mãe Judith de *Òṣàlá*. Filho de santo de Hilton Pinto de Almeida Filho (pai Fomotinho de *Oya*) que por sua vez é filho da *iyálórìṣà* Lauricéia Maria da Silva. Essa *iyálórìṣà* carioca foi iniciada por *Ìyá* Nitinha de *Òṣun* do Engenho Velho. Tanto pai Hilton quanto Júlio César moram atualmente em Brasília.

²³⁹ *Ítan* é sinônimo de lenda, mito, uma história sobre um *òrìṣà*.

aí, *Ìyánsàn* ficou sabendo que aquele menino era o fruto de um envolvimento, de uma relação que *Ọsun* teve com *Ọşóòsì*.

Ọsun não aceitou a proposta de que *Ọşóòsì* ficasse afastado na mata caçando. E *Ọşóòsì* tinha que sustentar uma tribo, não podia deixar de caçar. *Ọsun*, muito vaidosa, muito sensível:

"-Não, eu quero você para mim. Nós temos um filho que nos une."

E *Ọşóòsì*:

"- Eu não posso ficar com você durante todo o tempo que você quer só porque nós temos um filho. Eu tenho que alimentar o meu reino. Eu tenho que caçar."

E aí, *Ọsun* parte triste.

Ọsun pensa então: "Eu não vou cuidar dele sozinha. Eu vou deixá-lo na beira do rio para ver se *Ọşóòsì* se sensibiliza e volta". Foi nesse ínterim que *Ìyánsàn* chegou, soube da história.

Ọsun aguardava *Ọşóòsì* voltar, mas *Ọşóòsì* não voltou. Era período de caça e ele tinha ido caçar.

E *Ìyánsàn*: "E esse menino sem roupa? Sem nada, sem nome? Como é que vai fazer?".

É por isso que falam tanto da afinidade que os filhos de *Lóògùn Ede* têm com *Ìyánsàn*.

Ìyánsàn deu as vestes a ele e falou assim: "- Olha, então, vamos", e levou *Lóògùn* – digo, levou *aquele menino*, *Lóògùn* não! – levou *o menino* com ela.

Nessa época, *Ìyánsàn* vivia com *Ọgún*, com o guerreiro. Quando *Ìyánsàn* chegou em casa com aquele menino, *Ọgún* perguntou: "- Quem é esse menino?", ela falou assim:

"- Ah, eu o encontrei na beira do rio e descobri que ele foi abandonado pela mãe como uma forma de pressão de acionar a volta do pai e eu estou achando que está demorando muito a voltar. Eu dei as vestes para ele e nós vamos cuidar desse menino aqui."

Aí, *Ọgún*:

"- Mas como que nós vamos cuidar desse menino?!, a gente não sabe do que ele gosta..."

E o menino começou a observar que enquanto *Ọgún* conversava, forjava o ferro. Aí, ele perguntou:

"- Para quê que você faz isso?"

"- É a minha profissão, eu sou ferreiro."

"- Eu posso tentar?"

E *Ọgún* achou interessante aquilo, um menino, um jovem pedir para forjar, mexer com fogo... É por isso que eu te falei que *Lóògùn* não era tão ingênuo, tão sensível, tão frágil como as pessoas colocam. Aí, *Ọgún*:

"- Pode."

E aí, o que aconteceu?! Ele aprendeu tão rápido a arte de forjar que *Ọgún* ficou impressionado e falou assim:

"- *Ìyánsàn*, esse menino eu não sei não! Ele está à frente do tempo dele. Ele aprendeu a fazer espada, ele aprendeu a fazer faca. Olha como é que ele faz!"

²⁴⁰ Júlio César tinha há pouco, durante a entrevista, mencionado a importância dos *mais velhos* na nossa religião.

E o menino fazendo. Aí, *Ògún* se encantou, também porque ele começou a ter uma ajuda. Aí, *Ògún* chamou *Ìyánsàn* e disse:

"- *Ìyánsàn*, eu estou feliz! Nós vamos ficar com esse menino. Eu estou tão feliz que eu vou dar um nome para ele. Eu vou chamá-lo de *O Ògún*, eu vou dar o meu nome para ele."

O "L" em yorubá funcionaria como o artigo "o", então *Olóògùn*, o *Ògún*: *Lóògùn*.

Assim, *Lóògùn* já tinha os cuidados de *Ìyánsàn*, o nome e a forja de *Ògún* e passou a acompanhar *Ìyánsàn* quando ela ia guerrear. Com *Ìyánsàn* ele aprendeu a guerrear e ensinou a ela a arte de caçar.

Quando *Ìyánsàn* se separa de *Ògún* e vai morar com *Şángó*, ela não abriu mão de *Lóògùn*. *Şángó* que era muito vaidoso, muito possessivo, pediu a *Ìyánsàn* e ela foi irredutível e disse que não, mas *Şángó* foi até *Lóògùn* e perguntou o que ele queria para sair da barra da saia de *Ìyánsàn*. *Lóògùn* perguntou o que ele tinha e *Şángó* mostrou uma capanga cheia de pedras preciosas. E *Lóògùn* ficou encantado com aquilo e disse:

"- Quantas você me dá?"

E *Şángó*:

"- Quantas você quiser."

E *Lóògùn* pegou então cada uma daquelas capangas e cruzou colocando uma de um lado do corpo e cruzou a outra do outro lado. E *Lóògùn* sai mesmo vestido com essas capangas no xirê. Então, ele herdou também as pedras preciosas de *Şángó*.

Com *Ìyánsàn*, *Lóògùn* desenvolveu curiosidade sobre a sociedade das mulheres, ele sabia que *Ìyánsàn* frequentava essa reunião das *Ìyá* onde só entram mulheres. Quando ele pedia para ir, *Ìyánsàn* dizia que não podia porque lá só entravam mulheres. Numa dessas vezes, *Lóògùn* esperou que ela saísse, pegou roupas delas e a seguiu para a reunião.

Quando chegou lá, os olhares começaram a se trocar, todas se perguntavam sobre quem era a bonita moça, tão jovem que estava entre elas?

Ìyánsàn o avistou e reconheceu as roupas, que eram dela. Fitou os olhos dele, se aproximou e rindo disse que ele não poderia ficar ali porque teria uma situação na qual ele não iria conseguir passar. Tinha um código de identificação e quando chegou na hora de ouvir o código da nova moça que estava ali, não tinha o código. *Ìyánsàn* então pediu perdão, tirou o *adé*²⁴¹ dele e mostrou que era o filho dela que estava ali.

Quando chegaram em casa, *Lóògùn* chorou, chorou, chorou, chorou até virar um rio. *Ìyánsàn* então disse que se ele parasse de chorar, no próximo encontro, ela daria um jeito de levá-lo junto.

Depois disso, *Ìyánsàn* passou a levá-lo embaixo da própria saia. Ele não via nada, mas ouvia tudo o que acontecia ali.

Lóògùn não é tão melindroso, não é tão frágil assim. Ele foi um filho do mundo. Ele teve *Ògún*, ele teve *Ìyánsàn*, ele aprendeu com *Şángó* e ele aprendeu com as *Ìyá* também. Ele se fortaleceu, ele ficou imune às mazelas do mundo, ele é um jovem, mas ele é guerreiro, ele é forte. Agora, o que ele é, ele é arisco, ele é muito desconfiado. Para trazer esse *òrìşà* tem que ter todo um carinho, todo um cuidado porque ele não é um *òrìşà* fácil de trazer. Você tem que manipular a energia de *Òşóòsì*, a energia de *Òşun*, a energia de *Ògún*, a energia de *Ìyánsàn*, enfim, ele não é um *òrìşà* fácil, mas também não é um *òrìşà* frágil.

²⁴¹ *Adé* é a coroa real. (Ver: Beniste, 2011: 40)

Nessa descrição mítica do *òrìṣà*, Júlio César antecipa o que considero um dos aspectos fundamentais desse sistema de organização e atribuição de qualidades aos *òrìṣà*, qual seja, o modo pelo qual para expressar suas qualidades (no sentido de suas características) tratam-se das relações de afinidades e parentescos entre os santos. A definição que Júlio oferece é uma definição em caráter relacional.

Sobre quem é *Lòògùn Èdẹ*, ele recorre às passagens mitológicas desse santo para ilustrar também o seu próprio ponto de vista: "*Lòògùn* não é tão melindroso, não é tão frágil assim. Ele foi um filho do mundo." Sua complexidade (e ambivalência, já que Júlio reconhece que, embora não seja essa sua percepção do *òrìṣà*, é corrente considerarem-lhe "melindroso, frágil") decorre da forma como teria sido sua história, "um filho do mundo" que por ter tido essa história adquiriu um preparo, digamos, incomum para um jovem, para um "menino". É também com relação à história emocional de seu santo em suas relações intermitentes com suas mães e pais que *Lòògùn Èdẹ* ocasionalmente se vestiu com as roupas femininas de *Ìyánsàn* para acompanhá-la num encontro onde os homens não entravam. A sutileza poética do mito dá conta do aspecto interdito no discurso direto.

SOBRE A NOÇÃO DE PESSOA: PALCO DE PERSONAGENS OU A ARTICULAÇÃO EM ATO

Para Rita Segato (2005), as divindades do xangô do Recife tematizam fortemente sobre a construção da pessoa, a identidade pessoal e a noção de personalidade. Como recurso interpretativo, Segato propõe a utilização de seu repertório pessoal de pensamentos para compreender por meio deles os modelos mentais de suas alteridades. Ela argumenta²⁴² que a compreensão do outro só seria viável por meio de um exercício de estranhamento de si estendido ao outro.

Se deixarmos de lado a nossa idéia dominante de pessoa, construída como uma totalidade unitária, sistemática, coerente e associada a uma noção de subjetividade consistente e identificável, para tomar como ponto de partida aquelas correntes não-hegemônicas e submersas, tributárias de nosso pensamento, que imaginam a pessoa como um palco onde personagens vários, como *dramatis personae*, se enfrentam nos seus respectivos papéis, então nossa abertura para o horizonte dos cultos estará exposta. (Segato, 2005: 261)

Segato chama o pensamento nativo dos adeptos do xangô de "a construção imaginária da pessoa" (2005: 260) para mobilizar o repertório de imagens comparativo que dá título à sua tese, ou seja, os *daimones*, recurso que ela acredita herdar desde os gregos

²⁴² Principalmente em *Um paradoxo do relativismo*. Ver: Segato (1989).

antigos como uma "virtualidade genética" (ibidem: 262) acreditando tê-los como modelos ainda hoje no seu modo de pensamento.

Seu intuito é, segundo minha leitura, a tradutibilidade de uma concepção de pessoa na outra, usando o vocabulário platônico, apoiado numa reutilização lacaniana do mesmo. Dessa forma, Segato parece querer pensar por meio das ideias de eu, da alma, de *daimon*, de pessoa e de cabeça – todos, como nos sugere, oriundos da filosofia grega. Ela pretenderia assim por meio dos "ecos da tradição ocidental pagã" aproximar-se da filosofia nagô do Recife (ibidem: 264).

A pessoa platônica serviria para esse cenário interpretativo como "um cocheiro que administra forças motrizes de cavalos de diferentes espécies sob seu comando" (Ibidem: 267). A autora atenta para a ubiquidade do eu que seria por um lado esse administrador que harmoniza os outros componentes da pessoa e também um elemento a mais a interagir com as outras forças no interior do psiquismo. Essas "outras forças" refeririam-se a múltiplos (ou, mais uma vez, ubíquos) componentes de seu modelo de *psique* que no xangô tem forma de *òrìṣà*.

De acordo com a sua tese a composição entre os santos de uma pessoa dá sentido às várias disposições que um sujeito tem dentro de si. Segato desdobra sua análise mostrando que nem só o primeiro santo é relevante no que constitui um sujeito para os adeptos do xangô do Recife. O *ajuntó*, o segundo santo e, às vezes, o terceiro ou quarto também são relevantes nessa análise.

A pessoa de Segato é um "anfiteatro de tragédia" (ibidem: 268) onde as paixões e os *ethos* das diversas divindades que a compõem se confrontam. Assim mesmo, como um anfiteatro trágico, a pessoa seria ainda um perfil coerente e reconhecível. As divindades que coabitam a pessoa no xangô do Recife dariam assim sentido às características individuais.

Sem duvidar por um instante da possibilidade de existência de uma dimensão que possa ser chamada de divina, é no entanto sugestiva a forma em que as falas sobre essa dimensão são pensadas como capazes de induzir transformações e ajustes no plano intrapsíquico e agir diretamente sobre o comportamento humano. (Segato, 2005: 223)

Mas para essa autora, as unidades de sentido, ou os operadores de sentido – como ela os chama – nesse sistema simbólico emanariam mais de uma faculdade imaginativa do que da cognitiva. Ela diz:

Não são propriamente conceitos, mas figuras que falam diretamente ao intelecto e aos afetos(...). (Segato, 2005: 223)

Ao atribuir o repertório de *òrìṣà* à faculdade imaginativa, Rita Laura Segato pode estar descartando tacitamente a dimensão experiencial reduzindo-a a um repertório de imagens – que orientam a classificação das atitudes humanas. Os adeptos se pensariam como a cópia das características de personalidades dos originais, isto é, se identificariam como se fossem a cópia (no mundo) do que seria a característica do *òrìṣà* (divino) da cabeça ou dos demais *òrìṣà* ao primeiro relacionados.

Há outra forma de se poder entender a afirmação de Rita Segato. A atribuição do repertório de *òrìṣà* sendo feita como figuras que “falam ao intelecto e aos afetos” parece-me uma forma de introduzir uma modificação parcial na sua concepção de "palco de personagens", pois a indicação de que as figuras falam ao intelecto e aos afetos, permite pensar na experiência individual do adepto já que é ele, na minha perspectiva, quem aciona os *òrìṣà* – pelo intelecto e pelos afetos – em determinada situação e de formas variáveis.

A análise da elaboração da pessoa nesse contexto, do xangô do Recife, foi reconstruída textualmente pela autora por meio da compilação e distribuição de características relacionadas aos diferentes santos. Os méritos dessa forma analítica são inúmeros e a autora possibilitou a utilização de seu próprio caso como importante meio de verificação sobre como se faz a atribuição de um ou outro santo nesse sistema. Não obstante, interessou-se de forma menos direta pela experiência vivida pelos sujeitos de seu campo ao deixar entender que essa religiosidade era principalmente um sistema psicológico de classificação de personalidades (humanas ou míticas).

De forma semelhante, Claude Lépine²⁴³ oferece-nos uma descrição minuciosa da distribuição de características entre diferentes orixás do panteão *ketu* como uma "contribuição ao sistema classificatório de tipos psicológicos no candomblé" de Salvador. Lépine defendeu sua tese em 1978, 6 anos antes de Rita Segato. Seu campo foi no candomblé dito *ketu* da cidade de Salvador.

De seu ponto de vista, o panteão constitui um sistema de classificação de diversos aspectos da realidade, mas sobretudo de classificação dos tipos humanos. Assim, como Rita, Lépine investigou os estereótipos de personalidades pressupondo ser o candomblé uma "psicologia popular". A partir dessa premissa de base, interessou-lhe investigar a

²⁴³ Ver: Lépine: 1978.

natureza desse sistema de classificação e a "estrutura lógica oculta" em tal sistema. Tanto Lépine como Segato partem do pressuposto de que o *òrìṣà* serve como imagem e classe de atributos dentro de um repertório classificatório para definir a pessoa.

Os dados por mim colhidos indicam que essa composição primordial que dá à pessoa personalidade e história próprias não depende somente dos tipos psicológicos "representados pelas imagens ou arquétipos" que se pode ter dos *òrìṣà*. Tampouco esses arquétipos estão prontos e formulados de modo a servirem a esse propósito classificatório previamente.

Entendo que os *òrìṣà* não aparecem como uma cosmologia ou um sistema de imagens representativas com personalidades a serem escolhidas pelos adeptos sobre a imagem que fazem de si. Temos aqui o estabelecimento de relações de identificação flexíveis e de relações de negociação flexíveis com os *òrìṣà* e sua variabilidade de contornos que se dá em contexto relacional, pelo aprendizado e pelo engajamento em ato. A relação com a divindade faz parte do aprendizado a seu respeito e o conhecimento das pessoas mais velhas conhecidas desses *òrìṣà* permitem a compreensão sobre eles para os que virão a conhecê-lo. Esse repertório imagético não poderia assim substituir o processo de longa educação sobre a relação e a dinâmica de comunicação e presença do *òrìṣà* na vida dos adeptos. Esse repertório é acionado pela situação específica da experiência subjetiva tal como faz articular as interpretações sobre o *orí* e as negociações com o *òrìṣà* e parte de um engajamento em ato.

Ainda na linha psicológica de estudo sobre a relação entre a pessoa e o *òrìṣà*, temos também Monique Augras²⁴⁴, que incorpora mais explicitamente a experiência individual.

Augras chegou à seguinte interpretação à partir de sua própria pesquisa:

Estabelecendo a junção do individual e do coletivo, a cabeça é o ponto de interseção onde se concentram as forças sagradas e a possibilidade de realizações pessoais. Todos os ritos de passagem, desde o primeiro grau da iniciação até a incorporação definitiva entre os filhos dos deuses, apoiam-se no culto da cabeça. (Augras, 2008: 61)

A pessoa tem também em sua individualidade portanto uma dupla origem divina, de um lado ela é *orí*, a divindade sagrada concedida a cada ser humano por *Ajalá*; de outro, a pessoa é também sagrada por representar em terra o seu *òrìṣà*, a divindade que a protege e fortalece as características de *orí*.

²⁴⁴ Essa tese foi por sua vez apresentada em 1983. (Ver: Augras, 2008)

Como também percebeu Augras, é a boa integração entre esses três componentes do sujeito que almeja a vida de santo, ou seja, a integração entre *omọ òrìṣà*, *orí* e *òrìṣà*, ou em português: filho de santo, cabeça e santo. A individualidade, na cosmologia yorubá, do ponto de vista dessa autora, é a composição desses três, além, evidentemente, do caminho percorrido em vida, ou seja, o destino individual.

A individualidade não reside apenas no interior da cabeça concreta (*ori inu*), ela existe também em nível transcendente, pois, no outro mundo, lhe corresponde um duplo espiritual. Cada aspecto da personalidade – como tudo que vive – existe ao mesmo tempo no plano concreto e no plano espiritual. (Augras, 2008:60)

É esse duplo espiritual de si que se pretende interpelar por meio do *obì* durante o *bori*. Deseja-se saber dele, por exemplo, se está de acordo com a oferenda que lhe está sendo prestada, e com a atitude das pessoas que estão ali em sua homenagem.

No *bori*, a família de santo se reúne em um quarto para cantar e louvar a cabeça de uma filha de santo que se senta sobre uma esteira ao chão. À cabeça será oferecida toda a cerimônia, rezas e desejos. Não é à filha somente que se pretende agradar nesse ritual, mas àquela dimensão de si que não lhe é tão acessível pela própria consciência, mas que a representa tanto quanto ela mesma. Temos então aqui o reconhecimento prático de uma dimensão subjetiva que escapa à cognição do sujeito e para a qual o *candomblé* detém e aperfeiçoa mecanismos para "fazer falar".

Cada pessoa tem, portanto, uma origem divina, que a liga a uma divindade específica. Essa parte divina é situada dentro da cabeça. Na religião nagô, a cabeça (*ori*) é a parte mais importante da pessoa, é o próprio sítio da individualidade, sua síntese. (Augras, 2008: 60)

A cabeça não é tudo o de divino que a pessoa contém em si e nem tudo o que de inconsciente exerce efeitos sobre o destino de uma pessoa, de acordo com minha interpretação.

A relação entre a pessoa e o santo foi explorada por Augras a partir da ideia de que a transformação do sujeito rodante em um *outro*, ou seja, o *òrìṣà* ao qual pertence, é ao mesmo tempo uma metamorfose de si, no que diz respeito à despersonalização e transformação naquilo que é o outro, ou seja, o *òrìṣà*.

Além da transformação pelo transe da pessoa humana em divindade incorporada na terra, a autora identifica um aspecto que me parece ainda mais fundamental nessa religiosidade:

Cada ser no mundo expressa, de modo único, a rede de relações que se estabelecem em volta dele e, a partir dele, entre os diversos níveis de existência. Mundo concreto da

vida terrestre e mundo do além organizam-se em torno da individualidade. (Augras, 2008: 61)

Do ponto de vista do sujeito adepto, as relações com os *òrìṣà*, seu enredo, o destino e sua história pessoal encontram-se nele individualmente relacionados. O sujeito é porque esses aspectos são e o constituem enquanto evento (ou ser) particular ao longo de sua vida e da vida familiar que o precede na terra – já que a ancestralidade é outro aspecto importante para a constituição de quem ela ou ele é no presente.

O fato de *orí* ser interpelado no ritual de comida à cabeça, por exemplo, é um dos indícios relevantes de que há um aspecto em cada indivíduo humano que não é necessariamente representado pelo *eu* capaz de se expressar durante o estado de consciência ou de vigília. E o *òrìṣà* não expressa tampouco *orí*. Ninguém responde por *orí* a não ser ele mesmo quando interpelado.

O *orí* também se manifesta por meio do jogo de búzios para a pessoa que os olha (o olhador) bem como para a pessoa consulente, como veremos nos estudos de caso a seguir. *Orí* é consultado sobre aspectos sobre os quais a pessoa não tem contato cognitivo imediato e mesmo assim depende de compreender. Por exemplo, é a *orí* que se pergunta ou que se confirma sobre o seu *òrìṣà* regente.

Da relação com a divindade faz parte o aprendizado a seu respeito e o conhecimento das pessoas mais velhas conhecidas de um mesmo *òrìṣà* que servem de referencial. Um repertório imagético de características gerais não poderia assim substituir o processo de longa educação sobre a relação e a dinâmica de comunicação, presença e caracterização do *òrìṣà* na vida dos adeptos.

Em estudo sobre o que chama de "possessão"²⁴⁵, Marcio Goldman²⁴⁶ propõe – em dissertação defendida em 1984 – uma descrição sobre a "construção ritual da pessoa no candomblé":

Em suma, a possessão só pode ser fruto de um aprendizado, de uma (re)educação, que começa quando se vai pela primeira vez a um terreiro assistir a alguma cerimônia (ou participar dela pela primeira vez) e que finda com a feitura do santo, com a iniciação no culto dos Orixás. (Goldman, 1984: 122)

²⁴⁵ A palavra "possessão" denota, de modo geral, um estado indesejado de tomada do eu por um outro e está associada a liturgias que pretendem evitar a possessão por espíritos maléficos. Essa carga semântica pode ser evitada na expressão "transe", que prefiro, além de esta última ser mais comumente usada pelos próprios adeptos enquanto a outra é muito mais rara (talvez pela própria conotação pejorativa que carrega. Embora o transe não seja necessariamente desejado pelas filhas de santo, ele é previsto e necessário nessa religiosidade).

²⁴⁶ Ver: Goldman, 1984.

Embora seja obrigada a reconhecer a pertinência de seu raciocínio sobre a experiência do transe no candomblé, a esta passagem caberiam pelo menos duas principais objeções do ponto de vista do fenômeno. Goldman observa o caráter duradouro desse aprendizado que a meu ver também é elementar no culto aos *òrìṣà*, como demonstrei ao longo dos primeiros dois capítulos, porém, a partir dos estudos de caso que propus observo que esse aprendizado corporal da presença do *òrìṣà* pode (e, frequentemente) antecede em muito o contato com o candomblé e com o terreiro.

Ao longo dos casos estudados veremos que desmaios, lágrimas, sensações, que antecederam a entrada efetiva *no santo* são, estes sim *a partir do contato com o candomblé*, retrospectivamente significados como "bolar no santo". O fato desses episódios serem significados retrospectivamente não elimina seu caráter experiencial enquanto fenômeno vivido para o sujeito da narrativa. A recorrência ao santo, o modo de identificação e o modo de negociação dependem criticamente da percepção da experiência individual em dado momento e situação.

Do ponto de vista do adepto, e em sua história de vida, esses eventos precedentes ao contato com vida de terreiro são relevantes marcas da presença do *òrìṣà* em suas vidas, inclusive na medida em que são essas marcas que de forma geral conduziram-nos a buscar auxílio no culto.

Uma segunda objeção que faço a partir dos meus próprios dados de campo é que a – por ele chamada de – "(re)educação", de meu ponto de vista não é finita e muito menos é finda na iniciação como ele propõe.

A iniciação é, como o próprio conceito diz, o início dessa aprendizagem que será longa e, de meu ponto de vista, interminável. Goldman observa o que nesse contexto é mesmo fundamental, ou seja, a elaboração da pessoa e a sua relação com o *òrìṣà* dono de sua cabeça é paulatina e faz parte de um aprendizado sistemático.

Como vimos anteriormente, em Rita Segato (2005), a especulação sobre o santo da pessoa passaria por um período de aprendizado sobre a pessoa – forma pela qual a autora pôde observar a designação de suas próprias *òrìṣà* (*Ìyánsàn* e *Yemojá*) no contexto de sua análise.

Goldman, embora dê ênfase ao aprendizado e, assim, à experiência, afirma categoricamente uma distinção fixa entre o adepto e qualidades de personalidades

específicas e rígidas dos distintos *òrìṣà* aos quais se relaciona. Ao pensar assim afirma que:

Pode-se mesmo estabelecer uma tipologia dos casos de possessão a que está sujeito um fiel, tipologia essa sustentada pelo próprio grupo a partir de sua "noção de pessoa". Esta, sustenta que o espírito do ser humano é composto sempre por:

- a) Sete orixás, dos quais um é o dono da cabeça (Olori, dono do Ori), ou seja, é o Orixá principal; e seis outros diferenciados quanto a sua importância e chamados respectivamente de segundo, terceiro, quarto santos e etc... Entre esses sete Orixás incluem-se necessariamente Oxalá, Exu, Omolu, sendo que sua posição relativa no sistema do Ori varia de pessoa para pessoa. (...) Cada Orixá responde pelo controle de uma parte da cabeça de cada ser humano (a cabeça sendo considerada o centro do corpo) (...).
- b) Um Erê. O erê é, segundo os informantes, uma qualidade infantil do Orixá e um intérprete do santo. A segunda definição é atribuída tendo em vista o fato de que o "Orixá não fala", usando, quando deseja transmitir alguma mensagem, o Erê (...).
- c) O Egum. Por esse termo o grupo define geralmente as almas dos mortos que permanecem perambulando pela terra. São espíritos desencarnados essencialmente diferentes e inferiores aos Orixás. Afirma-se por outro lado, embora a possibilidade da reencarnação seja frequentemente negada, que todo ser humano traz, "na cabeça", um Egum; (...) Este é definido, algo confusamente, como uma alma que nunca esteve encarnada e que não pode ser assimilado à alma propriamente dita (...) (Goldman, 1984: 123-124)

O que meus dados mostram é em certa medida o contrário do que aqui Goldman afirma categoricamente. Se há um sistema no candomblé, ele evita constantemente as tipologias gerais que se estendem, sendo uma organização complexa de saberes que se completam na relação social de trocas de *orò*, *àṣẹ*, em suma, de conhecimentos sagrados. Os *òrìṣà* como panteão estão disponíveis, mas somente são acionados pelo adepto a partir de sua injunção e de seu investimento e engajamento subjetivo. E são variáveis as formas de acioná-los e atribuir-lhes qualidades ou proporem negociações. A suposta "noção de pessoa" está aliás como todas as demais noções em constante reelaboração, mantendo uma plasticidade que constantemente escapa à tentativa de generalizações.

São características próprias do culto aos *òrìṣà*, a meu ver, a dinâmica de co-dependência imposta pela centralidade do conhecimento sagrado e sua distribuição altamente regrada. Os dois candomblés por ele estudados: um em Ilhéus, na Bahia e o outro, em Niterói, no Rio de Janeiro ²⁴⁷, podem nitidamente ter um sistema peculiar e completamente diverso daqueles por mim verificados, no entanto.

²⁴⁷ O autor estudou em dois momentos, primeiramente o Ilê de Obaluaiê em Niterói e posteriormente o terreiro Tombenci de Euá, em Ilhéus.

Tom Avanza²⁴⁸, entre outros, explicou-me que a iniciação geralmente é cobrada não por *òrìṣà*, mas sim por *orí*. Seria a cabeça e sua fraqueza que manifestaria em vida a dificuldade que o sujeito está sentindo em cumprir com seu desígnio que teria sido escolhido no *Òrún* e do qual não se tem memória na vida terrena.

Por vezes, ainda segundo Tom, escolhemos antes de encarnarmos, destinos difíceis, arditos demais e acabamos desamparados precisando de ajuda para cumprir com os desígnios da vida e seria aí que apareceria a necessidade de *òrìṣà*. Ele explicou que, às vezes, por teimosia, escolhemos alternativas na vida que não eram as determinadas e dessa forma, vamos nos afastando de nosso eixo energético e tornamo-nos *fracos e suscetíveis à má sorte*.

A má sorte pode ser pensada como as manifestações concretas de que estamos, ou no caminho errado, ou precisando de ajuda dos *òrìṣà* para retornarmos à sintonia energética favorável à do *òrìṣà* dono de nossa cabeça e sintonia do próprio *orí* – esse sábio senhor da eleição prévia do caminho.

Alexandre Fiori Cheuen²⁴⁹, um dos *bàbálòrìṣà* iniciados para *Lòdògùn Ede* que entrevistei, dirá, por exemplo, que as características de um *òrìṣà*, às vezes, ficam mais evidentes nos seus filhos quando a pessoa está com "cobrança de santo"²⁵⁰. Sozinha, digamos, dessintonizada de seu *òrìṣà*, ela passa a enfrentar dificuldades cada vez mais graves em sua vida, que são os sinais da necessidade de corrigir o desvio de seu caminho designado por *orí*.

Assim, uma filha de *Òṣun* com cobrança poderia, segundo ele, estar andando mal arrumada, ou poderia ser tida como uma mulher de hábitos pouco higiênicos. Ela, como filha de *Òṣun* seria, em seu estado ótimo, assídua, cuidadosa, bela, perfumada, cozinheira habilidosa e, em minha interpretação pessoal, feminista. Afastada de sua energia original, ela apresentaria a falta das características da sua *òrìṣà* de forma mais marcante.

²⁴⁸ *Bàbálórìṣà* à época da entrevista com 18 anos de iniciado e 36 anos de idade (Ver referência completa ao final).

²⁴⁹ *Bàbálórìṣà* carioca, à época das entrevistas, com 42 anos de idade e iniciado em 08 de abril de 1989 pela mãe de santo Deusa d'Ogun. Atualmente, filho de Marco de *Ìyánsàn* que é, por sua vez, filho de Paulo da Pavuna.

²⁵⁰ As aspas são originais em sua fala, indicando com as mãos que a cobrança é realizada por *orí* que pede por seu regente, o *òrìṣà*.

Ọ̀ṣun é a mãe doce, dona de toda a doçura de tratamento, que consegue suas vontades pela persistência em sua meta. Como a água que de tanto passar pelas pedras as torna polidas. Ọ̀ṣun é tida como a protetora da gestação, e das crianças dentro do ventre materno e na primeira infância. A boa gestação e o parto são seus domínios.

Por estar relacionada à água doce, é também assídua. Talvez por isso, seu filho, *Lóògùn Èdẹ*, é também conhecido por *Ọmọ mímó*, o filho limpo, bem apresentado²⁵¹. Em algumas casas, *Lóògùn Èdẹ*, que detém tanto as características da mãe Ọ̀ṣun, como do pai, Ọ̀ṣọ̀sì (*Erinlẹ*), dança lavando as roupas no rio, ou tomando banho nos rios e lavando as suas jóias de bronze, como sua mãe o faz. Por serem tão parecidos, seus filhos apresentariam cobranças de santo também parecidas.

Sobre a relação entre os filhos e os *òrìṣà* a seguinte passagem de mãe Stella de Ọ̀ṣọ̀sì²⁵² me pareceu também bastante significativa.

À proporção que a religião dos *oríṣa* vai sendo vivenciada em cada um de nós, é que se vai tendo a compreensão de que os ritos são expressões simbólicas da interação do homem com a divindade, do mesmo modo que vai se entendendo o ensinamento de que um *Omo oríṣa*²⁵³ é um santuário no qual a divindade habita. (Santos, Maria Stella²⁵⁴. *Ọ̀ṣọ̀sì: O caçador de alegrias*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2006: 12)

A pessoa é nesse contexto sagrada mais de um vez. A iniciação é a dupla sacralização do sujeito que será agraciado inclusive em sua dimensão subjetiva inconsciente representada pelo conceito de *orí*, agraciado com o assentamento dos *àṣẹ* de seu *òrìṣà* (em sua cabeça propiciada e aberta para recebê-los) e em seu corpo.

Ao ficar recolhida a inicianda receberá portanto de todas as formas um tratamento adequado para propiciar aquilo que há de melhor em si e relacioná-lo ao *òrìṣà* que está sendo feito em sua cabeça e em seu *igbá*.

É a partir do adepto e de seu aprendizado e de sua experiência subjetiva que o *òrìṣà* é invocado ou chamado a negociar. Há que introduzir como o *òrìṣà Lóògùn Èdẹ* foi e é dito na literatura específica, e depois referi-lo às minhas referências de campo e às

²⁵¹ *Ọmọ mímó* - significaria o filho limpo ou perfeito (em inglês: "proper"). *Mímó* é um adjetivo em yorubá que significa limpo, puro, íntegro, sagrado, segundo Beniste (2011: 522). Mas há também no candomblé a conotação de filho amado, querido. A expressão ficou conhecida desde mãe Menininha do Gantois.

²⁵² *Ìyálórìṣà* do Ilé Aṣẹ Opo Afonja de São Gonçalo, Salvador, mãe Stella foi iniciada em 1939.

²⁵³ *Ọmọ òrìṣà* significa literalmente "filho de *òrìṣà*".

²⁵⁴ Maria Stella de Azevedo Santos nasceu em 1925, Salvador, Bahia, é filha de santo de mãe Senhora, antiga *ìyálórìṣà* do Ilé Aṣẹ Opo Afonja – São Gonçalo, Bahia.

diferentes modalidades de interpretá-lo e acioná-lo pelos adeptos, para então retornar ao entendimento sobre a noção de pessoa no candomblé.

LÓÒGÙN EDE

*Todo pai é um mestre.
Todo filho, um discípulo.*

(Owé – Mãe Stella de Òṣòṣì)

Atentemos momentaneamente para a forma como a bibliografia tratou sobre o òrìṣà *Lóògùn Èdẹ* até o presente.

Em Pierre Verger, optei por utilizar como fonte principal seu *Notas sobre o culto aos òrìṣà e voduns*, publicado pela primeira vez no Senegal em 1957²⁵⁵. No trabalho anterior, *Orixás*, já mencionado, de 1951²⁵⁶, temos somente um parágrafo sobre *Lóògùn Èdẹ*. Em ambos, porém, *Lóògùn Èdẹ* é um subitem de Òṣòṣì e vem na sequência de *Erinlẹ* (ou Inlé).

Um *Oriṣa* com o nome de *Lóògùn Èdẹ* é conhecido no Brasil como sendo filho de Òṣun *Yeyeponda* e de *Inlẹ*. Esse *Oriṣa* apresenta a particularidade de ser homem durante seis meses, período em que vive no mato e come a caça; durante os outros seis meses é mulher, vive na água e come peixe.

O templo desse *Oriṣa*, na Nigéria, situa-se em *Ileṣa*.

Nessa cidade fazem-se a esse *Oriṣa* oferendas de carneiro, galo, *obì* e bananas da espécie *ogẹdẹ wẹwẹ*.

É proibido oferecer-lhe galinhas, bode e outras espécies de bananas a não ser aquela indicada. Esse *Oriṣa* não suporta que seus adeptos usem tecidos de cor vermelha ou marrom.

Eis alguns de seus *Oriki*:

Alguns o definem:

4. Ele é muito só e muito belo.
5. Ele é belo até na voz.
6. Não se põe a mão em seu peito.
7. Ele tem um peito que atrai a mão das pessoas.
9. Homem esbelto.
24. Ele é fresco como a folha de *odundun*.
25. Altivo como o carneiro.
29. Ele usa roupas finas.
33. Ele tem o olhar muito sagaz.
34. Ele encontra uma pena de coruja e a prende em sua roupa.
35. Ele é ciumento e anda gingando.

²⁵⁵ Ver: Verger, 2000: 213-215 e 219-221.

²⁵⁶ Ver: Verger, 2002: 115.

38. Ele anda gingando para ir ao pátio de outra pessoa.
40. Ele mata o malfeitor na casa de outra pessoa.
43. Ele é belo até os olhos.
44. Homem muito belo.
45. Ele põe um pedaço grande de carne no molho do chefe.
46. Ele conhece o caminho que leva ao campo e não vai para lá.
50. Ele briga com qualquer um, rindo estranhamente.
51. Ele tem o hábito de andar como um bêbado que se embriagou.
55. Ele dá rapidamente um filho à mulher estéril.
56. Ele guarda os talismãs em uma pequena cabaça.
60. Ele agita os braços com imaginação.
65. Ágil, ele já se levanta de manhã com o arco e as flechas penduradas no pescoço.
66. Como um louco, ele briga durante muito tempo até ajoelhar-se no chão como um carneiro.
71. Orgulhoso que tem um corpo muito belo.

Outros Oriki apresentam-se sob a forma de provérbios:

1. Um orgulhoso não fica contente ao ver que um outro está contente.
2. É difícil fazer uma corda com as folhas espinhosas de *esinsin*.
49. Um gavião pega o frango com suas penas.
52. Sessenta contas não podem rodear o pescoço de quem tem papeira. (Verger, 2000: 213-215)

Há ainda nesse mesmo livro um anexo contido entre as páginas 223 e 226 com os *oriki* e rezas para *Lògùn Èdẹ* em yorubá que me parecem importantes para a compreensão sobre o *òrìṣà* mas que, por sua extensão, opto por não transcrever aqui mais do que dois versos traduzidos que trazem informações complementares sobre sua identidade:

57. À tarde coisa sagrada, de manhã coisa sagrada.

Assim, duas vezes coisa sagrada.

69. Ele expulsa os males do corpo de alguém que os tem. (Ibidem, 225)

Temos a seguinte passagem constituinte de um estudo sobre a cozinha de santo que é também um espaço de suma importância para o culto aos *òrìṣà*:

Logun-Édé:

Orixá metá (andrógino). Manifesta-se parte do ano com as características de Oxoce e na outra parte da era apresenta particularidades de Oxum.

O feitiço é uma pedra ou seixo rolado colhido em rio encachoeirado.

Conforme explicara Pierre Verger, em 1951, é filho de Inlê e Oxun. Suas cores são verde, amarelo e azul claro e as contas são de cores iguais. Come carne, galo, bode e

caça, nos seis primeiros meses e peixe no restante do ano. Seu dia é o mesmo que o de Oxoce, quinta-feira, e recebe obrigações na mata posto que é um deus das selvas.

Para esclarecimento, encontramos no abaçá do Sr. Cristóvão Lopes dos Anjos, em Pantanal, Caxias, Rio de Janeiro, um iniciado dali que era de Logun (como abreviadamente é chamado o Orixá). De igual sorte conhecemos há pouco tempo o pai Wilson de Logun, sacerdote do Candomblé, à rua Apia, 403, em Vicente de Carvalho, na Guanabara. Por sinal é um senhor pai de santo.

Como se verifica, os alimentos servidos a Logun, tanto são os de Oxum como os de Oxoce que já foram descritos quando tratamos de cada um dos deuses referidos.

A saudação é Logun!... (Varella, 1991: 92-3)

Em *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*, de Olga Gudolle Cacciatore, temos sob o verbete *Logunedé*:

Orixá filho de Ibualama ou Inlé (Oxóssi) e Oxum Pandá. Reúne as naturezas do pai e da mãe, sendo seis meses jovem caçador e, nos outros seis, bela ninfa dos bosques que só come peixe. Usa ofá e abebé de latão. Veste amarelo (saia) e azul (pano amarrado ao ombro, cruzado com outro branco). Couraça, capangas, polvari de latão e chifres de caçador. Capacete prateado com plumas azuis, amarelas e brancas. Colares de missangas leitosas, azul e amarelo alternadamente. Dia 5ª feira. *Comidas*: axoxó, omolocum, inhame, milho branco etc. Seu otá (pedra de mato ou de rio) fica num prato najé, com seta e espada de latão (miniaturas) no azeite de dendê ou no mel, dentro de bacia de louça branca. *Sacrifício* – odá. No ossé anual, também tatu, galo, conquém, comidas com dendê. Protege os navegantes, sendo representado por um peixe marinho. Outro *símbolo*: arco com ferramentas de caça e pesca em latão. *Sincretismo*: S. Miguel Arcanjo, ou Sto. Expedito. *Saudação*: "Ou oriki" ou "Logun". F.p. – corr. Do ior.: "Lõgun" – proclamado; "õde" – caçador. (Grifos da autora. Cacciatore, 1977: 171)

Claude Lépine foi na antropologia afro-brasileira quem mais se debruçou sobre a descrição dos *òrìṣà* como categorias de um sistema classificatório. Rita Segato igualmente investiu nessa abordagem, contudo, não há nenhuma menção específica a este *òrìṣà* em sua etnografia (que, vale lembrar, baseou-se no Xangô do Recife cujo panteão é ligeiramente diferente do candomblé *ketu* de forma geral). Assim, em Lépine encontra-se a seguinte definição sobre *Lóògùn Ede*:

Logun Ede é uma divindade muito prestigiada nos candomblés *Kétu* de Salvador. É filho de *Òṣòṣi Ibualama* e de *Óṣun Pondá*. É da nação *ijeṣa*, e veio de *Ileṣa* onde se encontra seu mais importante santuário. No terreiro do Engenho Velho, há contra o pilar central, no barracão, uma estátua representando *Logun Ede* "menino" que ali foi colocada, segundo me disseram, pela mãe Maria Deodolinda que tinha especial devoção por este "santo muito fino". *Logun Ede* é o santo do velho Eduardo de *Ijeṣa*, e de acordo com a tradição africana, o filho e a neta de Eduardo herdaram seu santo. Eduardo é considerado um especialista em *Logun Ede*; quando alguma pessoa sofre de tonturas ou outros distúrbios atribuídos a este *òrìṣà*, vai consultar o velho Eduardo para confirmar o diagnóstico, pois ele conhece a fundo todas as manifestações do seu santo.

Logun Ede é mulher durante seis meses, vivendo na água, durante seis outros é homem vivendo no mato, de caça; é, portanto, uma divindade ligada ao mesmo tempo às águas doces e à floresta, um pescador e um caçador ligado à prosperidade. *Logun Ede* propicia a caça e a pesca. Como todos os *òrìṣà*, está associado a certas doenças, em particular, ao bócio.

Logun Ede é assentado numa vasilha de barro tampada onde estão guardados seus *otá* e sua ferramenta, uma pequena flecha, emblema masculino, ou uma pequena espada de cobre ou latão e um pequeno *àbèbè* do qual pendem peixinhos de metal dourado, emblema feminino, indicando a bissexualidade desta divindade. *Logun Ede* é feito com mel e azeite. O dia do *òsé* de *Logun Ede* é quinta-feira, dia de *Òṣòṣi*; *Logun Ede* come milho cozido com côco, feijão fradinho com ovos, inhame, *egbo* de milho. Nos dias de obrigação, pode receber galos, conquéns, comidas de azeite; gosta particularmente de *aṣoṣo* e *omolukum*.

Logun Ede veste-se como uma *ayaba* com saia cor de rosa, *òjá* azul claro, mas usa uma coroa de metal dourado – não o *adé* das rainhas – e leva na mão um arco e uma flecha igualmente de metal dourado como o de *Òṣòṣi*. Usa sempre cores claras e odeia em particular o vermelho. Sob o seu aspecto masculino, pode também aparecer com capacete de metal dourado, capangas, age, arco e flecha, ou espada. Seus colares são feitos de contas de louça azul turquesa e de cristal dourado alternadas, unindo as cores de *Òṣòṣi* e de *Óṣun*.

Logun Ede dança os ritmos *ijeṣa*, e sempre acompanha *Óṣun* e *Òṣòṣi* quando estão presentes. Ele atira flechas, equilibrando-se durante alguns segundos sobre o pé direito, e ergue o braço direito, deixando o pé esquerdo para trás. Em seguida, com as mãos juntas, ele aponta em direção ao centro da roda; depois, com cada um dos braços alternadamente, ele esboça círculos por cima de sua cabeça, como se estivesse pescando e lançando um arpão. Numa outra série de cânticos que invocam seu aspecto feminino, ele esfrega a saia entre as mãos, lavando roupa. Dança também como *Òṣòṣi* segurando o polegar de uma mão com o indicador da outra. Geralmente, é com este gesto que ele é saudado durante o *ṣiré*.

Logun Ede é muito bonito e orgulhoso do seu corpo. Atraente, sedutor, vaidoso, gosta de se vestir bem. Mas é preguiçoso e ciumento. De trato fácil, bem humorado, educado sob seu aspecto benéfico, é calmo, refrescante como a folha de *òdundún* e como a água; mas também é associado à floresta e aos antepassados. Ele é responsável por tonturas e desmaios que podem ser confundidos com os provocados pelos *Égún*; titubeia como um homem bêbado, provoca o bócio.

Não conheço nomes de qualidades de *Logun Ede*.

Seus filhos não devem usar vermelho. (Lépine, 1978: 253-255)

Em Marcio Goldman, encontrei apenas três passagens sobre esse *òrìṣà*:

Por exemplo, sustenta-se que Logunedé "não se dá" com Oxalá; (...)

Ao definir o *òrìṣà* em relação ao caráter do seu filho, Goldman diz:

Logunedé: Manhoso. Astuto.

E sobre a iniciação de uma filha para esse *òrìṣà*:

Num dos processos de iniciação acompanhados, a futura filha-de-santo era tida como sendo de Iansã, usando contas dessa Orixá e tendo dado Bori para ela. Ao ser recolhida, Iansã "deixou de falar" no jogo, entrando Bombonjira (qualidade feminina de Exu). Poucos dias antes de sua saída, Bombonjira também se afastou, surgindo Logunedé, Orixá para o qual ela foi raspada. (Goldman, 1984: 151)

Na bibliografia também, é possível identificar formas indiretas de tratar de uma ambivalência delicada na caracterização desse *òrìṣà*. Temos algumas linhas gerais que parecem balizar sua definição por meio das relações principais entre *Òṣòṣì* e *Òṣun*, num plano imediato, seguida por descrições de atributos de cada um desses para caracterizar também o *òrìṣà* filho. Também considero importante a forma predominantemente poética mesmo na função referencial da linguagem bibliográfica. Mas, o aspecto que considero mais curioso é a forma mais explícita com que a bibliografia toca na questão da ambivalência de gênero relacionada a esse *òrìṣà*, o que não é comum no discurso oral sobre ele.

Feita esta incursão sobre *Lóògùn Ede* na bibliografia específica, passo agora à descrição etnográfica de minha própria entrada no campo e o surgimento e reconhecimento deste *òrìṣà* para mim. Depois dessa entrada descritiva, passo às descrições dos demais filhos de *Lóògùn Ede* com quem pude desenvolver entrevistas de caráter biográfico e analítico. Vale apontar ainda que proponho a incursão por meio da minha própria experiência para aproveitá-la como uma aproximação das leitoras e leitores ao campo do modo como me foi possível percebê-lo, contudo, minha experiência pessoal é relativamente muito mais curta – e, portanto, considero-a também relativamente muito mais limitada que a dos meus interlocutores que cultuam *òrìṣà* há muitos anos.

Minhas referências de campo serão introduzidas focadas em cinco narrativas de adeptas e adeptos que entrevistei sobre suas biografias e sua adesão ao candomblé, para mostrar como a relação com o *òrìṣà* resiste a um modelo fixo de conformação ao sistema enquanto corpo classificatório de personalidades. O engajamento, o continuar a se relacionar com o *òrìṣà*, permite sucessivas e flexíveis apropriações de contornos de personalidades variáveis, produzindo não só um sistema de identificação entre adepto e *òrìṣà*, como um sistema de negociação onde o *òrìṣà* é um agente, um outro com o qual o adepto se relaciona em ato. A identificação é sempre flexível, assim como é flexível o processo de relacionamento de negociações do adepto com o *òrìṣà*, processos ancorados

nas experiências subjetivas dos adeptos e de sua interpretação do panteão de *òrìṣà* e suas qualidades.

ENTRANDO NA VIDA DE SANTO

Neste capítulo, passo a tratar de elementos das subjetividades que organizam e dão sentido à experiência do *òrìṣà*. Depois de uma incursão inicial, passo a analisar a forma por meio da qual os iniciados para *Lòògùn Èdẹ* refletem a respeito de suas próprias experiências e reconstróem os papéis dos *òrìṣà* em suas vidas.

Embora a relação específica com *Lòògùn Èdẹ* tenha sido buscada, veremos que, em cada um dos casos estudados, a implicação de uma vida iniciada é muito mais abrangente, passando a incluir todas as dimensões da vida do adepto, desde âmbitos aparentemente laicos como a vida profissional, até as relações mais íntimas, consanguíneas e emocionais.

Cada gesto envolvido na confecção de um *ẹbọ*²⁵⁷ implica a junção de várias ações de pessoas diferentes: aquela que vai apanhar as folhas do banho, aquela que as macera, aquela que canta, a que lava os panos de chão no tanque, a que responde ao pai de santo²⁵⁸ em qualquer de suas pequenas necessidades; a comida ofertada e, antes disso, a preparação da comida. Tudo isso porta e transmite *àṣẹ*. Tudo isso significa um circuito de relações postas em movimento pelo bem de outrem; no caso, uma filha do terreiro.

Os laços que movimentam essa energia e que desembocam numa oferenda – o que chamei de "*ẹbọ*", por exemplo – têm, antes de tudo, um objetivo comum: colocar em relação várias ações individuais e também várias coisas pelo bem de uma terceira pessoa para quem a oferenda foi prescrita no jogo de búzios. Objetos têm agência e o relacionamento articulado dos objetos se faz em torno de um candidato a adepto. Há aqui uma intersecção de agências e relacionamentos que articulados significam e têm eficácia. É no mundo da socialidade²⁵⁹ e na intersecção entre objetos, coisas e pessoas que se realiza o relacionamento em ato entre adeptos em vários níveis de hierarquia e futuros adeptos, que as pessoas se constituem.

²⁵⁷ *Ebó* é uma oferenda prescrita pelo jogo de búzios para determinada finalidade. Para uma descrição minuciosa sobre as oferendas e liturgia do *candomblé*, ver: Bastide, 2001 e Beniste, 2006: 165-174 e 2008: 234-269.

²⁵⁸ A marcação de gênero segue aqui o referencial etnográfico. Não obstante, vale mencionar que parte significativa dos postos mais prestigiosos no *candomblé* são ocupados por mulheres – muitas vezes, mães de santo.

²⁵⁹ Strathern propõe uma análise que dá primazia às relações sociais para melhor capturar a agencialidade investidas nos objetos em meio às trocas entre as pessoas. As trocas fazem mais do que trocar objetos e atualizam as relações. (Ver: Strathern, 2006)

Magoadas, tristes, felizes, cantantes ou não, as pessoas estão envolvidas na preparação da oferenda e no processo de cuidado com a terceira pessoa, para quem está sendo feita a obrigação.

Além das funções individuais, cada casa de santo mantém seu cronograma de atividades anuais, geralmente, relacionado ao cronograma de alguma casa mais antiga, sua precedente histórica. Uma casa de candomblé é aberta – idealmente – por meio de cerimônias sociais estabelecidas a partir de uma casa materna, ou seja, aquela casa onde o descendente que agora abre sua própria casa foi gestado²⁶⁰ e educado nos preceitos do culto.

Apesar de esse formato representar um ideal, poucos são os casos em que essa descendência é unilinear. Muitas *iyálòrìṣà* e *bàbálòrìṣà*, embora tenham sido iniciados e educados numa determinada família de santo, trocam de mães ou pais de santo ao longo de sua vida enquanto *dependentes* dos *mais velhos*.

O aprendizado que é, entre outras coisas, cumulativo, tende a ser complexificado em meio a essas novas relações familiares que são estabelecidas. De qualquer forma, é importante ressaltar que, uma vez estabelecido um laço com uma casa ancestral (mais velha, responsável, matriz de novas casas), aquela que lhe é descendente deve manter com essa, uma relação de proximidade e de prestações obrigatórias. O período de festas, por exemplo, tende a acompanhar numa sequência o que lhe antecede na casa matriz. Dessa forma, os filhos descendentes que mantêm festividades em suas próprias casas devem retornar e participar, pelo menos, das principais obrigações realizadas em sua casa materna²⁶¹.

O caráter eminentemente social da vida de santo aparece em muitos aspectos dessa prática religiosa, desde a intimidade dentro de uma casa de culto até a relação desta casa com todas as outras – muitas vezes mesmo de nações totalmente diferentes. A dimensão relacional do culto – tanto no que diz respeito às relações entre pessoas, casas, quanto das relações entre as coisas e os *òrìṣà* (entre si, inclusive) – é uma das mais importantes a serem consideradas do ponto de vista antropológico.

²⁶⁰ Iniciado ou *feito* como costuma dizer o povo de santo. A ideia de gestação é também muito comum para se referir às iniciações, ao período de reclusão. Ao raspar a cabeça, a *iyáwò* torna-se equivalente a uma "recém-nascida".

²⁶¹ Essa participação obrigatória é relativa às possibilidades e, evidentemente, a alguns mecanismos condicionados pela distância (como no caso de uma casa matriz em Salvador com filial no Rio de Janeiro ou em Brasília), por disputas, interesses etc.

A prática do candomblé é toda organizada em função dos diferentes papéis e funções que se distribuem e se complementam possibilitando que a ação em grupo seja seu modelo de execução ideal. Não obstante, parece-me que esse aspecto tem sido estudado principalmente do ponto de vista da distribuição de funções e de posições hierárquicas na estrutura do culto. De meu ponto de vista, é fundamental reconhecer que esta religiosidade se institucionaliza a partir de suas relações e da constante reverência a elas²⁶² – como tem me parecido ser o caso.

A transmissão de *àşę*, de força sagrada, no preparo de um alimento votivo; ou a transmissão de *emí* – sopro sagrado do conhecimento passado dos *mais velhos* aos mais jovens – indicam, a meu ver, a importância da dimensão relacional não somente no que diz respeito ao laço de pessoa a pessoa, como no último caso, mas da pessoa na preparação ainda que aparentemente solitária do alimento ou de um banho de ervas maceradas.

Cada ato de preparação tem o intuito de vincular energias para fins específicos. Essa combinação de energias tem de ver com os *òrìşà* ou suas qualidades que são manipuladas para um determinado fim. Cada folha, cada fluido, cada matéria é utilizada por conter uma forma de *àşę*, seja calmante, estimulante, quente ou frio para condicionar o objeto, pessoa, ambiente sobre o qual aquela receita será aplicada. Dessa forma, um *sacudimento*²⁶³ poderia ser feito, por exemplo, com uma única erva e já implicaria a modificação da energia prévia²⁶⁴ do objeto ou pessoa sobre quem está sendo feito.

Giyani Tobi²⁶⁵ foi quem primeiro me ensinou a fazer acarajés. Há uma série de regras e de técnicas a serem cuidadas no preparo desse alimento votivo de *Ìyánsàn*. Uma das

²⁶² Durkheim (1996), Mauss e Lévi-Strauss (ambos do livro citado na bibliografia: Lévi-Strauss, 1974) já indicaram em seus respectivos estudos a preeminência do social nas relações religiosas e entre outras relações sociais.

²⁶³ Sacudimento é um ato que pode ser feito por exemplo com ervas ou outros objetos que são manipulados em golpes, como açoites, contra um corpo. É um ato prescrito, geralmente pelo jogo de búzios, para algum determinado fim energético, de limpeza, de fortalecimento de uma determinada energia, enfim, de propiciação de um corpo, um objeto ou um espaço – um sacudimento pode ser prescrito para uma casa, por exemplo, uma fustigação de suas paredes com ervas (ou outros objetos) para propiciar a energia da casa para algum fim.

²⁶⁴ Digo "prévia" ao invés de "energia original" porque nem sempre se quer modificar a energia original da pessoa, mas a influência sob a qual se encontra. Por exemplo, se a pessoa tiver sido vítima de uma macumba, uma amarração ou alguma outra influência que, às vezes, é mera consequência de um destino relativamente ruim, pode-se intencionar melhorá-la ou fazer emergir o lado positivo desse destino.

²⁶⁵ Renato Gomes, 09 anos de iniciado para o *òrìşà Òşàlá (Oşagiyani)* à época de escrita deste texto.

técnicas²⁶⁶ determina o uso de varetas de bambu na manipulação dos bolinhos dentro do dendê e para tirá-los dele. Olhando para o dendê, quis virá-los da minha própria maneira, mas, por mais que os movimentasse dentro da panela, eles voltavam à mesma posição anterior. Observando por sobre os ombros o esforço inútil, ele disse:

"- Minha irmã, não é você quem manda no acarajé. O acarajé é quem manda em você. É ele que decide para qual lado ele quer virar."

E, tomando-me a vareta, mostrou que com um movimento muito mais suave era capaz de virar o bolinho desde que obedecesse à sua vontade.

A *vontade* do acarajé se expressa na relação que estabelecemos com seu preparo porque ele responde às intenções nele depositadas. Assim também, a *iyálaşe*²⁶⁷ explicou-me porque havia pedido para que as pessoas ao redor não ficassem fitando diretamente a massa que eu batia. Segundo ela, o acarajé é muito sensível – quem já teve a oportunidade de ver uma massa crua de acarajé deve ter percebido que ela é muito delicada – e, portanto, reage aos olhares e sentimentos das pessoas.

A gente pensa que não, mas o acarajé, a comida, é sensível. Se você não estiver bem, a massa se desfaz todinha no dendê²⁶⁸. (Iyálaşe, novembro de 2009)

Além da volição do acarajé, que procurei exemplificar acima, parece-me importante indicar que acredito que o cuidado com esse preparo implique também a relação direta com o *òrìşà* que já se faz presente nesse momento ritual e íntimo. Chamo-o de íntimo porque essa é uma etapa restrita, diferentemente de uma festa pública, por exemplo.

Mesmo para o preparo de um alimento votivo, é comum que aquele sujeito tenha tido todo um preparo prévio de si, do seu corpo, para dedicar-se a essa confecção – *guardou preceito* no dia anterior, ou seja, renunciou a práticas que seriam, de outra forma, regulares no seu dia a dia. O envolvimento do sujeito com esse preparo do alimento envolve uma temporalidade maior do que o momento exato do seu preparo e também espaços mais amplos. Não é incomum que o preceito seja guardado em casa, por exemplo, espaço que, em princípio, não pareceria diretamente envolvido na vida de

²⁶⁶ Na tradição específica dessa casa. O candomblé é uma religião composta por regras peculiares às casas e tradições diferentes como já aponte diversas vezes.

²⁶⁷ Um dos postos mais altos na hierarquia de uma casa. É a pessoa responsável por cuidar do *aşe* – força sagrada. Desdobrando o nome do cargo temos "mãe do axé". No caso, refiro-me à *Qde* Gbami, 13 anos de iniciada e cerca de vinte anos de convívio com sua casa e seu pai de santo à época de escrita desta.

²⁶⁸ É uma massa branca de feijão fradinho descascado e muito bem triturado. A massa que se bate é composta somente por esse feijão, água e uma pitada de sal.

santo. Mas o espaço sagrado nesse caso parece ser o corpo mesmo do indivíduo que guarda preceito.

O preceito pode ser abster-se de: manter relações sexuais na noite anterior, beber bebidas alcólicas, sentar-se em bares etc. Mais uma vez vale dizer que esses também são regulamentos peculiares a cada família de santo e mudam de caso para caso. Em muitas casas, por exemplo, não é necessário ficar sem beber álcool na noite anterior, mas somente no dia do preparo do alimento e nas horas imediatas que o antecedem.

Precisamente porque os espaços e as atuações implicam uma integração que eu chamaria de *total* da vida do sujeito filho de santo é que busco privilegiar uma análise biográfica dos filhos de *Lóògùn Èdẹ*, para destrinchar pela narrativa antropológica as formas que vinculam essa experiência não como uma parcela isolável de suas vidas, mas como uma constante integração entre o *òrìṣà* e a pessoa que permite por vezes confundir os limites entre ambos.

DESCOBRINDO LÓÒGÙN EDE

*Menino, meu amor,
Minha mãe, meu pai, meu filho*

...
*Menino, doce mel,
Meio Oxóssi, meio Oxum*

...
*É, é, é, é
Quem é que ele é?
Ah, ah, ah, ah,
Onde é que ele está?*

(Afoxé para Logun, Nei Lopes)

Estava frequentando a casa e colaborando com sua manutenção. Voltava para casa e lamentava não poder estar na roça por temporadas mais longas, que me permitissem conhecer melhor os irmãos de santo, participar da rotina da casa e me familiarizar com o mundo do culto aos *òrìṣà*.

Na porta do barracão, um pequeno *ofá*²⁶⁹, um arco e flecha, soldado no fecho inferior e pintado de azul celeste simbolizava o *òrìṣà* patrono da casa. O pai de santo²⁷⁰, que é de *Òṣòṣì* e cujo tom de pele e feição lembrava algo de indígena, é um homem magro, nascido no interior do Piauí. Detentor de uma postura corporal sólida e calma, tem em geral os ombros abertos que, a mim ao menos, inspira tranquilidade e segurança. Ele detém habilidades artísticas e cuida pessoalmente do aspecto estético da casa toda. E também de todas as festas.

Lembro-me de não entender o que ele desejava quando me mandava sair para buscar o máximo de samambaias possíveis para uma festa de *Òṣòṣì*. No final, seu barracão estava preparado como se fosse possível transformar uma construção de cimento e tinta em uma floresta viva dentro de casa.

A casa era imensa. Ouvi dizer que era, até então, o maior *barracão*²⁷¹ de candomblé do Distrito Federal. Era todo branco, um espaço amplo, coberto com telha de zinco e sem forro sobre uma estrutura de hastes metálicas. Uma construção simples, mas bem feita. O piso de uma cerâmica cinza esbranquiçada cobria todo o salão que tinha um ar frio e,

²⁶⁹Ofá é o nome do arco e flecha dos *òrìṣà* caçadores e é símbolo principalmente de *Òṣòṣì* e de *Lóògùn Ede*.

²⁷⁰Ode Kamboaci, Paulo Aurélio Carvalho Lopes (ver referência completa ao final).

²⁷¹Barracão é o nome usado para se referir à sala de festas de uma casa de santo.

em dias comuns, lembrava hospital ou centro espírita, não fosse pelas máscaras africanas moldadas à mão pelo pai de santo que estilizavam as paredes.

As máscaras eram predominantemente pretas, pretas mesmo, a pele dos *òrìṣà* representados era preta – não negra, não marrom, mas preta – fazendo contraste com essa brancura que, talvez, fosse excessivamente branca. A casa era anteriormente compartilhada também por um *bàbàlòrìṣà* de *Oṣagiyàn*²⁷². Cada uma dessas máscaras trazia adereços e cores que caracterizavam quem eram os *òrìṣà* representados. *Òṣòṣì*, por exemplo, trazia um chapéu azulado de pavão sobre a cabeça e sua máscara fora feita sobre a cadeira do atual *bàbàlòrìṣà*, do lado direito da porção chamada de "assistência" – parte do barracão usada pelos postos da casa e convidados mais prestigiosos.

Não exatamente no centro do barracão, embora passasse a sensação de que deveria ter sido no centro, havia um pilar largo de madeira que ia desde o piso até o alto do teto. No piso ele estava como que plantado dentro de uma baixa construção circular de tijolos decorada e pintada em tons de prata, ouro e cobre, com ofás, aves. A parte superior desse mastro de madeira ostentava *Ṣángó* numa cumeeira suspensa em sua homenagem e da qual pendiam *abí* rubros e brancos, decorados de veludo, característica roupa de *Ṣángó*. O *abí* é uma espécie de saia cuja roda é composta por umas faixas que lembram o formato de gravatas largas, de uns 25 centímetros de largura por cerca de 50 de comprimento.

Também suspensos entre as máscaras encontravam-se alguns adereços de *òrìṣà*. O *ìrúkèrè*²⁷³ que é um rabo de cavalo preso numa base por onde pode ser segurado e que dizem representar a realeza africana. Diz-se que os reis africanos levam esses *ìrúkèrè* como distintivos de seu *status*. Aqui, em terras brasileiras, quem os porta cerimonialmente é principalmente o *òrìṣà* *Òṣòṣì* com a finalidade declarada de afastar *eguns*, ou seja, espíritos de mortos que podem estar nas matas a serem atravessadas. Também, entre os *ìrúkèrè*, encontramos *oṣé* talhados em madeira - machados que representam armas ou instrumentos de *Ṣángó*.

²⁷²*Oṣagiyàn*, Oxoguian, *òrìṣà Giyan* são alternativas para o nome desse *Òṣàlá*, *òrìṣà funfun*, ou seja, branco, *òrìṣà* branco da criação. É jovem e guerreiro que veste também branco, como todo *Òṣàlá*. Refiro-me ao branco da cor e não da cor da pele ou identidade racial. Todo *òrìṣà* é negro, a máscara de *Òṣàlá* por exemplo tem o rosto preto como todas as outras.

²⁷³ Cetro que simboliza autoridade.

Na base onde o pilar central está plantado tem, eu diria, uns 60 quilos de terra e, sobre ela, alguns vasilhames – seguramente com "fundamentos"²⁷⁴ – e alguns *adjá* (conjuntos de sinetas feitos em metal que são chacoalhados ritualmente pelo *bàbàlòrìṣà* ou pela *iyálórìṣà*). Há também um *ṣẹ̀rẹ̀*, uma cabaça de cabo longo, ou uma bola de metal sobre um cabo, algumas vezes de prata ou de cobre. É uma espécie de chocalho usado pelo *bàbàlòrìṣà* e que é instrumento também atribuído ao *òrìṣà Ṣángó*.

Tanto os *adjá* quanto os *ṣẹ̀rẹ̀* não são universal e exclusivamente tocados pelos pais e mães de santo. Algumas vezes, são empunhados por *èkẹ̀jì*²⁷⁵, ou outros cargos de uma casa.

Saindo momentaneamente do barracão, encontra-se em um sítio de 3 mil metros quadrados em pleno cerrado brasileiro. Uma região muito bonita de Planaltina, perto do morro onde se celebra anualmente a páscoa e a ressurreição de Cristo. É uma região cercada de árvores verdes, retorcidas, águas correntes, pássaros. É um local bucólico, de chácaras. A roça em si ocupa uma parte construída, ligeiramente afastada da cidade de Planaltina. Tem um amplo jardim com árvores, pomar, plantas que são da predileção do pai de santo, homem que coleciona, por exemplo, orquídeas sob as árvores de seu bosque.

O cuidado ou o gosto pelas plantas é algo relevante e é um dos conhecimentos sagrados mais importantes do ponto de vista da preparação litúrgica. As plantas são parte fundamental dos *orò*²⁷⁶ como afirma a frase muito citada em yorubá: *Kò sí ewé, kò sí òrìṣà*²⁷⁷ que quer dizer simplesmente "sem folha não há *òrìṣà*".

Resisti alguns meses com vontade de chegar a um candomblé e ter oportunidade de realizar essa aproximação. Finalmente, encontrei uma antropóloga que havia sido colega durante a graduação, mas que, naquele momento, morava em outra cidade²⁷⁸. Resolvemos nos encontrar numa sexta-feira à tarde na UnB e sentamos para tomar um café.

²⁷⁴ Elementos que podem ser de minerais, vegetais, animais, que após liturgia secreta que os combina em porções se transformam em compostos sagrados, portadores de *àṣẹ̀*.

²⁷⁵ Cargo atribuído pelo *òrìṣà* a uma pessoa escolhida que idealmente não entra em transe e se dedica a cuidar daquele *òrìṣà* que a escolheu como já disse anteriormente.

²⁷⁶ Fundamentos, poções e misturas sagradas.

²⁷⁷ A frase pode ser mais longa dizendo *Kosi èjẹ̀, kosi omi, kosi òrìṣà*, ou seja, sem sangue, sem água, não há *òrìṣà*.

²⁷⁸ Luciana Oliveira, filha de *Ọ̀ṣun*.

Depois de um tempo de conversa, decidimos contactar um antigo conhecido com quem ela se consultara – por meio dos búzios – num passado não muito distante daquele momento. Pediu meu telefone emprestado e ligou para o pai de santo perguntando se ele poderia abrir-lhe um jogo. Depois de uma conversa aparentemente muito gentil e afetuosa, ela explicou que gostaria de levar consigo uma amiga que também queria se aproximar do candomblé e abrir um jogo.

Até esse momento, eu já tinha lido um bocado sobre *òrìṣà*, candomblés, cores e peculiaridades de santo. Fui no sábado subsequente ouvir esse jogo convencida de que eu era uma legítima filha de *Ògún* com *Ìyánsàn* e, como não queria que ele corresse o risco de não perceber, selecionei um *pullover* mesclado de tons fortes de rosas e vermelhos, cores aliás que nunca compuseram de fato meus hábitos. Saímos de casa, eu e ela, por volta das sete da manhã de sábado e chegamos na roça cerca de uns trinta minutos mais tarde. Estacionamos numa parte externa, sob um canteiro com árvores (o pomar) e entramos pedindo licença a quem eu acabara de conhecer: *Éṣù Lónà*. Ela me disse:

"- *Lónà*, em yorubá, significa caminho e esse é o *Éṣù* dos caminhos, então, vamos pedir licença a Ele para que abra nossos caminhos e nos permita entrar na casa."

E seguiu com uma série de palminhas abafadas num gesto corporal de respeito ao *òrìṣà* cujo assentamento se encontrava logo na entrada. Esse *Lónà* tem um rosto masculino, muito bem esculpido numa tabatinga escura quase cor de terra roxa. Desce do rosto um pescoço largo que entra chão adentro fazendo com que seu corpo lembre um pênis ereto no qual a glândula corresponde ao contorno do rosto de *Éṣù*.

Seguimos entrando por trás do bosque e em frente a uma grade cinza clara onde havia umas inscrições em língua africana e o ano de 1993. Ela tentava me familiarizar um pouco com a história da casa que eu só começaria a compreender muito tempo depois. Passamos por uma área com uns cercados de galinhas e avistamos uns marrecos bonitos andando soltos pelo jardim.

Do ponto de vista humano a casa parecia naquela manhã estar vazia e silenciosa, a não ser pelo cheiro de café sendo coado que vinha da cozinha: uma área coberta da qual estávamos nos aproximando. Chegamos e pedimos licença, ela se dirigiu a uma senhora que fazia o café e perguntou pelo pai de santo. A senhora respondeu nos observando que ele já estava se arrumando para vir nos atender. Acho que também nos perguntou se iríamos jogar ou alguma outra coisa e nos disse que ficássemos à vontade. Minha amiga

me indicou um banquinho²⁷⁹, que considerei infantil, e nos sentamos para esperá-lo. A senhora sumiu porta adentro carregando em uma mão uma garrafa térmica e na outra uma bandeja coberta.

Pouco tempo depois, o pai de santo saiu de uma outra porta para a cozinha dizendo um "bom dia" alegremente e nos cumprimentando. Ele usava uma bata e calça africanas e um *filá* feito no mesmo tecido do restante da roupa, uma *laise* amarela rajada de marrom e branca que me impressionou por estar muito bem passada. O *filá* é uma espécie de boina simples²⁸⁰ usada por homens no candomblé. Não havia nada de excessivo na composição, era uma roupa ao mesmo tempo elegante e discreta.

O pai de santo era então um homem de 42 anos de idade com uma pele jambo clara, bem lisa, olhos pretos pequenos ligeiramente puxados nos cantos com um contorno de olhos de passarinho. A barba parecia ter sido feita naquela manhã e o cabelo aparado curtinho. Uma franja suavemente modelada para um dos lados da testa sob o *filá*.

Cumprimentou-a primeiro. Ela lhe tomou a benção e viraram-se para que ela pudesse me apresentar. A senhora que entrara com a bandeja, agora, já com as mãos livres nos oferecia um cafezinho, servindo primeiramente ao pai de santo, cujo gosto parecia já conhecer. Depois de todas as devidas apresentações, voltei a me sentar no banquinho e continuei a brincar com os cães, barulhentos pequineses que acompanharam o pai de santo da porta para fora latindo para as visitas.

Ele terminou de tomar o café, encostou a xícara sobre a mesa e, com as mãos juntas diante do peito, sinalizou: "- Vamos lá, então?" e ela concordou dizendo que preferiria ir primeiro.

Um tanto cética, fiquei sentada imaginando que aquele era o momento mágico no qual ela poderia contar-lhe os detalhes do que me trazia ali para que o seu jogo de búzios "acertasse" tudo a meu respeito. Nessas alturas, minha cabeça estava recheada com filmes sobre casas de santo e descrições antropológicas desses eventos.

Da mesma porta por onde a senhora entrou minutos antes, saía uma moça silenciosa e cabisbaixa numa postura corporal que me pareceu excessivamente subalterna. A moça

²⁷⁹ Cujos nomes me ensinaram na época que era *aperê*, para mim, não passava de um banquinho pequeno desses de madeira coberto com couro.

²⁸⁰ Às vezes, principalmente entre meus informantes cariocas, *filá* refere-se ao chorão usado pelas santas mulheres e por *Lògùn Edê* e *Òsàlá*, que são colares de contas que cobrem os olhos ou a face. É importante ressaltar que as vestes também mudam de acordo com a tradição assumida em cada casa. Há casas por exemplo que só vestem a cabeça de *Lògùn Edê* com chapéu e não com *filá*.

era magra, de pele muito branca com leves sardinhas e um nariz fino. Trajava uma roupa toda branca, lenço cobrindo a cabeça raspada e a saia longa e rodada. Em algum momento do que me passou despercebido, essa moça voltou do alpendre descalça e com o lenço transformado num laço na cabeça, falando de um jeito meio infantilizado. Começou a conversar comigo me pedindo coisas que eu não entendia bem o que eram. Percebi que uma formiga subia por sua saia e tentei comunicar à senhora que parecia ser de alguma forma responsável pela situação, ao que ela não pareceu ter entendido e me interrompeu chamando a menina em voz alta e abrindo uma esteira ali mesmo no chão, dizendo algo como:

"- Chega desse Erê, você já deu trabalho demais esta manhã!"

Sem saber ao certo se eu deveria olhar e sentada num banco pequeno ao lado da mesa fixei meus olhos na formiga da barra da saia da menina que agora estava deitada sobre a esteira no chão com o corpo coberto por um pano de algodão branco. A senhora dizia frases, para mim, completamente incompreensíveis e a pele das pernas e os pés da moça começaram a arrepiar e tremer, enquanto a formiga ia descendo da saia para a perna e pé até sair completamente do corpo da moça. Pouco tempo depois, ela foi descoberta, ofereceram-lhe uma moringa de barro da qual ela bebeu alguma coisa. Depois de beijar a mão da senhora e levantar-se, ela foi apresentada a mim, "uma cliente de seu pai que veio jogar" e nos sinalizamos à distância enquanto ela enrolava sua cabeça careca de volta no lenço.

Não muito tempo depois, minha amiga voltava e me indicava aonde ir para o pai de santo colocar os búzios para mim. Quando comecei a andar na direção, a senhora veio correndo com um pano branco e me pediu para esperar porque eu "não poderia entrar lá assim" e me envolveu os seios sobre a roupa prendendo-o de um dos lados como se fosse uma toalha que se enrola de um dos lados do peito sob os braços. Agradei e descí de volta até uma casinha amarela clara onde as portas estavam abertas. Cheguei até a soleira de onde o avistei, pedi licença e esperei que me chamasse para entrar. Nesse momento, toda a decoração desse quarto me deixava um pouco tonta e assustada, esse aposento tinha um cheiro peculiar que eu não conseguia identificar mas que embora forte não era ruim.

Vi uma mesa coberta com coisas que me pareciam a imagem de um filme: contas coloridas, moedas, estatuetas, vela, *adjá*²⁸¹, tudo sobre um pano branco que cobria a mesa. Ele sentado diante de tudo isso parecia uma pessoa diferente, maior, mais sério, mais intimidador do que o rapaz simpático que eu acabara de conhecer. Disse-me que me sentasse e me indicou uma cadeira de madeira sólida, almofadada com um veludo verde e posta do outro lado da mesa, diante de si. A cadeira onde ele estava sentado era algo majestosa com uma pele de onça cobrindo-lhe o encosto, em cima da pele dois longos e grossos colares de miçangas azuis celestes se cruzavam.

Obedecendo, sentei-me e fiquei observando o máximo que podia apreender do que vivia mas não me sentia completamente sóbria neste momento. Desejava evidentemente capturar o máximo possível porque era um momento de grande encantamento para mim, no entanto, simplesmente minha cabeça não parecia querer acompanhar minha vontade.

Peguei a bolsa e perguntei se ele se importava que eu anotasse algumas coisas porque eu certamente não conseguiria lembrar de tudo o que seria importante mais tarde. Ele não objetou e me esperou pegar uma agenda e lápis na bolsa. Depois de um breve intervalo, começou a se concentrar e rezar sobre os búzios – mais uma vez falando frases para mim completamente incompreensíveis. Perguntou meu nome completo e mais algumas informações e as anotou ao lado, em uma agenda. Tomou o conjunto de búzios entre as duas mãos e os estourou soltando-os sobre o pano branco da mesa.

Olhou silente por um tempo e eu olhei também, queria saber se era possível ver algo ali onde eu supunha que ele via ou dizia ver. Depois de olhar atentamente para os búzios, respirou e anotou na mesma agenda alguma coisa que eu não ousava tentar ver. Algo me constrangia a olhar, embora eu estivesse morrendo de curiosidade de reparar em tudo ao meu redor. Continuei quietinha esperando. Ele recolheu os búzios de volta com as duas mãos, esfregou-os um pouco e jogou novamente.

Mais uma vez, silêncio total. Anotou de novo na agenda e repetiu o procedimento mais umas duas vezes. Nessa altura, eu já estava com vontade de interrompê-lo e perguntar algo, mas não ousei fazê-lo. Ele continuava com um ar sério e silencioso, parecia-me um pouco apreensivo. Depois de um tempo, ele pediu que me aproximasse mais da mesa e fez alguns gestos com os búzios entre as mãos, me pedindo que fizesse alguns

²⁸¹ Sineta geralmente de metal.

outros, dentre os quais falar meu nome para os búzios. Depois de mais algumas jogadas, ele finalmente começou a falar comigo.

- Minha filha, você é de Logun!", num tom alegre como alguém que estivesse me oferecendo um presente.

Eu retruquei satisfeita:

- *Ògún*, né, pai?!, assentindo com a cabeça e olhando para ele que negando disse com a voz alta e clara:

- Não, minha filha. *Lóògùn Èdẹ*.

Devo ter reagido com uma expressão de rejeição, dúvida ou descrédito porque sentia isso e porque ele me respondeu agora de uma forma um pouco brava, como alguém que viu um presente ofertado não ser bem recebido. Percebeu que eu não sabia nada sobre esse *òrìṣà* e começou a me falar um pouco a seu respeito, finalizando as explicações com:

- Minha filha, seu *òrìṣà* é maravilhoso. Vá estudar sobre ele, vá pesquisar sobre ele para entender quem ele é.²⁸²

Falou-me ainda sobre algumas informações pessoais perguntando-me acertadamente se eu as estava vivendo e algumas delas me fizeram lacrimejar. Me deu alguns conselhos e prescreveu certos cuidados a serem tomados no meu dia-a-dia.

Depois do jogo encerrado, saímos juntos da sala e fomos subindo de volta para a construção central onde estava a cozinha. Ele numa postura segura, os ombros largos e abertos, os braços recolhidos para trás do corpo, me explicava um pouco sobre o *candomblé*, indicava as folhas e dizia que os *òrìṣà* eram aquelas forças da natureza:

"- O vento, por exemplo, é *Ìyánsàn*..."

Fomos subindo devagar e conversando até chegarmos de volta à cozinha. Olhei sorrindo para a minha amiga que perguntou:

"- Então, qual é o santo?"

E eu olhei ligeiramente tímida e insegura e disse:

"- *Lóògùn Èdẹ*, né, pai?"

Olhando para ela perguntei:

"- E aí, o que você acha? Faz sentido?", e sorri ao levantar de ombros dela como quem dizia: "- Não sei muito sobre esse *òrìṣà*."

²⁸² Apesar desta frase ter sido importante, não foi nesse momento ainda que a realização desta pesquisa foi determinada por *Lóògùn Èdẹ*, mas num momento posterior em um jogo que foi por mim solicitado exatamente para essa verificação.

Depois desse dia, voltei ao início das aulas no doutorado e passei meses desejando voltar, mas sem muita coragem. De qualquer forma, quando voltasse, teria de cumprir com algumas obrigações prescritas pelo jogo e às quais não soube muito bem como dar prosseguimento. Participar de uma casa de *candomblé* me parecia, até então, um pouco inacessível e eu não soube como voltar ali sem o pretexto dos búzios ou das festas públicas nas quais mal é possível se aproximar do *bàbálòrìṣà* que está frequentemente ocupado com suas responsabilidades no barracão.

Estava interessada em continuar a estudar o *candomblé*, mas não encontrava jeito de voltar a ele nem do ponto de vista pessoal, nem acadêmico.

Tempos depois, numa tarde qualquer em que fiquei estudando pela UnB, resolvi subir até um dos prédios do *campus* para fazer umas cópias de textos. Subi apreensiva, imersa em pensamentos quando de repente encontrei duas pessoas vestidas de branco e ambas minhas conhecidas²⁸³. Aproximamo-nos para conversar e trocamos interesses sobre a vida de santo. Um deles, amigo um tanto mais jovem do que eu, portava um *kélé*²⁸⁴, devidamente enrolado em um pano branco²⁸⁵ contornando seu pescoço.

Descobri que ele estava recolhido e viera à UnB resolver alguns processos que reivindicavam sua presença. Naquele corpo estava amadurecendo uma recém-feita *Oya*. Falamos um pouco, trocamos o que era possível e eu aprendi pela primeira vez que não se toca numa pessoa de *kélé* no pescoço. Nesse momento, ele estava acompanhado por uma irmã de santo que, como participava do recolhimento de *Ìyánsàn*, estava de "corpo limpo" e poderia cuidar do irmão iniciando.

Algumas semanas mais tarde, mudei mais uma vez minha rotineira trajetória na UnB e subi pelo gramado até o prédio Dois Candangos, onde acontecia um evento. De repente, avistei mais uma vez esse mesmo amigo de *Oya*, trajando branco e começamos a subir juntos e conversar. Ele mencionou que *me sentia* muito triste e angustiada e perguntou se eu queria compartilhar algo com ele. Aceitei a oferta e nos sentamos no mármore em frente à Faculdade de Educação. Expliquei o que me afligia. Falei longamente das

²⁸³ Felipe Areda e Silvie Eidam.

²⁸⁴ Como dizem os *erês*, "a gravatinha do *òrìṣà*", é um colar de miçangas e contas que fica preso ao redor do pescoço da inicianda e do inciando durante todo o processo da primeira obrigação. Significa a presença do *òrìṣà* naquela pessoa.

²⁸⁵ A cobertura do *kélé* com o pano branco serve principalmente para protegê-lo dos olhares de outros, especialmente daqueles que não estão acompanhando o processo da iniciação dentro da casa. Entre outras coisas, os olhares podem gerar inveja, cobiça, desdém, enfim, energias que se quer evitar particularmente sobre o *ìyàwó* que está vulnerável no processo de iniciação.

implicações das escolhas que vinha fazendo na vida acadêmica e das impossibilidades formais que me estavam conduzindo a escolher um caminho diferente daquele que eu desejava. Ele esperou que eu terminasse de falar e me respondeu com uma simplicidade quase desapontadora.

Demorou um tempo até que essas coisas todas fizessem sentido. Por exemplo, o *kélé*, o que significava aquele *kélé*? E do ponto de vista do candomblé?

Depois dessa conversa com ele, resolvi arranjar uma desculpa qualquer para voltar à casa de santo. Motivada por ele, tomei coragem e telefonei para o pai de santo. Ele me convidou para uma festa que aconteceria lá, naquela mesma semana, e eu fui. Conversamos pouco porque, como é de se supor, dia de festa num terreiro, as pessoas da casa anfitriã ficam bastante ocupadas pelas funções da festa. Enfim, fiquei até o final da festa e o procurei depois para me despedir e tomar a benção. Quando fui até ele, ele me disse:

"- Mas você não vai nem esperar para jantar conosco?"

Eu respondi timidamente que estava ficando tarde e que eu morava longe, teria de dirigir. Insatisfeito e possivelmente percebendo que se tratava de timidez, ele me sugeriu que ficasse um pouco mais e que aceitasse jantar com eles. Acabei ficando e conhecendo a primeira pessoa de *Lóògùn Ede* além de mim. Era um senhor com contas no pescoço, vestes africanas, *filá* cobrindo-lhe a cabeça e calçava uns *babouches* brancos nos pés. Estava sentado e fui apresentada como:

"- Esta moça aqui é filha de *Lóògùn Ede*, pai Max."

Nós dois nos entreolhamos. Ele me pareceu tão curioso em me descobrir quanto eu com relação a ele. Analisando os nossos rostos, as expressões como que avaliando como seria um outro filho de *Lóògùn Ede*. Sorrimos e eu lhe tomei a benção.

Aos poucos, passei a frequentar o cotidiano dessa casa de santo. Em determinado momento, surgiu a oportunidade de conversar com um novo *iyàwó* de *kélé*. Desta vez, era um colega de *Òṣàlá* recolhido lá mesmo, dentro do espaço sagrado da casa de santo que eu passei a frequentar. Mas voltaremos a essa reaproximação logo depois deste pulo porque, agora, quero explicar como passei a significar o *kélé*.

Em uma das minhas estadias na roça²⁸⁶, fui participar dessa obrigação para um rapaz que em breve se tornaria meu irmão de *Òṣàlá* e que estava, então, recolhido. Já tinha

²⁸⁶ *Roça*, terreiro, ou casa de santo são designações alternativas.

passado o momento da *saída do iyàwó*²⁸⁷ e cheguei somente para a segunda etapa, na qual o *iyàwó* já se encontrava mais solto pela casa, ou seja, circulava para além do espaço restrito da camarinha onde passa algumas semanas recolhido até, pelo menos, o momento público da festa do nome. Cada casa e cada família de santo adota um tipo de tradição, então, o período de recolhimento varia – evidentemente sob todos os constrangimentos sociais que regulam e legitimam as práticas do candomblé.

No processo de iniciação no candomblé, a noviça ou o noviço fica recolhido numa *camarinha*, também conhecida como *roncó*, *hundeme* ou *quarto de àşę* – dependendo da tradição na qual se inicia -, sem contato com nenhuma pessoa não iniciada e estritamente autorizada pela mãe ou pai de santo. Depois da saída, o *iyàwó* circulava com um pouco mais de liberdade pelo espaço da casa de santo, realizando algumas atividades e em um contato relativamente maior com as pessoas que estiverem presentes na casa, sem contudo estar autorizado a tocá-las ou a sair dali.

Esse contato maior tampouco é tão maior assim. Quem quiser e for autorizada a se aproximar de uma *iyàwó* recolhida terá de tomar algumas precauções. Por exemplo²⁸⁸, deverá passar um recipiente com água por sobre si e despachar à porta. Deve *esfriar o corpo* que vem da rua. Isso significa que, depois de chegar e ter devidamente despachado à porta, terá de esperar alguns minutos em silêncio e discrição, idealmente sem conversar muito com ninguém, para então, *de corpo frio*, seguir para o banho.

Que fique claro que não importa se a pessoa chegou ou não "limpa" de casa. O que importa é que ela chegou da rua. Quem chega à casa de santo, chega da rua²⁸⁹ e deve tomar seu banho de preceito. Como seria esse preceito? Ele também varia de casa para casa, algumas vezes implica banhos de ervas maceradas, outras vezes banhos acompanhados por comidas passadas pelo corpo como *ębọ*. Enfim, são banhos que

²⁸⁷ A *saída de iyàwó* é a festa pública de uma iniciação, de uma feitura. O *òrìşà* entrará em contato com o público gritando o nome yorubano que atribui à sua ou ao seu novo *iyàwó* que agora renasce sob seus auspícios. Essa festa do nome é especialmente simbólica no contexto no qual os antigos escravos eram batizados com nomes cristãos e no contexto da festa podiam gritar seu nome étnico em público. Essa foi uma sugestão interpretativa oferecida pelo então co-orientador desta tese, professor José Flávio Pessoa de Barros.

²⁸⁸ Descrevo como exemplo lembrando sempre que cada casa é um caso e mantém preceitos sagrados diferentes entre si. De um modo geral, cabe dizer que é necessário estar com o corpo purificado para se aproximar do iniciando e tento exemplificar essa purificação neste exemplo peculiar à casa que descrevo.

²⁸⁹ A rua tem uma conotação profana. É atribuída principalmente ao *òrìşà Éşù* – rua, caminho, encruzilhadas – que é um *òrìşà* tido como quente, talvez o mais quente entre eles.

propiciam a energia que se quer fomentar e limpam das energias inconvenientes para o propósito de consagração ou de propiciação do corpo.

Passei por todos os passos importantes e vesti minha *ração*²⁹⁰, que é a roupa apropriada, e fui cuidar de ajudar os irmãos e irmãs que estavam trabalhando na casa. Depois de um tempo ajudando, brincando, cantando junto, resolvi aproximar-me do *iyàwó* recolhido para conversar com ele. Ele estava se tornando meu *mais velho* e eu, ao frequentar a casa, tornava-me sua *abian*²⁹¹. Pedi para conversar com ele um pouco e ele me disse que poderia conversar sim, com prazer e que achava inclusive aquele um bom momento para se aproximar de mim por estar de *kélé*²⁹², de modo que eu estaria ali conversando não somente com ele, mas também diretamente com seu *òrìṣà*, *Òṣàlá*. Disse isso com a cabeça baixa e me sorriu gentilmente.

Uma pessoa de *kélé* no pescoço não é uma pessoa por ela mesma, ela é a representante encarnada do *òrìṣà* cujo *kélé* está sendo carregado.

Para os fins que almejo neste estudo, espero que a complexidade da dimensão vivida e significada no contexto do santo tenha sido aqui minimamente elucidada. Procurei descrever as passagens que ilustram como os *òrìṣà* se misturam às coisas, aos corpos e como a vida ordinária numa casa de santo é rica simbolicamente, desde o gestual que lhe é peculiar, a forma de sua etiqueta, às roupas, adornos e a própria estrutura material de um barracão. Essa foi minha entrada pessoal e o início da minha própria vida de santo. Sigamos agora para os demais filhos de *Lòdògùn Ede* e as suas respectivas aproximações e histórias com esse *òrìṣà*.

²⁹⁰ *Ração* é um nome dado à roupa de uso cotidiano na casa de santo. Talvez o nome derive do tecido de algodão simples que costumava ser usado na sua confecção e na confecção de sacas de rações. É uma roupa usada para todos os afazeres cotidianos de um *candomblé*, ou seja, fazer comida, catar folhas, macerar, limpar a casa, lavar louças, cuidar dos bichos, pocilgas etc. Os filhos da casa se distribuem entre todas as funções de manutenção da casa uma vez que em geral a casa não pode contar com contratação desses serviços. Alguns lavam os banheiros, outras fazem a comida, passam as roupas, lavam, enfim, como em qualquer espaço amplo e comunitário, há sempre uma série de tarefas a serem feitas e nos terreiros elas são distribuídas e a sua realização é dever de todos que são regidos pelos *mais velhos*. Isso não significa que os *mais velhos* trabalhem menos, eles geralmente estão ocupados com tarefas que exigem mais conhecimento sagrado e autoridade.

²⁹¹ *Abian* é um estágio pré-iniciação em que a pessoa passa a participar da casa e a conhecer a vida de santo. Algumas vezes a pessoa fica nesse estágio por anos e às vezes nunca chega a fazer santo.

²⁹² Em José Beniste, 2011: 450, localizei a palavra yorubana *kélé* que segundo o autor designa um colar de contas vermelhas e brancas usadas pelos devotos a *Ṣàngó* e a *Oya*. No *candomblé*, designa as contas usadas somente durante a obrigação mas de todos os *òrìṣà* obedecendo suas cores também.

*Há um menino, há um moleque,
Morando sempre no meu coração
Toda vez que o adulto fraqueja
Ele vem para me dar a mão*

(Bola de meia, bola de gude. M. Nascimento)

Ọḍẹ Nire, Joana D'Arc do Nascimento, iniciada em 06 de junho de 1960 por Ọḍẹ Koyasi. Atualmente, filha de santo de mãe Helena de Becem, também do bairro de Mesquita, do Rio de Janeiro.

Joana D'Arc do Nascimento é uma senhora muito pequena, com 73 anos de idade e 50 anos de santo à época da entrevista. Foi feita para *Lòḍgùn Ẹḍẹ* por um senhor também de *Lòḍgùn Ẹḍẹ*, em 06 de junho de 1960. Seu pai de santo chamava-se Juraci Bahia Reis, Ọḍẹ Koyasi, que, embora tivesse sido iniciado para *Ọṣọ̀ṣì* por um senhor baiano chamado Enoque da Borboleta, mais tarde "corrigiu o santo"²⁹³ com o famoso *bàbàlòrìṣà* Joãozinho da Goméia, fazendo então *Lòḍgùn Ẹḍẹ*.

Joana D'Arc, Ọḍẹ Nire, recebeu-me em sua própria casa, no bairro Mesquita, na zona norte do Rio de Janeiro. Sentamo-nos e percebi que do sofá suas pernas não alcançavam o chão. Sorridente e gentil, ofereceu-me logo um café, uma água e, quando começamos a conversar, ela já trouxe alguns livros sobre os *òrìṣà* para me mostrar.

Joãozinho da Goméia, seu avô de santo, foi um baiano, filho de *Ìyánsàn*, muito famoso, porém, controvertido. Assumia abertamente sua homossexualidade, fato registrado por Ruth Landes já em meados da década de 1930²⁹⁴. Alisava os cabelos crespos, o que é tido muitas vezes e ainda hoje como um problema para quem teve a cabeça raspada para o santo.

O alisamento não é bem visto em função da química ou do ferro quente que não podem ser colocados irrestritamente sobre uma cabeça *adoxada*, ou seja, numa cabeça que passou por toda a preparação: lavagem com as ervas do santo, raspagem, abertura da

²⁹³ Ele havia sido iniciado para um *òrìṣà* e passou ao seu "verdadeiro santo". É relativamente comum que nas trocas de casas de santo os filhos troquem também de santo uma vez que a mãe ou o pai de santo não reconhece como filha ou filho do santo para o qual foi iniciado. É certamente também uma forma de se contrapor à família de santo anterior e alegar maior conhecimento, maior clareza na apreciação do jogo de búzios que é o oráculo por meio do qual a filiação às divindades se manifesta.

²⁹⁴ Ver: Landes, 2002 (1947).

cura e os devidos dias de *adóşù*²⁹⁵, durante uma iniciação na qual é reforçado o elo da cabeça da pessoa com o *òrìşà*.

Joãozinho da Goméia é tido pela memória do povo de santo como o primeiro homem a ter seu *òrìşà* vestido no Gantois. Deixou-se fotografar vestido com as apuradas do santo já em 1956, o que, nos dias de hoje ainda, é proibido em algumas casas de santo que se consideram mais ortodoxas.

O fenômeno do controle e das prescrições sobre os usos do e no corpo é significativo para além da cabeça. A relação com o *òrìşà* implica, em particular para os *adóşù* – ou seja, para aqueles que foram iniciados para receber o *òrìşà* em seus corpos –, toda uma administração do quê e quando se pode, inclusive esteticamente, manipular os corpos. Por exemplo, é comum encontrar restrições a tatuagens nos corpos dos *adóşù* – uma vez que se supõe que os *òrìşà* não levariam tatuagens estilizadas na pele, a não ser suas próprias marcas étnicas – bem como é comumente um interdito a filhas e filhos de *òrìşà* do sexo masculino estarem com as unhas feitas de modo a chamar a atenção. *Òrìşà* masculinos devem idealmente se portar de forma masculina, o corpo que irá recebê-lo deve estar esteticamente preparado para essa apresentação pública do sagrado.

Mas, retomando a história de Ode Nire, quando seu avô de santo, senhor Enoque da Borboleta faleceu, seu pai de santo, Ode Koyasi procurou Joãozinho da Goméia que fez uma nova iniciação para o seu *òrìşà* correto, *Lòògùn Èdè*.

Em 1975, junto com quase todos os seus irmãos de santo, Ode Nire abandonava seu pai e a casa onde foi iniciada. Ode Koyasi, Juraci Bahia Reis, tinha recentemente voltado da Europa onde havia se submetido a uma cirurgia de mudança de sexo. Essa mudança causou grandes resistências entre os seus filhos de santo a quem solicitava que o chamassem a partir de então por "mãe" e não mais por "pai" como estavam habituados. Ode Nire, uma de suas filhas mais antigas, saiu de sua casa e, mais tarde, foi procurar junto a mãe Helena de Becém sua nova família de santo.

Mariana: - Ode Koyasi foi quem deu a primeira obrigação da senhora?

Ode Nire: - A primeira, a segunda, a terceira, a quarta²⁹⁶...

Mariana: - Todo mundo o abandonou?

²⁹⁵ *Àdó* significa triângulo em yorubá (Ver: Beniste, 2011: 42), o *adóşù* é preparado de ervas e outros elementos pilados que forma um cone com o *àşè* do *òrìşà* e é colocado no alto da cabeça do iniciado reforçando o elo entre eles.

²⁹⁶ A estabilidade das relações de parentesco no santo é muito valorizada nesse meio social.

Ọḍẹ Nire: - Todo mundo abandonou a roça porque eu saí, saiu todo mundo. Eu era uma das filhas de santo mais velhas dele²⁹⁷.

Mariana: - E quando foi isso?

Ọḍẹ Nire: - Ah, já faz tempo, foi em 1975, eu já estava com 14 ou 15 anos de santo. Eu fiz santo em 1960, eu estava com uns 15 anos.

Mariana: - Quando ele fez a senhora, ele já tinha *consertado* o santo dele?

Ọḍẹ Nire: - Já, ele já estava com pai João.

Ọḍẹ Koyasi, antes da mudança de sexo, chamava-se (como já foi dito) Juraci Reis, e passou a se chamar Cris Lorens. Não soube como encontrá-lo, mas as últimas notícias sobre ele indicavam que ele teria se mudado para o Paraguai, Assumpção, ou teria ido para Foz do Iguaçu – não foi possível precisar para onde.

Mariana: - E mãe Helena é de Jeje?

Ọḍẹ Nire: - Ela é de Jeje Koesifá.

Mariana: - E a senhora é a filha mais antiga de *Lòḍgùn Eḍẹ* dela?

Ọḍẹ Nire: - Sou a única de *Lòḍgùn Eḍẹ*.

Mariana: - E de Ọḍẹ Koyasi?

Ọḍẹ Nire: - Também, era só eu. Ele e eu.

Ọḍẹ Nire, com o livro de Nei Lopes²⁹⁸ em mãos, põe-se a ler em voz alta a seguinte passagem:

Logunedé é, certamente depois de Exu, o menos bem compreendido dentre os orixás africanos no Brasil. Tido como andrógino, patrono dos homossexuais – *ao que Ọḍẹ Nire interrompe e comenta: "- Isso aqui está errado!"* – defensor de um "segredo" e de difícil feitura, é, antes de tudo um orixá muito pouco conhecido. (Lopes, 2000:27)

E retoma a palavra.

Ọḍẹ Nire: - Porque *Lòḍgùn Eḍẹ*, quando eu fiz santo, era muito difícil de se encontrar um filho de santo desse *òrìṣà*. Era muito difícil. Era difícilíssimo. *Lòḍgùn Eḍẹ* e *Ọṣùmàrè* eram os santos mais difíceis que tinham para serem confirmados, para serem feitos, porque são santos *metá-metá*, são santos duplos. *Metá-metá* significa santos duplos.

Lòḍgùn Eḍẹ age como *Ọṣun* e age como *Ọṣóṣì*. Seis meses, ele caça e seis meses, ele pesca. Seis meses, ele caça com *Ọṣun*, no rio, nos lagos, nas fontes, nos poços, aonde tem água doce. E, seis meses também, ele pesca com *Ọṣóṣì*. Ele fica com *Ọṣóṣì*, pescando. [Ọḍẹ Nire falou pausadamente deixando claro que não se equivocava ao colocar a caça com *Ọṣun* e a pesca com *Ọṣóṣì*²⁹⁹]. Por haver esse problema, as pessoas que não estudaram o *candomblé*, que não estudaram os livros – eu tenho um monte de

²⁹⁷ Como espero já ter ficado demonstrado em capítulos precedentes, a hierarquia e o prestígio dos *mais velhos* são fatores relevantes na orientação das relações dentro do *candomblé*. Ela como uma das filhas mais velhas servia de exemplo a ser seguido pelos demais irmãos numa decisão polêmica que dividia essa família de santo.

²⁹⁸ Lopes, 2002. Referência completa na bibliografia.

²⁹⁹ Talvez por referir-se às duas qualidades em questão, tem-se que o *Ọṣóṣì* específico que é pai de *Lòḍgùn Eḍẹ* é um *Ọṣóṣì* das águas, um pescador. A qualidade de *Ọṣun* que é mãe de *Lòḍgùn Eḍẹ* é uma *Ọṣun* brava, guerreira, que, como *Ọgún*, caça.

livros do Pierre Verger, um monte de apostilas de muita gente antiga! –, então, esses que não entendem, que não se ligaram na história de *Lòògùn Èdẹ*... Teve uma dona que fez um livro e colocou a minha foto vestida de *Lòògùn Èdẹ* bem na capa do livro e embaixo colocou: "*Lòògùn Èdẹ*, seis meses homem, é o patrono dos homossexuais".

Ah, eu a processei! Ela não conversou comigo, ela não sabia de nada quando chegou uma pessoa aqui com o livro na mão para me mostrar. Aí, eu fui na mesma hora e abri um processo legal contra ela.

Mariana: - E a senhora tem esse livro ainda?

Ọdẹ Nire: - Não. Eu destruí tudo. Eu rasguei todos lá na delegacia e na frente dos advogados. Eu rasguei tudo.

Ọdẹ Nire [com o livro de Nei Lopes]: - Aqui, olha, ele é *o mal entendido*³⁰⁰. Tem muitas coisas daqui, deste livro, que você pode tirar. Mas não bote esse negócio dos homossexuais porque não tem nada a ver!

Mariana: - Mas por que a senhora acha que é tão comum essa confusão sobre a homossexualidade e o nosso Pai?

Ọdẹ Nire: - É por causa dessa história dele ser, dele ser... Trazer dois *òrìṣà*, *Ọṣun* e *Ọṣòṣì*. Aí, eles confundem a história e começam a dizer besteira. Eu não sei se nesse tempo já existia essa história de homossexualidade. Já devia existir porque essa história de homossexualidade vem desde a época de Cristo. E eles querem botar esse negócio também no santo. Não pode!

Mariana: - E não existe nenhum *òrìṣà* relacionado à homossexualidade?

Ọdẹ Nire: - Não, não existe. Eles dizem que é *Lòògùn Èdẹ* e Becém. Becém que em *Ketu* é *Ọṣùmàrè*. E Angorô que em *ketu* é *Lòògùn Èdẹ*. Becém usa as cobras fêmeas e ele também é homem, ele é macho e ele também é fêmea. Ele é as duas coisas. Também falam que o pessoal do *Ọṣùmàrè* é homossexual, mas não tem nada a ver! Eu acho que o *òrìṣà* em si não tem nada a ver com essa história. Isso é coisa deles.

Rita Segato, na reelaboração da introdução para sua tese em 2005, avalia que:

Houve, também, junto com a carnavalização dos "orixás", uma moralização dos mesmos. São, em geral, tentativas tão bem-intencionadas quanto equivocadas que, destinadas a levantar a moral afro-brasileira, propõe frequentemente uma domesticação da mitologia, aparando suas arestas e transformando-a, por exemplo, em adaptações para a T.V. de símiles de contos de fadas com personagens negros. (Segato, 2005: 17)

Note-se que em sua própria fala, Ọdẹ Nire reconhece interpretações diferentes das suas sobre a orientação sexual humana e as características dos *òrìṣà*, em particular sobre seu próprio pai, *Lòògùn Èdẹ*. Adiante, em sua narrativa, o problema do sexo do *òrìṣà* e sua relação com o sexo humano é potencializado, mas opto por manter a estrutura de sua narrativa para elucidar uma série de *nuances* igualmente significativas para a compreensão de sua experiência.

Ao tentar definir a meu pedido seu *òrìṣà*, Ọdẹ Nire conta uma história na qual ele tem passagens que lhe imbuem de características dos diferentes *òrìṣà*.

³⁰⁰ Referindo-se ao primeiro capítulo do livro de Nei Lopes cujo título é "Logunedé, o mal entendido".

Mariana: - Me conta um pouco mais sobre *Lòògùn Èdẹ*? Quem é esse *òrìṣà*? A senhora poderia me falar um pouco dele?

Odẹ Nire: - Esse *òrìṣà* é um menino. Ele não é adulto, ele é uma criança e ele foi encontrado por *Ọ̀sun* e *Ọ̀ṣọ̀ṣì*. *Ọ̀sun* e *Ọ̀ṣọ̀ṣì* estavam pescando e - bom, essa é uma das histórias, eu conheço várias lendas, mas agora, no momento, eu não estou tão lembrada.

Então, *Ọ̀ṣọ̀ṣì*, brincando, viu uma criança na beira do rio e disse:

"- Olha, *Ọ̀sun*, que coisa mais linda!", e *Ọ̀sun* disse:

"- E é um menino! Vamos batizá-lo de *Lòògùn Èdẹ*. Ele vai passar a ser meu filho e seu filho."

Por isso que o pessoal fala que ele é filho de *Ọ̀sun* com *Ọ̀ṣọ̀ṣì*, mas, na verdade, ele é mais filho de *Ìyánsàn* com *Ọ̀ṣọ̀ṣì* porque quem o encontrou foi *Ọ̀ṣọ̀ṣì*, mas *Ọ̀sun* não queria aparecer com uma criança por causa de *Ọ̀gún*, porque ela era namorada d' *Ọ̀gún*³⁰¹. Aí, *Ọ̀sun* deixou ele, abandonou ele e *Ìyánsàn* passou e encontrou e o levou para a casa de *Ọ̀gún*. E foi aí que eles dois ficaram como pai e mãe de *Lòògùn Èdẹ*, mas, na verdade, ele é filho de *Ọ̀sun Pondá* com *Ọ̀ṣọ̀ṣì Erinlẹ*.

Mariana: - Quem gerou, então, foi *Ọ̀sun*? E ela não quis assumir essa gravidez?

Odẹ Nire: - Não. Ela não gerou. Ele não é filho de ninguém, ele foi encontrado numas folhas. Aí, *Ọ̀sun* levou ele para a beira do rio, para a beira da praia, e para se esconder de *Ọ̀gún* porque *Ọ̀gún* disse que se ela aparecesse com algum filho que não fosse dele... Quer dizer, ele tinha que fazer o filho e tinha que nascer de *Ọ̀gún*.

Ọ̀sun, com medo de *Ọ̀gún*, pegou e botou ele na beira da praia. Foi quando *Ìyánsàn* passou e recolheu ele:

"- Meu filho, você é tão bonito, eu vou ficar com você", mas ele começou a chorar muito.

Foi quando *Ọ̀mọlu* veio – é uma história muito complicada – e pegou ele e levou ele para onde ele estava também pescando, tratando das coisas dele, pegando remédios, medicamentos. Aí, deixou ele numa folhagem de coqueiro, de dendezeiro. Depois, vieram umas abelhas e picaram ele e ele começou a gritar. *Ọ̀mọlu* ouviu os gritos dele.

Ele é filho de todos os *òrìṣà*! Todos os *òrìṣà* têm uma afinidade muito grande com *Lòògùn Èdẹ*. Todo mundo cuidou dele um pouco.

Mariana: - Mas, ninguém sabe de onde ele veio?

Odẹ Nire: - Ele veio de uma folhagem, ele nasceu de uma folha. De um pé de alface! Assim é uma das lendas que o Miguel Tangerina me contou. Eu era novinha no santo quando ele me contou essa lenda. Aí, *Ìyánsàn* foi e queria namorar com *Ọ̀ṣọ̀ṣì*, pegou *Lòògùn Èdẹ*, colocou ele dentro d'água e mostrou um castelo muito grande, muito bonito e disse assim:

"- Você vai, pega essa canoa e vai lá naquele castelo que é sua mãe verdadeira que é *Ọ̀sun*."

Ele foi nesse barco para a praia e quando chegou na beira da praia, *Ọ̀sun* reconheceu ele:

"- Mas, menino, você veio atrás de mim?"

Aí, ele respondeu:

³⁰¹ Como sugeri em nota acima, essa qualidade de *Ọ̀sun* aparece frequentemente relacionada ao *òrìṣà* *Ọ̀gún*.

"- A minha mãe *Ìyánsàn* mandou eu vir atrás da senhora porque a senhora é que é minha mãe!"

Aí, ela pegou ele de novo, botou ele no colo, deu um sopro nele, e o afundou. Quando ele emergiu, já subiu garotinho trazendo a concha, que era uma coroa de conchas e ouro, e foi mostrar para *Ìyánsàn*. Mas, quando ele foi mostrar para *Ìyánsàn*, ela já não estava mais lá. Aí, ele encontrou com *Yemojá* e ela perguntou o que ele estava fazendo ali. Ele explicou, mas *Ìyánsàn* que enganou ele porque ela disse que era de *Ọ̀ṣun*, mas o castelo era de *Yemojá*. É uma história comprida e cheia de coisas.

Mariana: - Mas, se a senhora quiser contar, pode contar.

Ọ̀ḍẹ Nire: - Não, mas é uma história muito comprida e quanto mais as pessoas falam, mais vai aparecendo assunto. E ele ficou assim, sendo *Lódògùn Èḍẹ* filho de *Ọ̀ṣun* com *Ọ̀ṣóòsì*, mas que todos os *òrìṣà*, todos eles amam *Lódògùn Èḍẹ* e todos falam que *Lódògùn Èḍẹ* é filho deles. *Ìyánsàn* fala que é, *Nanan* fala que é, *Yemojá* fala que é, todas as santas, as *ayaba*³⁰², todas as santas mulheres falam que *Lódògùn Èḍẹ* é filho delas.

A filiação de *Lódògùn Èḍẹ* que é utilizada como recurso discursivo para falar de sua complexidade identitária não é, ela mesma, estável em uma mesma história. No início da resposta sobre a definição deste *òrìṣà*, Ọ̀ḍẹ Nire diz que "na verdade, ele é filho de *Ọ̀ṣun Pondá* com *Ọ̀ṣóòsì Erinlẹ*", logo depois de afirmar que *Ìyánsàn* é sua "verdadeira mãe". Insinua que *Ọ̀ṣun* não poderia aparecer com um filho de *Ọ̀ṣóòsì* estando envolvida com *Ọ̀gún*, o que lança dúvida sobre a origem dele que, por fim, viria de uma planta. Todas as "santas mulheres" requerem, contudo, sua maternidade sobre ele.

Anualmente celebra-se uma festa para elas, para as "santas mulheres" na qual, salvo exceções particulares, somente as santas mulheres serão "vestidas". A festa é um ritual de celebração delas e, nessa festa, *Lódògùn Èḍẹ* é "vestido". "Vestir um santo" numa festa conota que o santo que se fez presente mediante o transe de sua filha, ou filho, é "convidado" no contexto daquela cerimônia a "contar sua história" por meio de sua dança – é o evento do "adahum". Os atabaques são tocados nos ritmos específicos de cada *òrìṣà* e, nesse momento, ele dançará encenando aspectos lembrados de sua história. Nem todo *òrìṣà* é vestido em todas as festas e, embora essa escolha passe por um crivo local que depende das regras de cada casa e de cada mãe ou pai de santo, há um critério mais geral para todas elas, como no caso da festa das *ayaba* e, em geral, esse critério também diz respeito às características dos *òrìṣà* que serão vestidos e a compatibilidade ou incompatibilidade com a cerimônia. Aqui, então, chamo a atenção para a sutil ambivalência da masculinidade atestada discursivamente e a participação necessária na festa das santas mulheres.

³⁰² *Ayaba* em yorubá significa "rainha ou esposa do rei", de acordo com Beniste (2011: 143). No contexto do candomblé, geralmente refere-se às santas mulheres, como neste caso.

Mariana: - E os *òbòró*³⁰³?

Ọḍẹ Nire: - Os *òbòró* falam. *Şángó* fala que é avô, que é pai, que é não sei o quê. Até *Éşù* tem veneração e respeita muito *Lóògùn Eḍẹ*. Eles todos respeitam muito. Mas respeitam muito *Lóògùn Eḍẹ*!

É tanto que, quando *Lóògùn Eḍẹ* chega no barracão, principalmente quando é o santo de uma pessoa antiga, é uma coisa! Os santos todos vêm abraçar. Pegam ele no colo. Ih, o meu então, pegam muito no colo porque eu já sou pequenininha, com Logun parece que eu fico desse tamaninho!

Ọḍẹ Nire mostra como a sua constituição física é coerente com seu santo menino e a impressão que o *òrìşà* em transe deve primar por apresentar. O *candomblé* é um culto estético e a aparência do *òrìşà* é muito importante porque ela também faz parte da declaração pública de quem ele ou ela é. Isso diz respeito tanto à autenticidade do elo de filiação, ou seja, trazer no corpo físico as características do *òrìşà* quanto à adequação daquela manifestação por meio do transe para o público que vai prestigiar a festa.

Ọḍẹ Nire: - Mas quando eu fiz santo, era muito difícil ver *Lóògùn Eḍẹ*. *Lóògùn Eḍẹ* e *Becém* eram muito difíceis de se ver.

Nós carregamos dois *kélé*³⁰⁴, nós carregamos o *dilogun*³⁰⁵ de *Lóògùn Eḍẹ* com 16 fios – pelo menos na minha casa era assim porque foi assim que eu fui feita³⁰⁶ –, carregamos o *dilogun* de *Ọşun* com 16 fios, o *dilogun* de *Ọşóşì* com 16 fios, o *dilogun* de *Ọgún* com 16 fios, o pescoço parece que não vai caber. E dois *kélé*, um azul e um amarelo. Tudo dele. As roupas dele são azuis, amarelas, rosa não, porque ele não gosta muito. É muito difícil uma peça dele rosa. Não gosta de vermelho, não gosta de preto.

Mariana: - E as aparementas?

Ọḍẹ Nire: - As aparementas também são muitas. Eles usam o *Ọḍẹ matá*³⁰⁷. Eles usam o espelho. Carregam nas mãos as ferramentas de barracão, usam uma espingarda nas costas, usam dois pares de chifres. Mas eu não coloco tudo isso no meu porque é muita coisa. É muito pesado. Ele bota tudo da *Ọşun*, a única coisa que ele não usa de maneira nenhuma é a coroa de *Ọşun*. Não pode colocar!

Mariana: - Mas o que ele usa na cabeça?

Ọḍẹ Nire: - Ele usa um chapéu, ou de palha ou de couro ou de pluma. O meu não usa de pluma porque eu não gosto. Eu acho ridículo. O meu, pelo menos, usa mais um chapeuzinho.

³⁰³ *Òrìşà* do sexo masculino. Em Beniste, do verbete constante tem-se que é adjetivo que designa "liso, sem adorno, sem detalhe." (Ver: Beniste, 2011: 605) No contexto do *candomblé*, usa-se normalmente para designar o sexo masculino das divindades.

³⁰⁴ *Quelê*, como disse, é um colar feito com as contas das cores do *òrìşà* e usado como marca da presença do *òrìşà* no corpo da inicianda.

³⁰⁵ Um conjunto de fios de contas amarrados juntos. Talvez venha do yorubano *dilókùn* na acepção de "amarrar". (Ver: *Dilókùn* em Beniste, 2012: 198)

³⁰⁶ Essa ressalva feita por ela é, de meu ponto de vista, por conotar respeito e desconhecimento com relação aos fundamentos sagrados de outras casas. Como já afirmei diversas vezes, trata-se de uma religião que se reconhece e porta alguns denominadores comuns, contudo, que mantém uma variação constante em sua liturgia e apresentação particular.

³⁰⁷ Um modelo de arco e flecha específico, cuja flecha corre pelo arco, para ser atirada de alturas variadas e não somente do centro.

Mariana: - Então, ele não usa *adé*³⁰⁸?

Qdẹ Nire: - Não usa! Ele respeita tanto a mãe dele que ele não ousa usar *adé*.

Nessas variações, o *òrìṣà* em transe tem um caráter pessoal, idiossincrático de sua filha. É ela quem, em última instância, opta pela aparamentação de seu *Lóògùn Èdẹ* de modo que ele, sendo homem, não usa rosa – cor que alguns outros entrevistados usam para vestir esse *òrìṣà* –, não usa *adé*, símbolo de *òrìṣà* feminino. Usa um chapéu, sem plumas, uma vez que para ela as plumas são "ridículas". Talvez as plumas conotem também uma feminilidade que é insistentemente recusada a esse santo, embora constantemente a ele relacionada.

Neste momento da entrevista, chega em casa Patrícia de *Ọṣọ̀òsì*, uma moça jovem de uns trinta e poucos anos, alta e magra, que cuida de Qdẹ Nire. Cumprimentamo-nos e tentamos retomar a conversa sobre o *òrìṣà*.

Qdẹ Nire: - E é um santo muito respeitado, muito querido por todo mundo. Mas, agora, está empestiado! Todos os homossexuais acham que são de *Lóògùn Èdẹ*. Eu fico revoltada. Todos os que chegam na minha casa e dizem que são de *Lóògùn Èdẹ* eu mando embora. Eu digo: "- Ah, não vai para a minha casa não." Quando eu ainda estava raspando *ìyàwó*³⁰⁹, que eles diziam que eram de *Lóògùn Èdẹ*, eu dizia que, então, podia ir embora que eu não iria abrir jogo não.

Mariana: - Mas, por que, *Ìyá*³¹⁰?

Qdẹ Nire: - Porque eu acho que não tem nada a ver esse negócio deles serem *metá-metá*, deles serem homossexuais, não tem nada a ver com o *òrìṣà*. Isso é coisa das pessoas que botam idéia na cabeça como se fosse coisa dos *òrìṣà*, de *Lóògùn Èdẹ*, de Becem e não tem nada a ver!

É importante verificar que um caráter distintivo de *Lóògùn Èdẹ* e Becem para ela seria ambos serem *òrìṣà metá-metá*, mas neste momento, essa característica não é de seu *òrìṣà*, mas uma característica dos seres humanos homossexuais. O significante que antes conotava a dupla valência do *òrìṣà*, neste momento conota orientação sexual entre os humanos.

Perguntei algo sobre Miguel Tangerina, percebendo a irritação dela com o tema da orientação sexual e mudamos ligeiramente de assunto. Segui procurando retomar sua história de vida.

Qdẹ Nire: - Eu chego num candomblé, seja ele qual for, todo mundo me conhece, porque na época que eu fiz santo eu era uma garota muito levada, eu era uma capeta em figura de gente. Eu brigava muito, eu batia, eu fazia desordem na casa dos outros. Quando eu chegava as pessoas gritavam:

³⁰⁸ Coroa.

³⁰⁹ Quer dizer: quando ela ainda exercia o sacerdócio e iniciava novas pessoas para o *òrìṣà*.

³¹⁰ *Ìyá* significa mãe.

"- Ih, abre a porta pro *Éşù* de *Lóògùn Èdẹ* que ele já está chegando!"

Eu ri.

Ọdẹ Nire: - Era! É porque eu era muito levada, eu brigava muito. Eu era uma capeta, eu não era gente! Eu brigava muito, mas era de brincadeira. Mas as pessoas não entendiam e virava briga.

Por exemplo, vamos fazer uma coisa aqui, vamos dizer que aqui é uma casa de candomblé e eu chegava e você estava sentada aí, e eu te olhava e dizia:

"- Quem é essa menina? Cruz credo, da onde veio isso?"

E, daí, já começava o desentendimento, que o pai de santo já me chamava. Isso era em qualquer lugar que eu fosse.

Mariana: - Mas a senhora acha que isso era uma forma de cobrança do santo³¹¹?

Ọdẹ Nire: - Não! Isso é coisa do meu santo mesmo. Porque *Lóògùn Èdẹ* é o capeta! Ele não era gente não! Ele era perturbado. Eu levei nome até de doida. Quiseram me internar e tudo...

Ọdẹ Nire dá sentido à sua conduta apoiando-se em *Lóògùn Èdẹ*, o fato de ele ser perturbado é a razão para que ela, sua filha, seja igualmente terrível em vida. A conduta do *òrìşà* encontra paralelos nas condutas dos seus filhos.

O tema do desequilíbrio mental de filhos de *Lóògùn Èdẹ* apareceu em muitos contextos. Algumas vezes justificando uma parte de liturgia dedicada a esse santo que refere-se ao uso de uma pedra extraída da cabeça de curvina, peixe que em alguns contextos é considerado fundamental para a preparação de um assentamento e *orí* de *Lóògùn Èdẹ*. Esse aspecto também subentende uma relação de identidade entre *Lóògùn Èdẹ* e *Ọşòşì*, tido como um caçador por vezes "mentalmente perturbado", algo que se expressa em algumas de suas danças em que ele cambaleia de um lado para o outro e sacode a cabeça. Pode-se observar que liturgia e ritual também expressam características relacionadas aos santos.

Não menos significativa é a ideia de que filhas e filhos de *Lóògùn Èdẹ* são "desajuizados". Durante meu próprio processo de iniciação, ouvia frequentemente meu pai de santo recomendar-me "juízo" ao se despedir complementando com algum comentário que em suma dizia: "- Você sabe, minha filha, que filhos de *Lóògùn Èdẹ* não têm muito juízo...". Assim, um dos *orò* implicaria o uso do *juízo* da curvina, como que um objeto específico para corrigir uma tendência psicológica desses filhos. A materialidade que sai de dentro da cabeça do peixe desempenha aí o complemento

³¹¹ Cobrança de santo seria uma forma de manifestação de que o *òrìşà* deseja algo de sua filha e apresenta esses sinais em sua vida cotidiana.

litúrgico à cabeça individual dos filhos desse *òrìṣà* que seriam destituídos da imaterial, embora empírica, falta de juízo.

Os itens materiais utilizados nos *orò* são significativos, mas são frequentemente secretos e assuntos indelicados numa interlocução sobre o santo. É incomum uma descrição irrestrita sobre os itens que são usados para a preparação de um *òrìṣà* ainda que, vez por outra, surjam partes desses componentes elementares, digamos, pedras, porcelanas, ferramentas, as plantas específicas, os axés (na acepção de sangues, líquidos, poções imantadas) são assuntos desviados, como o tema da curvina, por exemplo, por serem considerados receitas secretas.

Mariana: - Mas isso foi antes de fazer o santo? Depois melhorou?

Ọḍẹ Nire: - Era antes de fazer o santo. Melhorou aos poucos, mas eu continuei danada, continuei encapetada. Eu brigava com Deus e o povo, eu não tinha medo de nada, nem de ninguém. Eu dei um tiro num cara e fui parar na polícia e disse para a polícia que tinha dado um tiro num cara que tinha puxado meus cabelos.

Eu tinha os seios muito grandes e eu todo dia passava pela frente da casa dele e ele dizia assim:

"- Eu ainda vou tirar um sono nesses peitos."

Meus filhos ainda eram bebezinhos. E eu disse assim:

"- Eu sei onde você vai dormir!"

Fui em casa e peguei meu revólver, um vinte e dois que eu tenho, assim, bem pequenininho³¹² – eu ainda tenho, só que ele não está prestando mais para nada. Aí, eu passei. Quando eu passei, ele estava no meio da rua, na casa de uma menina onde eu ia, que era minha filha de santo, de *Ọṣọ̀ṣì*.

Aí, eu disse:

"- Não quer tirar um sono comigo hoje não? Hoje eu quero tirar um sono contigo!"

Quando ele veio, eu dei três tiros nele.

Mariana: - Mas ele sobreviveu?

Ọḍẹ Nire: - Tiraram as duas balas e uma... O diabo já deve ter levado ele para o inferno há muito tempo, porque deram um fim nele! Eu falei para a Marinha o que ele tinha feito e o que eu fiz e deram um fim nele. No mesmo dia ele e a família dele tinham ido embora [do bairro].

E meu marido sofria comigo! Porque eu era muito encapetada...

Mariana: - Mas o seu marido era de que santo?

Ọḍẹ Nire: - Meu marido era da Marinha e era d'*Ọmọlu*.

Mariana: - E ele sofria por quê?

Ọḍẹ Nire: - Porque eu perturbava ele!

Mariana: - Mas a senhora acha que os filhos de *Lòḡùn Eḍẹ* são assim?

³¹² Indicando com as mãos juntas o tamanho.

Ọḍẹ Nire: - Uns são calmos demais, e uns são levados demais, são perturbados, são brigões, não levam desaforo para casa. É difícil um filho de *Lóògùn Èḍẹ* levar um tapa na cara e ficar quieto. É difícil! Ele é uma criança, por ele ser uma criança ele se torna quase absoluto, ele não leva desaforo de ninguém. Se ele for chamado a atenção, até do pai de santo, ele dá má resposta. Ele sai da casa, some, desaparece e volta três, quatro, cinco anos depois. Ele é assim, entendeu? Quer dizer, é isso o que eu sei dizer do meu Pai.

Mariana: - E quanto aos problemas de saúde?

Ọḍẹ Nire: - Ah, problema de saúde, eu tenho demais! Antes de fazer santo eu tinha problemas de saúde mas não eram coisas tão graves quanto estão sendo agora. Agora, eu já fiz várias cirurgias e não morri por nenhuma delas, fui atropelada, eu bati meu carro, amassou a frente, o lado direito todo. Eu fui parar no hospital, fiquei em coma várias vezes.

Ọḍẹ Nire [dirigindo-se à Patrícia de *Ọ̀ṣọ̀ọ̀sì*]: - Quantas vezes eu fiquei em coma mesmo?

Patrícia: - Várias!

Mariana: - Mesmo? Coma, *coma*? Para mim a senhora parece muito bem, muito dinâmica...

É interessante notar que Ọḍẹ Nire marca em sua fala que, sobre sua saúde, ao invés de melhorar com a iniciação, torna-se mais frágil. Isso é significativo e ganha mais sentido ao longo de sua narrativa. Seria de se supor que uma pessoa se iniciasse e cuidasse da vida de santo para adquirir mais saúde, aspecto relacionado com a aquisição de *àṣẹ*, que como procurei demonstrar anteriormente significa força, vida, princípio dinâmico vital. Não obstante, os fenômenos de desvio do estado de bem-estar ao invés de atestarem que a relação com o *òrìṣà*, ao contrário, muitas vezes é o signo ou indício de que este laço, entre pessoa e cuidados com as coisas de santo, deve ser estreitado. Se as obrigações – refiro-me essencialmente àquelas que são mais gerais a todos os filhos iniciados – estão como se diz "em dia", há que se investigar melhor o que não vai bem, que pode ser interpretado entre várias outras maneiras como "um problema de *odù* (destino) difícil" da própria filha de santo – o que será averiguado mediante a consulta oracular –, alguma coisa que "foi dita" e "o *òrìṣà* não gostou", alguma *quizila* (interdição do *òrìṣà*) com a qual foi descuidada ou desobedeceu. A relação com a vida de santo então será idealmente reforçada pela tentativa de aquisição de mais *àṣẹ*, para, por meio desse fortalecimento superar as dificuldades da vida.

Vale indicar que, apesar de meu recorte ter sido de filhas e filhos que estiveram ao longo de anos, neste caso, décadas de envolvimento com a vida religiosa, muitas abandonam ou convertem-se a outros sistemas religiosos, mas é de se supor que um sistema religioso conte com instrumentos de fortalecimento da adesão – que, no caso, é o que analiso.

A respeito de sua saúde, Patrícia pede a palavra e explica.

Patrícia: - Eu posso falar sobre a memória dela, sobre o que ela conta?

Mariana: - Por favor, Patrícia, pode falar.

Patrícia: - Ela conta que a iniciação dela foi por causa de um tumor na cabeça...

Ọḍẹ Nire: - Um tumor! Em mim foi assim, começou assim, eu tinha meus 17 anos, 18, por aí, quando começou a me dar uma dor de cabeça muito forte, mas uma dor de cabeça muito grande. Eu morava numa casa onde tinha uma subidinha que tinha uma escada, tinha um coqueiro e tinha um poço. E ele [*Lóògùn Ẹḍẹ*] começou a me pegar desde que eu estudava no colégio de freiras. Ele me pegava e fazia desordem no colégio das freiras. Eu mijava nos penicos das meninas, eu jogava no dormitório, eu me escondia debaixo da cama das freiras para ver se elas tinham calça, se elas tinham cabelo... Tudo isso eu fazia. Eu amolava a faca de noite e assombrava todo mundo. Eu fui expulsa de 5 colégios de freiras. Fui "convidada a me retirar."³¹³

Neste momento, não é ela e nem a falta do *òrìṣà*, mas a presença dele, ele que "a pegava" e fazia "desordem no colégio das freiras". Há uma ambivalência entre a sua curiosidade sobre o que as freiras tinham debaixo das batatas e a personalidade terrível desse *òrìṣà* moleque. Vejamos como ela segue a descrição da presença desse *òrìṣà* em sua história de vida.

Ọḍẹ Nire: - Meu nascimento, veja bem, foi uma coisa incrível. A minha mãe morreu de parto de mim. Éramos eu e meu irmão, por isso que eu carreguei dois Loguns Ẹḍẹ porque ele era de *Lóògùn Ẹḍẹ* também. Ele nasceu e morreu e minha mãe ficou lá estirada, morta. Os boiadeiros que pegaram.

Mariana: - Nasceram gêmeos?

Ọḍẹ Nire: - Eu sou gêmea, gêmea e de sete meses!

Suponho que o número 7 dos sete meses seja relevante indício de *Lóògùn Ẹḍẹ* também em sua história, mas fica simplesmente insinuado neste momento. Adiante, teremos mais alguns filhos de *Lóògùn Ẹḍẹ* que o relacionarão ao número 7, mas de forma mais direta. Não necessariamente Ọḍẹ Nire teve aqui essa intenção. Infelizmente, não foi possível retomar essa entrevista para verificar a extensão dessa informação em sua história.

A respeito da gemelaridade há uma relação entre os gêmeos, os *Ibeji* e as *òrìṣà* femininas, como *Ọṣun*, *Yemojá* e *Ìyánsàn*, cujas iniciações ou assentamentos requerem cuidados desses santos duplos que são os *Ibeji*. Não é incomum portanto que *Lóògùn Ẹḍẹ*, ao ser feito como *Ọṣun* requiera também o cuidado de *Ibeji*, o assentamento para eles, na iniciação.

³¹³ Não fala isso com naturalidade, mas expressa certo ressentimento.

Tem-se também que a morte de crianças e recém-nascidos esteja relacionada a *àbikú*, um espírito que teria vindo para voltar brevemente ao *Òrún*³¹⁴. Mas, nesse tipo de circunstância, ou seja, quando um dos gêmeos sobrevive e o outro morre, há consequências dramáticas para o sobrevivente que será constantemente cobrado com relação à vida que tem e que o separa de seu outro irmão gêmeo. Sobre a gemelaridade, colhi mais informações junto ao *bàbálòrìṣà* Tom Avanza, feito para *Ìyánsàn* e que trago aqui para auxiliar a elucidação da complexidade do envolvimento com os *òrìṣà* e acrescentar a dimensão da informação sobre o cuidado com o *òrìṣà* de seu irmão gêmeo falecido.

Tom Avanza: - Eu nasci de *Ọṣun*, mas tive que fazer *Ọya Logunwere*³¹⁵ porque sou gêmeo.

Mariana: - O senhor é *Ibeji*³¹⁶ também? Pode me contar melhor essa história?

Tom: - Posso.

Mariana: - Quem nasceu primeiro entre vocês? E os dois eram meninos?

Tom: - Ele. Então, ele é o mais novo. Eu o empurrei³¹⁷ no nascimento, rodei na barriga de mamãe. Nascemos em pé.

Mariana: - Se ele nasceu primeiro, por que ele é o mais novo?

Tom Avanza: - Ele entende que eu o matei³¹⁸, que por minha causa ele não está vivo. E me persegue desesperadamente por isso. Para se vingar.

Mariana: - Então, ele não era *àbikú*³¹⁹? Desculpa, digo "*abiaṣe*"?

Tom Avanza: - Ele era *àbikú*. Eu, *abiaṣe*. Ele nasceu para morrer e eu não morri por intervenção de *àṣe*. Na verdade, somos *emerês*³²⁰.

Mariana: - Entendo... Mas, se ele é *àbikú* não faz parte do destino dele e da vontade dele morrer e ir encontrar os *emerês*?

³¹⁴ Mundo imaterial ou céu, firmamento (segundo Beniste, 2011: 625) em oposição ao mundo terrestre, *Àiyé*.

³¹⁵ Nome de uma qualidade de *Ìyánsàn* que, como *Lòògùn Èdẹ*, é caçadora. Tom Avanza atribui a ela a "verdadeira maternidade" de *Lòògùn Èdẹ*.

³¹⁶ Usei a expressão na acepção de gêmeo.

³¹⁷ A voz ativa e primeira pessoa no singular de Tom Avanza para a ideia de que durante o parto ele teria empurrado seu irmão gêmeo chama a atenção na sequência de *Ọdẹ Nire* que dissera que sua mãe "morreu do parto de mim". Ambas expressões emocionalmente carregadas de responsabilidade sobre a morte de seus entes sobre as quais nenhum dos dois poderia ter tido responsabilidade consciente.

³¹⁸ Nesta passagem temos Tom falando pelos sentimentos e compreensões de seu irmão falecido culpando-lhe pela morte que ele mesmo tacitamente reconhecera na frase anterior quando falou na voz ativa sobre o ato de empurrar.

³¹⁹ *Àbikú* é uma expressão usada para espíritos de crianças que nascem para voltar à sociedade *Emeré* em breve. Peço desculpas na sequência porque numa entrevista anterior a essa que está sendo descrita, ele e seu parente de santo explicaram-me que deveríamos usar um nome mais positivo para falar deles, para positivar a estadia deles aqui, já que essa tendência à morte eles trariam desde antes de nascer. Estava ainda vacilando no uso desse vocabulário e tinha aprendido que eram todos *àbikú* anteriormente. Um esforço descritivo mais completo dessa sociedade encontra-se em artigo de Verger (1983).

³²⁰ Segundo Tom, sociedade de espíritos que vêm à vida para morrer.

Tom Avanza: - A consciência da vida se perde no período intra-uterino. A consciência coletiva não está no espírito e sim na alma. Na consciência coletiva e não na personalidade assumida.

Mariana: - Acho que estou entendendo. Então, essa consciência que mal nasceu e morreu é a parte que se revolta?

Tom Avanza: - Sim. Sim.

Mariana: - Mas ela, quando morre, não reencontra essa alma-consciência coletiva? E não se esclarece por meio dela?

Tom Avanza: - Ele não viveu essa consciência para ela evoluir. Ele fica em observação. Para meu azar, somos univitelinos e o retorno dele está diretamente ligado ao meu, entende?

Mariana: Bom, estamos lidando com um aspecto bastante complexo dessa cosmologia...

Tom Avanza: - Enquanto em vida, eu tenho que cuidar do espírito dele aqui. Minhas obrigações são muito ímpares.

Respondi pensando entender baseada na noção que eu tinha sobre os *Ibeji* serem sempre duplos, em vida ou não. Eles são almas conectadas, não existem como unidade a não ser em par.

A responsabilidade de *Ọḍẹ Nire* de cuidar e de assentar para si o *òrìṣà Lóògùn* de seu irmão gêmeo falecido é o reconhecimento prático de que a forma como ela veio ao mundo é determinante de seu destino e impõe-lhe a materialização dessa história familiar no assentamento. No caso de *Ọḍẹ Nire*, não é o espírito do seu irmão que ela declara cuidar, mas seu *òrìṣà* protetor, *Lóògùn Eḍẹ*. Essa distinção é importante porque nesse aspecto são coisas distintas e ambas podem requerer cuidados dos sobreviventes.

Na história de Tom Avanza observei também a dupla relação entre destino e prática na consciência, ou na esfera vivida do *àiyé* e suas também duplas consequências. O destino não é estanque, mas condicionado pelas ações do plano consciente e vivido, ou seja, pelo plano moral.

Além disso, a relação entre os irmãos uterinos e a mãe são mantidas para além do momento intra-uterino e constituem esse sujeito complexo no seio do *candomblé* enquanto sistema simbólico no qual essas experiências ganham sentido.

Eu: - A mãe do senhor já era do santo quando o teve?

Tom Avanza: - É assim: quando eu nasci, minha mãe teve seis abortos provocados. Não queria e não podia ter filhos. Todos gêmeos. Daí, passou cinco anos tentando engravidar e nada. Daí, ela foi expor em Salvador, foi ao Gantois de turista e foi suspensa³²¹ por acaso. Mamãe era artista plástica *naif*.

³²¹ O *òrìṣà* a elegeu como seu cargo (posto hierárquico de prestígio no funcionamento de um terreiro), atribuindo-lhe uma função para lhe servir dentro da distribuição de papéis entre os adeptos de uma casa.

Daí, no Gantois, ela fez um jogo com mãe Menininha que disse que o sonho dela era engravidar e deu uma garrafada a ela, uma infusão de ervas numa garrafa. Três meses depois ela engravidou.

Mariana: - Então, ela tomou as ervas de mãe Menininha e engravidou. Mas, mãe Menininha não viu os abortos nos búzios?

Tom Avanza: - Sim, viu. Não sei muito sobre esse jogo, mas, enfim, disse isso a ela.

Mariana: - Quando o senhor disse que ela foi suspensa, o que aconteceu? Ela confirmou³²²? O que aconteceu na vida de santo a partir daí?

Tom Avanza: - Não, nada. Era turista! Veio embora para o Espírito Santo. Mandou dinheiro, ia visitar, mas era cliente. Sabia que tinha que fazer [o santo] e tal. Mas para ela a dádiva foi a gravidez, entende?

Mariana: - Entendo sim. Foi uma gravidez tranqüila?

Tom Avanza: - Muito. Até os oito meses sim, muito. Daí, aos oito meses ela fez força e pronto, pariu. Ela foi assar um leitão. Quando abaixou, para girar a forma, que fez força, ela estava nessa posição de abrir o forno, a gente rodou [eu e meu irmão, na barriga].

Elucidados esses aspectos sobre a gemelaridade e a relação entre o irmão vivo e aquele que já retornou, volto agora à forma como Qđ Nire vive essa passagem como gêmea sobrevivente e também com relação à sua história familiar que, como ficará nítido ao longo da entrevista que se segue, tematiza em sua vida madura signos repetitivos e imbuídos de uma história sensível. Para ela, a forma traumática de seu nascimento é determinante para todo o restante da sua vida assim como o é para Tom Avanza.

Mariana: - Seu irmão nasceu e faleceu imediatamente?

Qđ Nire: - Ele nasceu e morreu logo com a minha mãe e eu fiquei viva e uma tia minha me criou até os cinco anos e me jogou³²³ num colégio.

Patrícia: - Mais uma vez a memória! Ela falou que a mãe, que o pessoal do norte, tinha o hábito de lavar a roupa na beira do rio. Na hora que estava passando a boiada, todos correram, mas a mãe, gestante, não conseguiu atravessar a cerca, passou por baixo, aí, levou uma cabeçada...

Qđ Nire [retoma o fio]: - Quando ela passou por baixo, o boi deu uma cabeçada nela e ela teve as reações [do parto].

Patrícia: - Ela nasceu e a mãe morreu no parto com o gêmeo.

Qđ Nire: - E a vaca, que bateu a cabeça, a vaca ficou com o pé aqui assim em cima de mim [mostrou o tórax] – a minha tia que me contou – porque o bebê chorando, gritando, aí, ela [a vaca] pensava que era filho dela. Aí, o boiadeiro veio e me tirou desse bicho e me levou para a casa da minha tia. E minha tia me levou pro hospital. O hospital cuidou³²⁴ de mim e depois me levou para a minha tia. Eu não tenho parentes, eu não tenho pai, não tenho mãe, não tenho tia, não tenho irmão, não tenho irmã.

³²² Ser suspensa demanda uma obrigação de confirmação posterior, na qual se assentam os *òrìshà* para a pessoa que está sendo confirmada para assumir o cargo que lhe foi atribuído pelo *òrìshà*.

³²³ Aos cinco anos de idade, Qđ Nirê se vê "jogada" num colégio por uma tia que a tinha criado até então.

³²⁴ Também acho significativo o uso da expressão "cuidar" quando se refere a uma instituição. Percebo que quando fala das pessoas à sua volta, a tia, e mais adiante as freiras, Qđ Nirê não usa essa acepção

Os parentes que eu tenho são os filhos que eu fiz, os dois filhos porque um também morreu. O que era gêmeo com Roberto morreu: a menina³²⁵. Eu tive gêmeos também e a menina *nasceu e morreu*³²⁶. Aí, fui ficando assim em colégio. Me botavam em colégio, minha tia me botava em colégio, eu passava um ano, dois anos, aí, as freiras mandavam me entregar para a minha tia:

"- Você está convidada a se retirar, não cabe mais aqui, está botando todo mundo a perder."

O último colégio que eu estudei foi um colégio de filhos de assassinos, onde só tinha meninas que não prestavam!

Mariana: - Nossa senhora!

Ọḍẹ Nire: - Sim, senhora! Aí, eu saí da casa da minha tia, aos doze anos, eu fugi. E, de lá para cá, eu comecei com uma dor de cabeça, dor de cabeça, dor de cabeça. Aí, eu casei com catorze anos. Aí, fui morar nessa bendita casa.

Dor de cabeça é significativa, como procurei demonstrar até aqui, a cabeça é o eixo do culto do *òrìṣà* na pessoa e do culto do próprio eu. Dessa forma, a cabeça é também um lugar privilegiado para o sintoma do "problema de santo" e para a manifestação desse pertencimento.

Mariana: - Casou com aquele mesmo esposo?

Ọḍẹ Nire: - Que é meu marido e que morreu agora. Tem dois anos que ele morreu. Fiquei 50 anos com ele.

Mariana: - Que coisa linda...

Ọḍẹ Nire: - É. Um mundo!

Aí, eu puxando água – toda vida que eu ia puxar água no poço, eu não sabia que tinha que dar *paó*³²⁷, eu caía³²⁸. Uma baiana foi e me levou para a casa de senhor João da Goméia e ele disse:

"- Aqui é muito longe para ela! Leva ela para Ọḍẹ Koyasi."

Mariana: - Será que o senhor Joãozinho da Goméia tinha outro *Lòḍgùn Èḍẹ* na casa e por isso indicou Ọḍẹ Koyasi?

Ọḍẹ Nire: - Tinha! Tinha sim. Uma menina, por isso ele não pôde me fazer e depois ela continuou as obrigações com o senhor Paulo da Pavuna.

Neste momento, foi um palpite que ajudou a elucidar uma informação sutil que estava sendo indicada. Ela foi encaminhada para um filho de santo do pai de santo que olhou os búzios para ela. Sendo esse um *òrìṣà* relacionado à riqueza, ao ouro, à prosperidade,

de "cuidado". Ela a utiliza, no entanto, para falar de *Lòḍgùn Èḍẹ*, do pai de santo que a iniciou, da "sua filha" Patrícia de *Ọṣóṣi*, do marido e de si quando recupera seu filho, como veremos.

³²⁵ Aqui o tema da gemelaridade se repete e também o fenômeno de morte de um dos gêmeos que morre no parto.

³²⁶ Vale indicar aqui que Verger traduz a palavra *Àbìkú* como "nascido-morrer", de fato, em fontes diferentes tem-se que em yorubá *abi* refere-se a nascer e *Ikú* significa "morte". (Ver: Verger, 1983: 138)

³²⁷ Palmas cerimoniais ritmadas para o *òrìṣà*. *Lòḍgùn Èḍẹ* é um *òrìṣà* das águas doces, das fontes naturais. Ao mexer nelas, está bulinando com o axé sagrado de sua energia primordial. Daí a reverência do *paó* para o reconhecimento que se está pedindo licença para mexer naquilo que é sagrado para ela.

³²⁸ Como pequenos desmaios, é o que se chama de "bolar no santo".

seria de se supor que o pai de santo quisesse mantê-la, mas não foi esse o caso. Ele a indicou para um filho seu sob o pretexto explícito de que a região onde ela morava seria mais próxima à roça de Ode Koyasi. No entanto, havia também um problema de exclusividade que em outras famílias de santo já tinham aparecido enquanto característica relacionada a esse *òrìṣà*. Em São Gonçalo (Salvador, BA), durante o centenário do *Ilé Àṣẹ Opo Afonja*, havia consultado sobre os antigos filhos de *Lóògùn Ede* da casa e fui informada de que só havia sido feito um e que esse santo jamais tolerou que outro *Lóògùn Ede* fosse iniciado depois. Essa informação se repetiu em alguns universos diferentes³²⁹.

Mariana: - E cadê ela [essa filha de *Lóògùn Ede*]?

Ode Nire: - Está morta. Já morreu. Os dois Loguns mais velhos do que eu morreram. A mais velha do Rio de Janeiro sou eu. Quero dizer, tem a Vera também que tem um mês de diferença de idade de santo de mim.

Ode Nire: - Aí, começou esse problema das dores de cabeça e quando meu pai, *Ode Koyasi*, jogou para mim... Aqui, olha, eu tenho as marcas.

Mostrou-me a cabeça, por baixo dos cabelos. Pediu-me para sentir, a cabeça tem baixos relevos de alguns centímetros no crânio, bastante irregular o seu crânio, marcas bastante protuberantes.

Mariana: - *Ago*³³⁰. Sim, estou vendo.

Ode Nire: - Isto aqui foi um tumor horrível.

Mariana: - Mas foi por dentro?

Ode Nire: - Não! Foi para dentro e foi para fora. Ficou um negócio feio. Teve que raspar, cortar, fazer uma cirurgia e puxar. Quando eu fiquei boa do tumor, eu fiquei na casa do meu pai, porque meu marido viajava muito e me deixou na casa de meu pai e aí, meu pai foi tratando de mim, da minha saúde porque eu só vivia doente. Eu não podia ver água que eu *bolava*³³¹, eu caía, até para lavar o rosto eu *bolava*. Aí, meu pai foi tratando de mim, tratou da minha saúde primeiro para, depois que eu estava boa, ele cuidar do santo.

Mariana: - E foi o primeiro pai que a senhora teve e que a acolheu?

³²⁹ José Beniste, sociólogo e adepto do Opo Afonja, cita por exemplo em *As Águas de Oxalá* a seguinte passagem: "Alguns orixás possuem um limite para a feitura: *Òsányìn*, *Lógunède* e *Òṣùmàrè* são feitos apenas um em cada Candomblé. Caso existam *Èkèdi* ou *Ogan* desses orixás, eles poderão ser aceitos, pois serão apenas assentados. Algumas Casas não seguem esse princípio, no caso de *Òṣùmàrè* e o seu enredo com a cobra, por entenderem as características macho e fêmea como justificativa." (Ver: Beniste, 2006: 49)

³³⁰ "Com licença." Tocar na cabeça de uma *adoṣu* é um interdito, pode ser um ato desrespeitoso especialmente quando é uma mais nova tocando a cabeça de uma mais velha, assim, peço licença ainda que tenha sido convidada a tocá-la. Mesmo quando vou ajudar minha mãe de santo a prender o *ojá* (lenço que envolve a cabeça) ainda que sob sua solicitação, a polidez determina que se peça *ago* antes de tocá-la na cabeça.

³³¹ Desmaio provocado pelo *òrìṣà* demonstrando a necessidade de cuidados espirituais.

Qdẹ Nire: - Foi, foi. É, ele foi meu primeiro pai. [Pensativa] Foi. Agora, senhor João abriu meu *ifari*³³² porque eu fui para a casa dele e ele era muito amigo de Qdẹ Koyasi e Qdẹ Koyasi não sabia mexer com esse santo, com *Lòdògùn Èdẹ*. As partes principais dos fundamentos foi senhor João da Goméia que fez, mas na casa de Qdẹ Koyasi, eu não fiz nada na casa do senhor João, fiz tudo na casa de Qdẹ Koyasi.

Mariana: - Ele ficou como uma espécie de pai pequeno?

Qdẹ Nire: - Ficou mais ou menos como uma espécie de pai pequeno, porque foi ele que abriu meu *ifari*.

Mariana: - *Ìyá*, desculpa interromper, então, a senhora também o tinha como "pai"?

Qdẹ Nire: - Tinha, tinha. Eu chamava ele de "pai", "pai João" porque ele passou a ser meu pai pequeno. Moral da história, eu fiquei três meses recolhida. Quando completou 3 meses e 21 dias o santo saiu³³³. Depois que o santo saiu, eu fiquei mais três meses de *kélé*, ou seja, 6 meses e 21 dias eu passei de *kélé*. Quando eu tirei o *kélé*, eu fiquei um ano andando de baiana. Mas de baiana mesmo! Baiana, anágua, saia, pulseiras, os colares todos como se eu estivesse indo para um *candomblé*, tudo completo. *Ìyàwó* era muito respeitada nessa época, hoje já não é mais, não pode andar mais assim. Quando eu tirava os colares, eu só os tirava para dormir, ficava aquela bolha aqui no pescoço.

Mariana: - A senhora guardou um ano de preceito?

Qdẹ Nire: - Um ano e pouco sem fazer nada, sem beber, sem comer determinadas comidas. Resguardo mesmo, eu dormia na casa de meu pai. Só comia feijão, arroz, uma carinha, um peixe, angu. Carne de porco nem pensar! Não chegava nem perto. Eu fiquei um ano e pouco morando só na casa do meu pai. A minha casa ficava perto da casa dele. Era num morrinho e ele me chamava pela bandeira de Tempo³³⁴. Eu ia em casa ver meus filhos, mas voltava para a roça e dormia na roça. Nessa época eu deveria ter uns 23 anos de idade. Quando foi natal, ano novo, eu chorava pra caramba, eu me recolhia, ficava dentro do *roncô*³³⁵ e eu queria ver a festa, participar. Eu fui a *ìyàwó* da casa de meu pai de santo mais bem-feita que ele teve, não fui a *humbona*³³⁶ porque já tinha filho de santo, mas fui a *humbona* de *Lòdògùn Èdẹ* e não teve mais ninguém de *Lòdògùn Èdẹ* lá!

Quando chegava um, meu pai dizia assim:

"- Olha, é de *Lòdògùn Èdẹ* e vai fazer santo!"

E eu dizia:

"- Aqui ela não vai ficar não, pai, o senhor tenha paciência, mas ela não vai ficar aqui não. Não vai não! *Lòdògùn Èdẹ* aqui só eu e o senhor, mais ninguém!"

"- Eu vou raspar essa menina e ela é de *Lòdògùn Èdẹ* e é o mesmo que o seu!", ele falava para me sacanear.

E eu dizia:

"- Mas não é mesmo! Ela não tem nada de *Lòdògùn Èdẹ*, ela é de *Èsù*, é do capeta, mas não é de *Lòdògùn Èdẹ*! Mas não é mesmo!"

Mariana [rindo]: - E a senhora despachava todos?

³³² Abrir uma passagem no alto da cabeça para a entrada em contato com o *òrìshà*. Ponto culminante da iniciação é a abertura do *ifari*. Essa expressão não é sempre usada em casas de nação *ketu*.

³³³ Refere-se à saída pública, a festa na qual o santo recém-feito se apresenta para a comunidade em uma grande festa.

³³⁴ Tempo é um *Nkisi*, em *ketu* é geralmente tido pelo *òrìshà* Iroko, uma grande árvore, uma espécie de figueira.

³³⁵ Quarto de axé, camarinha, quarto onde a *ìyàwó* fica recolhida.

³³⁶ Nome que se refere à primeira pessoa iniciada por um pai de santo.

Ọḍẹ Nire: - Ah, despachava, despachava mesmo!

Mariana: - E a senhora acha que isso tem que ver com o *òrìṣà*?

Ọḍẹ Nire: - Eu acho que tem. Eu acho que tem sim.

Patrícia: - São os mais ciumentos, os mais possessivos...

Ọḍẹ Nire: - Eu sou muito ciumenta!

Patrícia: - Tudo é deles, o mundo gira em torno do umbigo deles! Primeiro, eles, segundo, eles, terceiro, eles. Dão muito valor a dinheiro, a jóias.

Ọḍẹ Nire: - Olha, dinheiro, jóia e pedras preciosas, flores e bombons são os meus maiores e melhores presentes.

Mariana: - Os presentes mais românticos.

Ọḍẹ Nire: - É. Não me dá porcária não que eu recebo e jogo para lá.

Mariana: - Eu gostaria de ouvir um pouco mais sobre esse momento que a senhora falou do problema na cabeça.

Ọḍẹ Nire: - Depois que o tumor sarou, aí nasceu outro tumor aqui e outro aqui [mostrando com as mãos as regiões na cabeça], só que não foi muito grande como este daqui. Meu pai não pôde raspar minha cabeça porque estava toda ferida, cortada, minha cabeça é toda desenhada [mostrou as cicatrizes afastando as madeixas de cabelo].

Patrícia: - Há três anos ela teve um aneurisma sério. Foi sobrehumano o que aconteceu com ela, porque num procedimento um aneurisma se rompeu, teve um sangramento de 20 minutos, entrou num coma profundo, e três horas depois do coma ela voltou, um coma que era profundo e ela voltou porque eu entrei no CTI, eu botei o hospital abaixo...

Mariana: - Você também é do santo, Patrícia?

Ọḍẹ Nire: - Ela é d' *Ọṣọṣì*!

Patrícia: - Eu conversei com um médico e com a minha tia Helena - a mãe Helena de Becém -, ele falou que nunca rompeu um aneurisma na mão dele e que não seria com ela e que era no máximo dois por cento de risco. Uma hora depois, ele veio tremendo e chorando avisar que tudo deu errado e que as chances dela sobreviver eram mínimas. Os dois por cento de risco viraram praticamente dois por cento de chance de sobreviver.

Ọḍẹ Nire: - Aí, ela dizia para ele assim: "- Chama Ọḍẹ Nire, chama Ọḍẹ Nire, chama Ọḍẹ Nire!", que é a minha *digina*³³⁷.

Patrícia: - Aí eu falei: "- Puxa o cabelo pelo *adoṣu*³³⁸ e chama no ouvido dela por Ọḍẹ Nire" e foi quando ela voltou do coma.

Ọḍẹ Nire: - Ela invadiu a UTI...

Patrícia: - Eu prometi na mesma hora para *Ìyánsàn* que eu ia dar os acarajés dela, chamei por *Lòdògùn Èdẹ*, coloquei a minha cabeça no chão dentro do CTI. E a paciente do box ao lado do dela faleceu na mesma hora em que ela voltou do coma.

³³⁷ *Digina* ou em *ketu orukó* é o nome que o *òrìṣà* deu na festa do nome, momento público da iniciação em que o *òrìṣà* grita o nome que está trazendo para sua nova filha. Chamar a pessoa iniciada pelo nome dado pelo *òrìṣà* fortalece a presença do *òrìṣà* na pessoa.

³³⁸ *Adoṣu* aqui refere-se ao ponto mais alto da cabeça, local onde é feita a incisão no período da iniciação e onde é implantado o *àṣẹ* do *òrìṣà*. É por onde o *òrìṣà* entra na pessoa. É também a região principal na qual são feitos os demais preceitos para fortalecer a cabeça, *ori*, como o *bori*, e onde se procura fortalecer o elo com a energia do *òrìṣà*. Algumas pessoas dizem que é ali, no alto da cabeça iniciada que a pessoa mantém o elo com o *òrìṣà*. É por isso que não se coloca a mão sobre a cabeça das pessoas iniciadas porque interrompe o elo.

Ọḍẹ Nire: - É, a morte me largou e pegou ela que estava do lado. Então, quer dizer, que a minha vida espiritual tem muita coisa, mas muita coisa mesmo!

Patrícia: - O médico falou: "- Foi sobrehumano o que aconteceu com a dona Joana".

Ọḍẹ Nire: - Quando eu chego lá ele me chama de Ọḍẹ Nire, a mesa dele está até hoje escrita assim: Ọḍẹ Nire, Ọḍẹ Nire, Ọḍẹ Nire...

Patrícia: - As fichas dela todas são de Ọḍẹ Nire.

Ọḍẹ Nire: - Nas minhas fichas ele não bota o meu nome todo, ele só bota Ọḍẹ Nire.

Patrícia: - Ela ficou seis dias no CTI e mais seis dias no quarto³³⁹. Você percebe a ausência de memória dela, às vezes. Também, não posso nem cobrar nada. Ninguém pode cobrar nada. Está tudo certo, até pela idade.

Os amigos dela são todos jovens, principalmente os meninos que nasceram aqui, ela não tem amigos idosos, ela brinca com o meninos...

Ọḍẹ Nire: - E quando eu tive o acidente, eu tinha uma casa lá em Coroa Grande e eu gostava muito de farra, eu bebia muito - ainda bebo – fazia seresta. Ah, eu adoro uma Antártica! Quinta, sexta, sábado e domingo era para eu beber.

Mariana: - Quinta?³⁴⁰

Ọḍẹ Nire: - Bebia na quinta-feira, às vezes, eu larguei a casa para não cuidar mais de santo.

Patrícia: - Foi até mesmo o motivo que fez ela bater o carro. *Lòḍgùn Èḍẹ* mandou o recado de que se ela não cuidasse, que ele pediria a *Ògún* para bater nela.

Ọḍẹ Nire: - Ele mesmo não bateria não...

Patrícia: - Ela bateu [o carro³⁴¹], rompeu as alças do intestino, ficou em coma, colocou tela no abdômen, ficou mais de ano internada para fazer cirurgias e quando ela resolveu construir lá em cima, para *Lòḍgùn Èḍẹ*, e voltar para ele, quando chegou o primeiro caminhão de areia aí na porta, a saúde dela foi voltando.

Ọḍẹ Nire: - É. Foi voltando. Eu pegava saco grande de cimento, com a barriga armada. Fiquei não sei quantos meses com tela na barriga, eu pegava peso, minha barriga ficou aberta daqui para cá, daqui para cá e daqui para cá³⁴². O meu intestino ficou todo grampeado. Depois, fiz plástica e operei mama, eu já operei minha barriga umas vinte vezes, ou mais! Ou mais... Na hora que eu ia para o hospital, é que eu arriava a comida para *Lòḍgùn Èḍẹ*.

Mariana: - E a senhora não pediu *ago*³⁴³, não?

Ọḍẹ Nire: - Pedi assim:

"- *Ago*, eu não vou fazer mais, eu não vou nunca mais fazer..."

Patrícia: - É na hora que o pai castiga que a criança fala que não vai fazer nunca mais e chega na esquina já está aprontando de novo.

³³⁹ Ao todo, 12 dias. Tanto *Obará*, representado pelo número 6, como *Ejilaşẹbora*, 12, são odus relacionados, no contexto do candomblé, a *Şángó*, o *òrişà* da vida, da saúde, que não suporta a ideia de doença, fraqueza e morte.

³⁴⁰ Quinta-feira é o dia dos *òrişà* caçadores, dia de *Òşóşì* e dia de *Lòḍgùn Èḍẹ*, costuma-se "guardar preceito" nas quintas-feiras quem é filha desses santos.

³⁴¹ Acidentes, mecânica, ferragens, tecnologias em geral estão associadas ao *òrişà* ferreiro, *Ògún*.

³⁴² Mostrava os cortes que atravessavam o abdômen por todos os lados.

³⁴³ Perdão.

Odê Nirê [referindo-se a Patrícia]: - Ela é quem cuida de mim. Ela é minha filha, mas ela é minha mãe, ela é meu pai [refere-se ao *òrìṣà* que é *Ọṣọ̀ṣì*, pai de *Lòdògùn Èdẹ*] ela é quem cuida de mim.

Mariana: - Deixa eu entender, o *òrìṣà* da senhora está aqui nesta casa?

Patrícia: - Está aqui³⁴⁴. A gente vai alugar a parte de baixo, mas é um valor simbólico porque o *òrìṣà* não quer que se desfaça desta casa, ele mora lá em cima [no sobrado]. Quando quis vender, que o marido dela ainda estava vivo, ele falou: "- Pode vender a parte de baixo, mas a parte de cima é minha."

Mariana: - O *òrìṣà*?

Odê Nire: "- Quer vender, venda a parte de baixo, o que é de cima é meu." *Lòdògùn Èdẹ*, no jogo.

É importante perceber que o *òrìṣà* é consultado sobre essa decisão de vender a casa e se opõe. Impossibilitadas de manter a casa, negocia-se com ele que mesmo assim não aceita, de modo que elas têm de propor uma saída viável para agradá-lo e tomar a ação que almejam. Esta passagem ilustra com nitidez que o *òrìṣà* não é somente um aspecto de si para a adepta a seu culto. Ele tem vontade própria que é consultada sobre aspectos importantes em sua vida e sua resposta, idealmente, determina as condutas ainda que vá contra os objetivos mais imediatos dos filhos. Fica claro que a classificação de personalidades ou de características não esgota o fenômeno da relação com o *òrìṣà*.

Mariana: - E vai vender? (Patrícia, ao chegar estava falando da mudança que elas iriam fazer)

Odê Nire: - Não. Vou alugar a parte de baixo para a casa não ficar sozinha, mas só a parte de baixo.

Mariana: - E a senhora vai mudar?

Odê Nire: - Vou mudar, vou mudar porque a casa está linda, minha casa está linda [a casa para a qual elas vão se mudar].

Patrícia: - Quando a gente foi mudar, ainda falamos: "- Meu pai, a gente vende esta casa, compra uma num espaço térreo para construir para o senhor..."

Odê Nire: - Ele não aceitou... Mas se você for escutar a minha história de santo você vai perder tempo.

Patrícia: - Ao contrário, filha!

Ela [Odê Nire] é o meu bebê, eu cuido dela como uma criança, até mesmo pela ausência da mãe. Tem muita gente que não entende. A tia criou por criar, jogou ela logo em colégios internos. Ela envelheceu com essa carência de mãe. Teve uma época que a endócrina até falou: "- Pelo amor de Deus, quer parar com essa mamadeira!", de madrugada...

Odê Nire: - Quando eu estava muito doente, ela cuidava de mim. Cuida até hoje! [Referindo-se à Patrícia]

Patrícia: - De madrugada, quando ela queria alguma coisa: "- Mãe, estou com fome!", eu ia fazer mingau. Num outro dia, eu estava passando pela farmácia e vi uma

³⁴⁴ Sinalizando o andar acima de nossas cabeças.

mamadeira e pensei: "Resolvi meu problema", comprei a mamadeira e deixava pronta no suporte, quando ela sentia fome, ela pegava e tomava.

É importante verificar que a relação vivida entre elas mimetiza no âmbito vivido a relação mítica entre os seus *òrìṣà*. As filhas dos *òrìṣà* incorporam funções suas e desempenham em vida relações paralelas àquelas que *Lòògùn Èdẹ* e *Òṣòṣì* estabelecem entre si no plano espiritual. Patrícia é muito mais jovem que Oḍẹ Nire, no entanto, é ela quem cuida dessa "criança" assumindo suas carências e sua história de abandonos. Por meio de sua história vivida, *Òṣòṣì* e *Lòògùn Èdẹ* se relacionam no *àiyé*, na terra. É comum a ideia de que ninguém na terra vive algo que nunca antes foi vivido e que as passagens nas vidas das pessoas já foram vividas anteriormente pelos próprios *òrìṣà*.

Bastide³⁴⁵, em sua análise sobre a noção de pessoa, observa que nesse sistema cosmológico cada evento vivido constitui uma categoria transcendente aos indivíduos e, assim, esses eventos podem e são comuns a múltiplos indivíduos. Assim, o jogo divinatório tem como objetivo subsumir o evento particular à classe de eventos imemoriais das quais ele faz parte. No caso de Oḍẹ Nire e Patrícia, é a passagem em que pai e filho se reencontram por meio de suas histórias de vida.

Mariana: - A senhora falou da endocrinologista, a senhora tem algum problema de tireóide?

Patrícia e Oḍẹ Nire: - Não, é por causa da diabetes.

Oḍẹ Nire: - É porque eu fumo também, bebo. Minha diabetes é do tipo II. Estava quanto hoje, Patrícia?

Patrícia: - 255.

Mariana: - Isso é muito? Eu não entendo de diabetes...

Oḍẹ Nire: - Mas eu posso levar um corte agora que no outro dia está saradinho.

Patrícia: - O máximo permitido é 110, mas ela faz 255. Até que está tranquilo porque chega a 500, 600. Eu não como doce, eu gosto de doce, mas eu não como doce, eu não compro doce, eu não faço bolo, mas eu não sei, tem alguém, [com uma voz muito carinhosa] um espírito nesta casa, um rato, eu não sei, eu ainda vou descobrir quem é que traz. Ela diz, ela jura que ela não sabe quem é que traz esses doces para casa.

Oḍẹ Nire: - Eu não durmo, eu passo a noite toda acordada, não tenho sono, não consigo dormir de jeito nenhum. Eu choro, eu peço a Logun: "- Meu Pai, faça com que eu durma! Eu te dou isso, eu te dou aquilo!", é horrível ter insônia!

Mariana: - Eu quero perguntar uma coisa para a senhora, que é um assunto delicado, mas a senhora acha que tem alguma alteração mental?

Oḍẹ Nire: - Eu faço, eu uso até hoje ainda, e há muito tempo.

Patrícia: - Ela toma remédio contra a depressão, que é o *rivotril*, e os remédios para dormir.

³⁴⁵ Ver: Bastide, 1981: 35-6.

Ọḍẹ Nire: - Mas não adianta. Eu posso tomar dois, três comprimidos para dormir e eu não durmo. Eu não consigo dormir.

Mariana: - Algumas pessoas sugeriram que os filhos de *Lòḡùn Èḍẹ* tem uma tendência a...

Ọḍẹ Nire: - A ter insônia?

Mariana: - Não...

Patrícia: - À loucura. Não é só de *Lòḡùn Èḍẹ* como os de *Ọ̀ṣọ̀ṣì* também.

Mariana: - É, exatamente. Dizem que aquela história de um *Ọḍẹ* que dança e mexe a cabeça...

Patrícia: - O meu! Ele mexe a cabeça o tempo inteiro... E a sobrancelha. Ele é calmo, muito calmo, *aparentemente*.

Ọḍẹ Nire: - O *Ọ̀ṣọ̀ṣì* dela é muito calmo.

Patrícia: - Mas, na verdade, ele é um bugre, né?!

Mariana: - O que é um bugre?

Ọḍẹ Nire: - É um bicho bravo.

Patrícia: - É agressivo demais. Não bate, mata.

Mariana: - O bugre é um homem do mato? É isso?

Patrícia: - Isso. A falsa aparência calma dele é só para te enganar mesmo, por ele vestir branco. Digo, a qualidade.

Ọḍẹ Nire: - A qualidade do *Ọ̀ṣọ̀ṣì* dela é quase um *Lòḡùn Èḍẹ*.

Mariana: - É o pai de *Lòḡùn Èḍẹ*?

Patrícia: - Este santo, a qualidade deste meu *Ọ̀ṣọ̀ṣì*, é o pai de *Lòḡùn Èḍẹ*.

Ọḍẹ Nire: - É o verdadeiro pai de *Lòḡùn Èḍẹ*.

Patrícia: - É por isso que a minha história com a Joana... Sanguineamente nós não temos nada em comum, não temos parentesco nenhum. A minha avó morava aqui perto - que é até onde nós estamos construindo em cima -, e ela conhecia minha avó, elas se davam bem, a minha avó era mãe de santo também. Um dia, Ọḍẹ Nire chegou lá em casa e a filha de santo da minha avó, começou a namorar meu pai e engravidou, e estava lá em casa passando a farda, e Ọḍẹ Nire falou para ela: "- Cuida bem dessa barriga porque essa barriga é de uma menina e é uma menina do *Ọ̀ṣọ̀ṣì*." Isso foi no começo de 1973, eu nasci em julho de 73.

Ọḍẹ Nire: - Ela estava passando roupa, a mãe dela estava passando a farda do pai e ela estava grávida da Patrícia. Eu alisei a barriga dela e falei assim:

"- Cuida bem desse bebê!" – olha, estou me arrepiando toda! [Mostrando-nos os braços] – "- Cuida bem desse bebê que esse bebê é uma menina e é do *Ọ̀ṣọ̀ṣì*!"

Patrícia: - Ela [Ọḍẹ Nire] nunca me pegou no colo! Pegava minhas filhas, mas nunca me pegou no colo! Ela é chorona, emotiva. Ela se acha uma pedra, mas é uma pedra que, se você bate um pouquinho mais forte nela, ela racha.

Aqui, Patrícia parece querer dizer que a "filha" era Ọḍẹ Nire mesmo quando Patrícia ainda era criança. Ọḍẹ Nire brinca sempre com as crianças do bairro, mas a bebê de *Ọ̀ṣọ̀ṣì* nunca teve o seu colo ainda que tivesse todo o seu afeto. Também considero importante notar que Patrícia diz nitidamente que "sanguineamente, nós não temos

nenhum parentesco em comum", indicando que a relação afetiva entre as duas advém de outra dimensão de relação que não a de parentesco formal, deixando sutilmente a indicação de que o outro parentesco, o parentesco entre os seus *òrìṣà* é que produz esse laço entre ambas.

Depois de algumas conversas paralelas, quis retomar a sua história de vida sem imaginar que ainda teria o que ouvir.

Mariana: - Esse momento inicial da feitura da senhora. Ainda sobre aquela dor de cabeça...

Ọḍẹ Nire: Abriu o *ifarí* e sarou depois de uns quinze dias. Depois, logo que deu um ano da minha feitura, passou uns seis meses mais e eu tomei logo a obrigação de um ano.

Patrícia: - A vida dela melhorou muito depois da iniciação. É vergonha e ao mesmo tempo não é porque a gente tem que assumir o que aconteceu. É fato. Na chegada dela ao Rio de Janeiro ela foi violentada, grávida. Por causa disso ela foi para o hospital e teve perda de memória. Ela reconheceu o amigo do marido, mas não reconheceu o marido. Ela ficou perdida pela rua.

Ọḍẹ Nire: - Eu fugi do hospital porque eles queriam amputar esse meu braço.

Mariana: - Amputar o braço?!

Ọḍẹ Nire: - Olha aqui, estava só pele e osso.

Patrícia: - Aonde ela ia um menininho a acompanhava...

Chorando e em meio a soluços, se esforça por me contar:

Ọḍẹ Nire: - Esse menino, que era *Lóògùn Ede*, que andava comigo para todo canto. Era desse tamaninho. Eu dormia debaixo de uma ponte [chorando e engasgando]...

Você não alcançou isso, você é muito novinha [olhando para Patrícia]. Mas pode ter ouvido falar. Não sei se você lembra de uma mulher que matou uma menininha, esartejou uma menininha, e enterrou a menininha embaixo de uma ponte. E foi exatamente para essa ponte que eu fugi da casa de uma mulher em que eu estava e ela queria que o filho dela tivesse relações comigo. O filho dela era um negão de quase dois metros de altura [Ọḍẹ Nire como disse no começo é uma senhora bem baixinha, pequena, deve ter não mais que um metro e meio de altura].

Eu vim para o Rio com esse tio meu que era comissário de bordo do navio Rodrigues Alves. Ele me trouxe e me botou na casa dessa mulher, Alice o nome dela, e ela tinha um filho que tinha quase dois metros de altura. No primeiro dia que eu cheguei na casa dela, ele começou a querer me alisar e eu dizia:

"- Não, eu não quero. Não quero. Não quero. Eu estou esperando neném, eu não quero!"

Aí eu fugi. Eu me perdi no Rio. Eu me lembro que eu estava numa estação de trem, com uma fome! Aí, eu fui pedir para um moço que vendia café na barraquinha da estação e ele foi e me deu uma xícara de café e quando eu fui pegar a xícara – eu não me esqueço disso nunca! [com a voz bastante emocionada] – aí, quando eu peguei a xícara, minha mão começou a tremer e a xícara caiu e quebrou. E ele foi e disse assim:

"- A senhora vai ter que pagar a xícara!"

"- Mas eu não tenho dinheiro nem para comer, quanto mais para pagar uma xícara!"

Aí, tinha um cara do lado, que eu não sei quem é, e disse assim:

"- Pode tomar o café. A senhora quer pão? Você quer pão?"

Aí, eu disse assim: "- Eu quero." E ele me deu um pão, sem manteiga, sem queijo, sem nada. Aí, eu fui e comi aquele pão com esse café e saí andando. Até hoje eu não sei onde fica essa linha de trem, eu não sei onde fica essa estação, onde fica esse rio, eu não sei onde é que fica. Eu sei que ficava perto da central porque eu me lembro que fui andando pelo meio fio e fui dar na central. Aí, eu estava com um vestido azul-marinho e o barro, por onde passava o rio, era barro aqui e barro ali [indicando com as mãos como se fossem as margens do rio], eu passei, cavei um buraco e me enterrei, fiquei até aqui enterrada [mostrando a altura do peito] ali para dormir, para passar à noite.

Mariana: - Era mais quente para dormir enterrada?

Ode Nire: - Não. Era porque eu estava com medo, estava com medo de ladrão, dos homens, do filho da Alice e eu fui me esconder. Aí, eu cavei um buraco fundo com as minhas mãos e o menininho me ajudando. O menininho estava com uma calça, um bombachozinho, com elástico aqui [na cintura] e um bolerozinho amarelo, curtinho, e uma tiara aqui com três plumas, uma azul, uma amarela e uma branca. Eu acho que já era *Lògùn Èdè* e já andava comigo para todo canto, atravessava a rua de mão dada. Eu nem sonhava nessa época em fazer o santo. Eu perguntava quem era ele e ele só fazia assim³⁴⁶.

Eu cavei o buraco e me enterrei. E fiquei ali. De repente, eu escutei uns cavalos que pararam ali, em cima de mim. Aí, eles começaram a dizer: "- Fulano roubou quanto?"

Eles estavam dividindo um roubo que eles fizeram numa casa. E eu rezando, rezando, rezando, eu nem respirava, o cavalo estava quase deitado em cima de mim. Depois, eles foram embora.

Mariana: - O menino não estava nessa hora?

Ode Nire: - Estava sim, sentadinho, mas ninguém o via, só eu que via. Aí, os homens foram embora. Quando eles foram embora, eu me levantei, o menino me ajudou a levantar, me deu a mão, ajudou a me tirar. Me deu banho no rio, lavou o meu vestido e ficou secando, assim, com a mãozinha abanando, que o vestido era de tafetá, secava à toa. O vestido era azul mas ficou vermelho do barro porque o barro era vermelho e não largou tudo não, eu vesti assim mesmo, ainda meio molhado. E o menino comigo.

Vale lembrar que *Lògùn Èdè*, no seu *adahum*, há uma dança em que ele dança como se lavasse roupas na beira de um rio. Ele esfrega a roupa, agacha e depois mostra a *Òsun* que lavou as roupas como um filho que se orgulha de ajudar a mãe nos seus afazeres³⁴⁷. Mais uma vez, o evento mnemônico conta com um amparo mítico da história de *Lògùn Èdè* e o uso que se faz da narrativa para falar sutilmente da presença do *òrìṣà* em sua vida. As dificuldades e infelicidades precedentes encontram *Lògùn Èdè* como único acompanhante desse período conturbado. A eventual ajuda para tomar um café é um acaso numa narrativa em que a única companhia constante era o menininho que ela retrospectivamente "acha que já era *Lògùn Èdè*".

Ode Nire: - Quando chegou numa estação de trem, aí, eu parei. Aí, não! Antes de acontecer isso, eu subi no morro, eu estava na casa dessa mulher que dizia que era

³⁴⁶ Se não estou equivocada, o gesto aqui era de silêncio, com o dedo indicador sobre os lábios.

³⁴⁷ Essa interpretação específica sobre a dança me foi contada por Kassius Bruno Gomes Borges, *Lògùn Beṣemi*, indicado na lista de interlocutores constante ao final desta tese.

mulher do meu tio, que era o comissário de bordo, uma amiga deles, né?! [Voz mais contida] Puta deles. Eu falei assim: "- Eu posso ir no cinema?", aí ela disse assim: "- Você tem dinheiro?", eu disse: "- Não", ela foi e - eu me lembro como se fosse ontem - ela me deu três notas como se fossem de um real, umas notas grandes, três notas, o cinema parece que era um real e pouco. Aí, quando eu saí do cinema, tarde, que eu fui sair do cinema e fui subindo o morro do Alemão – detesto esse nome e detesto Ramos, detesto esse nome por causa disso! – quando eu subi o morro, aí, três vagabundos me pegaram. E eu grávida. Ah, porque veio uma mulher e falou que eu era uma paraíba que chegou e:

"- Ela não tem nada para roubar", eu só tinha a aliança. Aí, eles:

"- Arranca o dedo dela!", não saia, "- Corta o dedo dela!", aí, no meio desses três, tinha um que me conhecia da casa da Alice e ele me reconheceu e falou:

"- Não faça isso não porque essa menina é sobrinha da Alice! Vá embora para casa!"

Aí, ele subiu comigo até a porta da Alice e sumiu. Quando ele sumiu e eu vi que ele tinha sumido, eu fugi. Aí, eu passei mal por causa da barriga e a Alice me levou pro hospital, o Getúlio Vargas, que era em Ramos, não era? Era o hospital Getúlio Vargas.

Patrícia: - Mas eles a violentaram.

Odê Nire: - Eles me violentaram. Fizeram uma desgraça comigo. Os dois.

Patrícia: - Isso foi assim que ela chegou no Rio. Ela estava com 14 anos.

Odê Nire: - Foi, quando eu cheguei. Aí, eles me levaram para o hospital, para o Getúlio Vargas, e assim que eu cheguei, já cheguei sem sentidos, eu não sabia quem eu era, eu não sabia meu nome. O médico perguntou:

"- Qual é o seu nome?"

"- Eu não sei."

"- Você está vindo da onde?"

"- Não sei!"

Eu não sabia de nada. Aí, eles me internaram na mesma hora: cesariana. Eu me lembro bem que ele disse assim:

"- Centro cirúrgico. Ela vai ganhar esses nenéns daqui a pouco."

Eu fui para a maternidade e, lá, eu perdi a menina! Mas eu não sabia que eu tinha perdido um filho. Aí, desse hospital eles me mandaram para o Souza Aguiar porque eles iam amputar o meu braço.

Mariana: - Mas, perdeu os dois bebês?

Odê Nire: - Não, perdi um só. Perdi a menina, o menino ficou no Getúlio Vargas e eles me mandaram para o Souza Aguiar para quando eu ficasse boa eu ir buscar o garoto. Aí, quando... Aí, eu fiquei sem saber de nada. Eu ficava no hospital e eu bordava muito. Eu bordava os lenços dos médicos, os nomes nos blusões deles, eu bordava em ponto de cruz.

E eu não tinha tato neste braço aqui, eu pegava a agulha assim e eu não tinha tato. Furava meus dedos todos! Aí, eu ouvi os médicos dizerem assim que:

"- Hoje nós vamos fazer uma amputação, vamos amputar o braço daquela menina que não sabe o nome."

Eu pensei: "- Sou eu. Eles vão amputar o meu braço!" O meu braço estava podre, podre, só tinha pele e eu era gordinha. Aí, eu disse assim:

"- Eles vão amputar o meu braço! Hoje é dia de visita e na hora da visita eu vou fugir."

Aí, vesti a camisola, aquela que é aberta na frente, na hora da visita e o pessoal estava entrando, eu me abaixei e passei por baixo da roleta e fui-me embora, nua, só com aquela camisola. Quando eu cheguei no ponto do bonde, eu vi três marinheiros, aí, eu pensei:

"- Ih, eu acho que eu fui casada com um negócio desses, com um homem desses."

Aí, eu vi o Rafinha, vi o China e o outro eu não me lembro o nome dele... Era o meu marido. Aí, de quem eu gostei? Eu gostei do China, o meu marido, eu nem reconheci. E do Didi eu não gostei e nem reconheci.

Aí, ele disse assim: "-Joana, você está aonde?", eu disse: "- Eu estou ali no hospital." Aí, ele disse assim:

"- Vamos levá-la então de volta para o hospital."

O China falou: "- É, o jeito é levar porque a gente não pode levar ela para canto nenhum desse jeito." E eu disse:

"- Não. Se vocês me levarem, eu vou me jogar debaixo do carro."

Aí, o China me pegou, me segurou, me colocou num taxi e me levaram para o quarto onde eles moravam, em Ramos, num quarto só, onde eles moravam.

Patrícia: - Antigamente, marinheiro não podia casar.

Ode Nire: - Eu era menor de idade e marinheiro também não podia casar! Era proibido. Marinheiro só se casava depois que eles já eram cabos e o meu marido ainda era marinheiro de primeira classe, não podia casar. E eles me levavam para o quarto onde eles moravam, era um quarto e o banheiro era de fora. Eles saíam e eu chorava. Eu chorava dia e noite, noite e dia.

Mariana: - Por que?

Ode Nire: - Porque eu não sabia onde eu estava. Eu só reconhecia o China e o Rafinha, o Didi eu não conhecia. Perdida, mas perdida mesmo! Eu fiquei mais de mês sem saber quem eu era na casa desses meninos.

A dona da casa, que alugou o quarto para o Didi e para o China, era quem me dava todo dia feijão, arroz e ensopadinho de mamão verde, todo dia a minha comida só era isso. Não tinha café da manhã, não tinha nada. Aí, eu não comia. Aí, o Didi passou a andar comigo. Arrumaram um vestido para mim. Aí, ele dizia:

"- Joana, você tem que ir para o hospital arrumar esse braço."

Quem cuidou deste meu braço foi o meu marido, sabe com o quê? Só com álcool³⁴⁸. Todo dia ele tirava aquela gaze enorme do meu braço e encharcava aquela gaze de álcool e ia puxando assunto comigo. E me levava para passear. Da onde eu fugi ele me levava para passear naquela praça e um dia, conversando comigo, ele me deu um beijo aqui assim. Quando ele me deu o beijo, foi quando eu me lembrei e falei:

"- Você que é o Didi, né?" E ele:

"- Graças a Deus você está se lembrando, Joana. Ah, Joanita!" – que ele me chamava de Joanita – "- Amanhã a gente vai passear de novo." E me levava para a Quinta da Boa Vista, me levava para passear.

Aí, num dia quando nós estávamos passeando passou uma enfermeira que cuidava de mim, quando ela me viu eu falei:

³⁴⁸ Vale lembrar que o marido era de *Omolu*, o senhor das chagas, das doenças, da varíola cujas feridas foram curadas por compressas colocadas e trocadas por *Yemojá*.

"- Me solta, Didi, que eu vou correr!" Saí correndo e voltei para casa, para o quarto onde Didi morava. Foi desde essa época que eu comecei a perder o sono. Não conseguia dormir desde essa época. Aí, passou um bocadinho de tempo e ele falou um dia:

"- Joana, cadê o nosso filho?"

E eu:

"- Quê filho? Eu estou operada, olha aqui."

Eu estava operada, mostrei minha barriga ainda estava aberta, com tela, ficou até muito mal feita a cirurgia. E ele:

"- Joana, cadê, onde está o nosso filho?"

Aí, eu fiquei tentando me lembrar, tentando me lembrar, até que eu falei assim:

"- Está na casa da Alice!"

E ele:

"- Quem é Alice?"

"- Vai lá num navio chamado Rodrigues Alves e procura um homem chamado Vasco, que é meu tio, que ele sabe quem é Alice."

Ele foi lá e achou o Vasco. O Vasco contou a ele. Aí, ele foi lá na casa onde eu estava, pegou o China e eu e nós fomos lá na casa da Alice. Quando chegamos lá, eu achei a casa, meu filho estava dormindo dentro de um caixote de maçã dessa altura assim, cheio de ferida na pele, com seis meses já.

Meu bebê, meu filho, se acabando de chorar e cheio de ferida. Aí, o Didi tirou a japona dele e enrolou o Roberto, meu filho, na japona dele e o trouxemos para casa. Ela [a Alice] até hoje não sabe quem roubou o neném.

Tudo isso eu já passei e ele [meu filho] hoje nem liga para mim! Mora aí no fundo. Tudo isso eu já passei na minha vida.

Mariana: - Tem muito tempo que a senhora e o seu filho estão sem se falar?

Ọḍẹ Nire: - Tem dois anos já. Desde que Didi morreu.

Sobre os filhos, falamos aqui ainda um pouco, sobre as brigas. Não ficou muito claro porque eles brigaram, como eles se desentendem. Conversamos um pouco ainda sobre as dificuldades como mãe de santo de pessoas que não estavam tão comprometidas e acabamos terminando a entrevista assim. Depois disso, entreguei-lhe uns obis que havia comprado para *Lóògùn Eḍẹ*, nos despedimos e ela me agradeceu pela atenção dada à história dela. Patrícia conduziu-me até o ponto de ônibus e nunca mais pude entrevistá-la novamente.

Por meio desta análise auto-biográfica, Ọḍẹ Nire apresentou não somente uma descrição dessa religiosidade enquanto um corpo de tipologias de características (psicológicas, um sistema de classificação das coisas), mas trouxe também à tona os indícios de tipologias de experiências que se reapresentam pelo destino. Ela, Joana D'Arc é, depois de um árduo caminho de infelicidades e abandonos familiares, acolhida por uma família e, mais diretamente por um pai, que lhe cuida e inicia para um *òrìṣà* que será também seu

pai, desta vez, um pai menino. A partir de então, ela é apresentada a um conjunto gramatical no qual esse pai-menino tem sentidos e permiti-lhe compreender retrospectivamente sua história na eleição de signos que são marcas de sua presença dentro da vida. Nasce Ode Nire, finalmente acolhida por Ode Koyasi, a quem abandona por uma radical diferença interpretativa sobre a persona de seu *òrìṣà* comum, *Lòògùn Èdẹ*. Ode Koyasi depois de corrigir seu santo de um santo masculino, *Ọ̀ṣọ̀òsì*, sob os cuidados de um *bàbálòrìṣà* controverso e famoso, faz o que parece ser um forte tabu na comunidade de santo: muda também seu sexo. Ode Nire acha a ideia de mudança de sexo incompatível com a função paterna que lhe tinha sido cara e o abandona. Esta passagem é muito significativa porque dentro de uma mesma família de santo, uma geração diferente permite não somente uma compreensão diferente sobre o *òrìṣà* *Lòògùn Èdẹ*, como demonstra a forclusão completa, pelo menos tendo ego como Ode Nire, de uma compreensão menos cissexual de seu *òrìṣà*. A transformação sexual de seu pai de santo para mãe de santo é o estopim que faz com que Joana D'Arc abandone em sinal de rechaço sua única figura paterna que a acolheu e cuidou até a vida adulta. A disputa aqui não é somente por descrições de personalidades dos filhos de santo, mas primordialmente discussão sobre o caráter sexual do *òrìṣà*.

O caso traz também muitos detalhes sobre a forma como se experimenta o *òrìṣà* na vida cotidiana e a forma como essa vida e aquela imemorial história do santo se conectam por meio de seus filhos na terra. O *òrìṣà* é o catalizador de dilemas centrais na identidade dos indivíduos. Não é somente a noção de pessoa que está em jogo senão a noção de *òrìṣà*.

Seu caso também mostra com nitidez como as características como agressividade, ciúmes, entre outras, são características do *òrìṣà* bem como as contraditórias características ou são atribuídas ao fator humano ou do próprio *òrìṣà* em questão. Se vimos a composição de *òrìṣà* nos estudos de Segato, Lépine e Goldman, dando sentido às contraditórias características, aqui temos a interpretação pessoal do filho como um problema e o papel da impressão na perspectiva de quem vive a relação e afirma sobre a identidade de seu regente.

Ode Nire ajuda também a relativizar a partir de dentro de sua história as características pessoais de seu santo e as suas próprias escolhas como, por exemplo, quando num momento afirma ser esse *òrìṣà* exclusivista – não tolerando outro dentro de uma mesma casa –, mas ela mesma como sua filha incomoda-se com a possibilidade de outros filhos

do seu *òrìṣà*, não somente enquanto filha do santo (que teria de compartilhar o afeto do pai de santo pelos demais filhos de *Lóògùn*), mas ela mesma enquanto mãe de santo, se recusa a aceitar homossexuais desse mesmo *òrìṣà*.

UMA COLHER DE AÇÚCAR

Ola baba ni imú yan gbendeke.
"É a honra do pai que permite
ao filho caminhar com orgulho."

(Owé – Mãe Stella de Òṣòṣì)

Marco Reis de *Lóògùn Èdẹ* (pai Marquinho), nascido em 10 de junho de 1966, foi iniciado no Rio de Janeiro para *Lóògùn Èdẹ* em 19 de julho de 1987 por mãe Iara de *Òṣun*, na Casa Branca de *Òṣun*, RJ. Atualmente filho de santo de mãe Regina Lúcia de *Yemojá*, de Coelho da Rocha, Rio de Janeiro. Cultua *Lóògùn Èdẹ* atualmente em seu próprio templo, Asé Omon Aladê, RJ.

David d'Ávilla da Costa Junior, *Airá Deyi*, nascido em 16 de fevereiro de 1975, iniciado por *Ìyá* Regina Lúcia de *Iyemanjá*, *Ilé Àṣẹ Opo Afonjá*, RJ, em 17 de março de 1998. Cultua *Şángó* atualmente no *Asé Omon Aladê*.

Marco Antônio de Oliveira Reis à época da primeira entrevista estava com 44 anos de idade e havia sido iniciado para *Lóògùn Èdẹ* havia 23 anos. Sua iniciação data de 19 de julho de 1987.

A primeira entrevista foi realizada em 10 de Julho de 2010, dentro de uma camarinha do *Ilé Àṣẹ Opo Afonja* de Coelho da Rocha, Rio de Janeiro, num momento de intervalo da liturgia em que pudemos sentar e conversar um pouco. Sentei-me num *aperê*³⁴⁹ por estar conversando com um *egbonmi*³⁵⁰ dentro de uma casa de santo. Ele se sentou numa cadeira de altura regular.

As outras entrevistas foram realizadas em sua própria residência, em Irajá, embora com ele eu tenha tido a oportunidade de desenvolver uma amizade e um afeto familiar uma vez que ele é meu primo de santo e que convivíamos nas liturgias da casa durante o período em que estava no Rio de Janeiro para esta pesquisa.

Marquinho: - Bom, a minha história dentro da religião foi assim: meus pais são pessoas que, quando mais jovens, gostavam muito de acampamento. Nós acampávamos frequentemente na Barra do Piraí, em um sítio de um conhecido nosso. Eu me lembro que, pela trilha onde passávamos, tinha uma árvore, uma figueira, pela qual meu pai tinha o maior respeito. Hoje, eu entendo que essa figueira era, na verdade, um pé de

³⁴⁹ Banquinho pequeno usado nos candomblés especialmente para as pessoas mais novas no santo, *abians* e *iyàwó*.

³⁵⁰ Meu irmão mais velho – somos primos de santo, no entanto, usa-se a expressão "irmão mais velho" para todos aqueles que já fizeram sua obrigação de sete anos.

*Iroko*³⁵¹. Quando nós passávamos por ali, ele tinha muito respeito, muita reverência. Ele falava que aquela árvore guardava maus espíritos, o que me dava muito medo. Sendo eu de *Lòdògùn Èdẹ* sentia muito medo disso, medo dessa árvore e da maneira como ele colocava as coisas para mim.

Meu pai não era do santo, mas o pai dele era espírita - da umbanda - e recebia um caboclo. Ele vivia nesse negócio das matas mas, hoje em dia, eu nem me lembro o nome do caboclo dele.

Minha mãe nunca teve uma religião definida, mas a minha avó materna era espírita, ela também era de umbanda e acabou sendo uma das mentoras para que eu pudesse me iniciar [no candomblé].

Numa dessas idas ao sítio para acampar, dormimos lá e, no dia seguinte, fomos com varas para uma cachoeira pescar e, pela primeira vez, eu peguei um peixe. Esse peixe que eu peguei me deu uma sensação diferente, sabe?! Essas coisas de criança... Só que, dali para frente, minha vida mudou porque, daí em diante, eu comecei a ter sonhos, comecei a ter visões.

Nessa época, eu já estava mais ou menos com uns 10 anos de idade. Eu sentia que eu tinha alguém que me acompanhava, observava e que estava sempre ali presente, comigo. Eu falava para minha avó que eu via uma criança e ela falava: "- Ah, isso aí é criança de umbanda, deve ser um Pedrinho, essas coisas assim..."

Até que, um dia, ela me levou no centro espírita que ela frequentava. Lá era um "vovô" que atendia, era um Preto Velho, que se chamava pai Antônio. E ele falou assim:

"- Olha, essa criança, o seu neto, tem com ele uma entidade que o acompanha e que não é da nossa nação. É uma entidade que é de outra língua, de outra nação..."

E isso me despertou a minha cura³⁵²... Quero dizer, a minha *curiosidade* em querer saber o que era essa entidade que me acompanhava. Essa busca foi se dando até eu conhecer a casa da minha mãe de santo, mãe lara, que foi quem me iniciou. Na época da viagem ao sítio, da pesca na cachoeira, eu ainda era bem criança, mas eu só fui fazer o santo quando já estava com 21 anos de idade.

A iniciação de *Lòdògùn Èdẹ* é marcada por um procedimento ritual que é uma pesca. *Lòdògùn Èdẹ* é um *òrìṣà* pescador e filho de *Erinlẹ*, também, um pescador. Quando recolhido, *Lòdògùn Èdẹ* deve ser *buscado* em seu berço natural. Ele não é um *òrìṣà* cuja feitura acontece somente entre as quatro paredes de uma camarinha, de forma que parte de seu cerimonial é feito na mata e em água corrente onde a energia do *òrìṣà* é preparada ("buscada") precisamente no ato em que seu filho apanha um peixe no ato da pesca litúrgica. Nesse sentido, Marquinho utiliza esses símbolos do acampamento no sítio, a relação com a árvore e a pesca que posteriormente e no sentido de memória que retrospectivamente para ele farão sentido como índices do *òrìṣà* e de seu pertencimento. Ele passa, evidentemente, pela característica do medo como aspecto de sua

³⁵¹ *Iroko* é um *òrìṣà* de muita importância para a religião e é também uma árvore presente na grande maioria dos terreiros de candomblé, aos pés da qual são realizadas oferendas para essa divindade.

³⁵² Lapso de linguagem rapidamente corrigido para "curiosidade". Optei por transcrever a falha porque me pareceu significativa. Como veremos, o *òrìṣà Lòdògùn Èdẹ* está para Marquinho pelo menos (embora não somente para ele) intimamente relacionado à ideia de cura.

personalidade que o vincula à situação delicada de um *òrìṣà* menino. Mas esse aspecto ainda será melhor expresso por ele adiante.

Ọḍẹ Omi Lolá, Marquinho, para narrar sua relação com o santo inicia seu discurso optando por uma forma estética de apresentação do ponto de vista de uma criança em seu seio familiar e, a partir dele, elegendo signos de pertencimento que me fariam compreender a presença do *òrìṣà* sem explicitar os fundamentos secretos implicados na liturgia de uma iniciação – que é um processo longo e, em geral, dura semanas – tendo como base de sua interlocução comigo o conhecimento de que sou *ìyàwò* de sua tradição e passei portanto por aquelas mesmas cenas litúrgicas significativas de *buscar* o *òrìṣà* na mata e na pesca e sei, portanto, que o quadro referencial que ele pinta evoca em mim minha própria experiência de iniciação. A escolha é também uma escolha estética que escolhe cenários bucólicos para ilustrar a natureza desse santo.

O ato de consagração do *òrìṣà* no noviço torna-se interdito para seus filhos que já não podem mais se dedicar a pescar – pelo menos neste caso, em que acompanharemos que a pesca desencadeou efeitos que refletirão por longos anos na vida espiritual de Marquinho desembocando finalmente na descoberta desse *òrìṣà* em sua vida. Ọḍẹ Omi Lolá naquele momento infantil ao qual se remete a partir da posição presente, não capturava nenhum daqueles signos que, não obstante, tornaram-se evidências de que ele pertencia àquele *òrìṣà*, o que viria ainda a ser descoberto.

Vale lembrar também que o peixe é o próprio *Lòḍgùn Èḍẹ*, pelo menos em algumas narrativas que acompanhei³⁵³.

Marquinho: - Nessa época [da iniciação], eu já era da aeronáutica. Fiz 18 anos, completei maioridade, e fui servir à aeronáutica. Até esse momento, eu era apaixonado por *Şángó*, tinha um verdadeiro amor por esse *òrìṣà* e, assim que eu comecei a ter algum entendimento [de *candomblé*], eu queria ser de *Şángó*.

Acontece que, durante uma troca de comando, houve uma cerimônia, lá na aeronáutica, para a troca do brigadeiro da unidade. Durante essa formatura eu vi e ouvi algo como se fosse um *xérim*³⁵⁴ rodando, enquanto hasteavam a bandeira. Aquele movimento e aquele som que girava me alucinou tanto a cabeça, que eu comecei a passar mal e acabei

³⁵³ Alexandre Fiore Cheuen em visita à Feira da Pavuna também explicou que *Lòḍgùn Èḍẹ* é um peixe, embora essa parte da entrevista não tenha podido ser gravada. Cheuen mostrou-me um de coloração rósea que se chama Trilha e seria fundamental para o culto a esse *òrìṣà*. Trilha é um peixe de proporções pequenas (não costuma medir mais que 15 cm) e carne delicada, encontrado em alto-mar. Um aspecto que me parece relevante destes dados é que a parte litúrgica também é constantemente elucidada como significativa na compreensão do *òrìṣà*.

³⁵⁴ *Xérim* ou *şèrẹ* é um instrumento de cabaça ou metálico e redondo, tido como um instrumento de *Şángó*, usado para chamar os *òrìṣà* a se fazerem presentes numa circunstância. Está, dessa forma, associado ao transe do *òrìṣà*.

desmaiando. Agora, eu não sei te dizer se desmaiei de fome, ou se eu estava com algum problema, mas acabei desmaiando e fui parar no posto médico do quartel. O comandante ao qual eu servia era espírita, mas eu ainda não sabia.

Ele me atendeu no posto e falou:

"- Soldado Reis, você está bem? Olha, você não tem nada não."

Ele também era cardiologista, ou seja, era espírita e médico, e falou assim:

"- Olha, você procura uma pessoa, procura um centro espírita porque o que você tem é problema com o santo."

Mais uma vez, eventos da vida ordinária referem-se a práticas que no contexto do culto aos *òrìṣà* têm sentido litúrgico. O *xérim* de *Şángó* é rodado e enuncia a presença do *òrìṣà* em forma de transe numa cerimônia. A cerimônia aqui era num espaço secular e, assim mesmo, mobilizou um referencial litúrgico dando um sentido espiritual ao desmaio. Na verdade, são pelo menos três índices simbólicos diferentes elencados na narrativa. O primeiro deles o uso do *xérim* para a propiciação do transe, o desmaio como realização do transe e o médico-espírita que diagnostica não um problema orgânico, mas um problema espiritual a ser cuidado no espaço propício.

Marquinho: - E foi a partir daí que eu procurei o centro espírita. Alguns anos depois foi feita a minha iniciação para *Lódògùn Èdẹ*. Mas eu só descobri que era deste *òrìṣà* através do finado³⁵⁵ Jorge de *Yemojá* porque ele era pai de santo da minha mãe de santo, mãe Iara de *Òṣun*³⁵⁶.

Mariana: - Então, num primeiro momento o senhor não sabia ser filho de *Lódògùn Èdẹ*?

Marquinho: - Eu não sabia porque quando se é *abian*³⁵⁷ a gente não tem a definição daquele *òrìṣà*. Enquanto você é *abian*, você é *abian*, mas pode ser de qualquer *òrìṣà*. Na verdade, é quando você vai concluir a iniciação que você sai com um *òrìṣà* firme, definido.

Mas foi através de um *obi*³⁵⁸, de um *bori água* que dei na casa de minha mãe, que o senhor Jorge de *Yemojá* no jogo falou:

"- Iara, você não está vendo não?"

E ela:

"- Vendo o quê, meu pai?"

"- Vendo seu filho!"

"- Meu filho?"

³⁵⁵ A menção ao finado parece ter um caráter de respeito, mas de distanciamento também. Parece que é importante lembrar ao falar dos mortos que eles já não estão entre nós. Em alguns momentos de outras entrevistas ouviremos falar de "problemas com eguns [espíritos]" etc. e veremos como a relação com os mortos é delicada e ambígua também.

³⁵⁶ Perguntei a qualidade que me pareceu relevante saber: Yewalá.

³⁵⁷ Jovem ou pessoa que frequenta uma casa de santo, mas que ainda não foi efetivamente iniciado.

³⁵⁸ Noz-de-cola [*cola acuminata*] africana. É usada como uma das principais oferendas no candomblé. No caso, refere-se a uma oferenda à cabeça do *abian*, esse "*obi*" refere-se a uma cerimônia de louvação e fortalecimento da cabeça, é quando o *orí* come. É chamada às vezes de *bori água*, ou seja, cerimônia de *bori* simples já descrita.

"- É. Este menino é de *Lòdògùn Èdẹ*!"

E aí, ele pediu para que eu botasse um prato na minha cabeça e segurasse. Jogou, e quando jogou, disse:

"- Olha, você é de *Lòdògùn Èdẹ* e você precisa se iniciar."

Ele tinha mania de jogar. Ele jogou o *obì* em cima [da minha cabeça, dentro do prato] e falou:

"- Segura aqui [o prato] na cabeça e pensa."

Tudo bem, *Ìyá*³⁵⁹ ficou muito feliz e contente com a descoberta.

O *obì* ou, no caso, o *bori água* é um ritual de cuidado específico do eu interior do sujeito. É um momento particular de fortalecimento desse eu que se encontra por alguma razão enfraquecido e é nesse momento litúrgico que a comunidade de santo se reúne numa camarinha – num pequeno quarto privativo – para cantar, rezar, louvar e alimentar uma cabeça. A cabeça é enunciada, é chamada pelo seu nome yorubá, *orí*³⁶⁰, cantos específicos para a sua louvação são proferidos e o intuito do grupo reunido é o fortalecimento daquele eu específico que também é enunciado pelo seu próprio nome (não o *orúkò*³⁶¹, nome africano assumido a partir da iniciação, mas o nome próprio, dado pela família na primeira infância).

Lòdògùn Èdẹ foi identificado por meio do *obì* oferecido à sua cabeça. O *obì* é um fruto que é também utilizado como oráculo na comunicação com os *òrìṣà* entre outros seres, entes, objetos. A comunicação aqui é realizada entre zelador ou zeladora e a cabeça que é interpelada durante seu culto específico para falar pelo filho de santo que não responde consciente e satisfatoriamente pelos desejos de sua própria cabeça. É a cabeça quem é consultada sobre o *òrìṣà* que lhe rege³⁶².

A mãe de santo, Iara, estava em um momento privilegiado de formação educacional em sua função como zeladora de santo. Estava preparando a cabeça de um filho cujo *òrìṣà* não se fazia, para ela, ainda totalmente evidente por meio do oráculo – possivelmente nem por meio dos búzios, nem por meio da noz. O pai de santo, com suposto maior

³⁵⁹ Mãe, refere-se à mãe Iara de *Ọṣun*.

³⁶⁰ *Orí* significa cabeça. (Ver: Beniste, 2011: 591)

³⁶¹ A palavra yorubana *orúkò* significa nome próprio. "Os nomes próprios *yorubás* são formados por diversas palavras, vindo a compor um nome relacionado com fatos ou divindades, entre outras coisas, tornando-os bastante significativos." (Beniste, 2011: 594)

³⁶² Quem principalmente explicou-me sobre essa comunicação com *orí* foi Tom Avanza de *Ọya*, embora eu tenha participado de cerca de uma dúzia de borís ao longo de minha própria vida de santo até o presente (meus e de outras pessoas).

conhecimento que a filha (e certamente maior prestígio³⁶³), pôde esclarecer uma dificuldade na identificação do *òrìṣà* que rege a cabeça do neto de santo.

Marquinho: - Então, eu fiquei muito surpreso porque eu não tinha conhecimento deste *òrìṣà* em minha vida e não sabia como ele era.

O engraçado é que, depois que eu descobri que eu era de *Lóògùn Èdẹ*, eu pude entender um monte de coisas na minha vida. Coisas em relação ao meu comportamento porque, por exemplo, eu era uma pessoa medrosa, mas ao mesmo tempo era destemido. Eu era destemido, mas era medroso. Eu sempre fui muito curioso, sempre quis saber um pouco mais das coisas e eu fui começar a entender mais sobre *Lóògùn Èdẹ* em relação à minha vida. O fato de ser assim, você me entende?!

Eu queria poder conhecer um pouco mais, e me entender espiritualmente. E ter descoberto este *òrìṣà* em minha vida me ajudou bastante, mudou muito. Eu não sinto o meu pai um bebezinho, uma criança. Eu o tenho como um jovem, um adolescente. E esta questão que eu tenho, eu tenho sempre muitas dúvidas na minha vida, se eu devo fazer isso, ou se eu devo fazer aquilo. Eu acho que é essa fase mesmo, da adolescência, que é a fase da dúvida, de você querer buscar uma coisa ou outra. E aí eu passei a entender perfeitamente o *òrìṣà* que eu tenho.

Uma das formas de entender o *òrìṣà* é senti-lo, daí a importância da experiência vivida nessa relação. Não é uma representação de *Lóògùn Èdẹ*, é a forma como se experimenta sua presença e essa experiência é relevante na elaboração, aí sim, de um referencial de quem é ele.

Quando descobre a identidade de seu *òrìṣà*, Marquinho passa a compreender ambivalências em sua própria forma de ser e associá-las às características que aprende serem desse *òrìṣà*.

Marquinho mostra como uma marca da ambivalência de *Lóògùn Èdẹ* a sua forma pessoal de lidar com os eventos ordinários, aqueles dos que tem dificuldade em escolher um só lado, mas também no par entre medroso e destemido, que é um outro tema que se repetirá adiante em sua fala.

Mariana: - Quando o senhor falou que começou a ter visões, que tipos de sonhos e que tipos de visões?

Marquinho: - Bom, eu me lembro de um sonho em que eu estava desesperado, querendo saber onde estava a minha mãe carnal.

Esse sonho aconteceu logo em seguida à ida ao sítio, depois que eu peguei aquele peixe lá na cachoeira. Eu me lembro que, nessa mesma noite, eu tive um sonho em que eu estava desesperado, procurando minha mãe pela casa e não a encontrava. Eu me via nesse mesmo local e eu aguardava minha mãe e ela nada de aparecer. Nisso, se aproximava de mim um peixe. Era um peixe que saía de dentro d'água, mas pedia para que eu me sentasse nele, como se fosse um cavalo, pedia que eu sentasse nas costas

³⁶³ Vale mais uma vez lembrar que o prestígio aqui é um sistema de dependência, uma filha prestigiosa não é independente do prestígio de seu pai de santo, ao contrário, se a filha tornar-se prestigiosa é de se esperar que sua família ascendente torne-se ainda mais prestigiosa por isso.

dele³⁶⁴. Ele começava a submergir e a emergir na água. Minha mãe estava sentada ali do meu lado e eu perguntava para ela por onde ela andava, onde ela estava, e ela começou a dizer que, a partir daquele dia, tudo na minha vida iria mudar. E eu queria saber o porquê daquilo. Por que tudo iria mudar?

O tema do mergulho (submergir e emergir na água) e da procura pela mãe já havia aparecido não em forma de sonho, mas como mito na narrativa de *Ọḍẹ Nire*. É interessante reconhecer que o tema descritivo sobre *Lòḍgun Èḍẹ* reaparece no sonho de seu filho e que eles dois, *Ọḍẹ Nire* e Marquinho, não têm qualquer relação familiar de santo entre si. Dessa forma, reconheço que embora as variações sejam significativas, temos indícios de que há um referencial básico relativamente compartilhado que orienta as ideias sobre esse *òrìṣà*.

Marquinho: - Foi a partir daí que eu comecei a ter essas visões. Eu comecei a sentir essa criança. Eu me lembro também que teve um momento em que eu quis me desligar de macumba. Porque eu comecei a ficar perturbado: a cabeça. Eu comecei a ter problemas em relação à espiritualidade porque, também, meu pai, por mais que tivesse uma família espírita, ele não queria meu envolvimento com a religião.

Também semelhante ao caso de *Ọḍẹ Nire* é a referência sutil às perturbações mentais "a cabeça" como uma queixa relacionada ao pertencimento ao *òrìṣà* e a noção de que esses problemas de "perturbações mentais" tenham de ver com a experiência religiosa.

Mariana: - Muito comum os pais não quererem que os filhos...

Marquinho: - Justamente! Porque eu era novo, e eles tinham uma aversão ao candomblé por várias questões ligadas até mesmo à questão do próprio preconceito em si.

Mariana: - O preconceito era religioso ou o senhor acredita que outros tipos de preconceitos também estavam relacionados a essa aversão?

Marquinho: - Não somente religioso como até mesmo: "- O meu filho homem nesta religião vai se tornar um homossexual!"

Eu acho que a homossexualidade não está ligada à religiosidade e sim à personalidade de cada um. Na busca e no entendimento de cada um dentro das suas necessidades físicas. Essas coisas me deixavam muito chateado.

A tolerância à homossexualidade embora tenha sido constante tema na bibliografia sobre o candomblé, de Ruth Landes, na década de 1930 a Rita Segato e Patrícia Birman na década de 1980, parece-me ao contrário um aspecto duramente recusado no discurso manifesto sobre esta religiosidade. Embora a homossexualidade atravessasse todas as histórias destes filhos, a menção a ela costuma ser em forma de rechaço como se ela não pudesse estar de nenhuma forma relacionada aos propósitos ou características dos *òrìṣà* – o que é, do ponto de vista lógico do sistema de mitos, impossível porque todos os fenômenos vividos na terra têm de ter sido já vivido anteriormente em tempo imemorial

³⁶⁴ Mais uma vez, vale indicar que *Lòḍgun Èḍẹ* é também simbolizado pelo cavalo-marinho.

relatado pelos *odù*. O que vemos aqui é que a homossexualidade possui um valor desabonador da religião, segundo a opinião de Marquinho sobre a resistência de seu pai sobre sua aproximação religiosa, bem como desabonador do próprio *òrìṣà* cujos filhos são mandados embora por *Ọḍẹ Nire*.

Marquinho: - Só que esses sonhos foram ficando muito marcantes na minha vida e até mesmo a presença dessa criança, mas eu tive que largar a religião antes de fazer o santo. Nesse ínterim, eu me tornei evangélico.

Se ser do *candomblé* poderia fazer de um homem, um homossexual, ser evangélico produziria um efeito contrário na orientação sexual ou afetiva:

Marquinho: - E, dentro do evangelho, eu - *lógico!*³⁶⁵ - tive uma namorada. Fiquei noivo dela. E a mãe dela era, como diziam na igreja, "muito usada por Deus", porque ela tinha visões. Enfim, ia acontecer uma festa das congregações onde a mocidade iria se reunir para receber jovens de outras igrejas e eu gostava muito do coral dos jovens da igreja, eu gostava de cantar. Nesse dia, eu me arrumei cedo, coloquei minha roupa para cantar na mocidade. Logo que eu cheguei lá, a irmã Noêmia - nós a chamávamos assim a mãe da minha namorada -, ela me viu e falou assim:

"- Marquinho, eu vi um jovem que entrava por dentro da igreja, e ele era tão moreninho, ele era assim da sua cor, e ele se sentava do seu lado e ficava o tempo inteiro do seu lado. Você precisa vigiar mais porque isso é o diabo que está sendo usado e ele vai te tirar da igreja!", e eu:

"- É mesmo, irmã Noêmia?", e ela disse:

"- É sim. E ele vai te tirar da igreja."

Além da sexualidade, lidamos também com a cor da pele do "diabo", bem como com a identificação entre essa pele e a pele de Marquinho no diagnóstico da sogra relatado por ele. Marquinho considerou a qualificação da pele um aspecto a ser recontado em sua longínqua história religiosa. O mundo que não era do *candomblé* era hostil a alguns elementos por meio dos quais ele reconhece suas características enquanto sujeito no mundo.

Maquinho: - Mariana, não durou um mês! Pois quem ela havia visto era *Lòḍgùn Èḍẹ* e, dentro de um mês depois dessa visão que ela teve, eu estava fazendo o santo com minha mãe Iara. E realmente, a presença dele para mim: eu vejo *Lòḍgùn Èḍẹ* como um jovem!

A transformação do relato para o fato de ser *Lòḍgùn Èḍẹ* muda o caráter do sentimento com relação ao fenômeno, tanto no tom da voz do relato, que acompanha a história e se torna representativa da presença do *òrìṣà* em sua vida, como na resolução que esse encontro com Logun significa no seu encontro com um *eu* duplo que se sentia tolhido e discriminado "no evangelho", ou no mundo fora do *candomblé*. Se o pai de Marquinho intencionava afastar seu filho do *candomblé* porque não via aí uma "religião de

³⁶⁵ Procurei transcrever a mudança no tom da voz por meio do uso do itálico na grafia da expressão.

homem", essa noção sobre o candomblé também serve como a porta que se abre para a expressão de uma experiência que não cabe e não encontra acolhimento num espaço limitado de uma religião *de homens* e mulheres. A experiência biográfica de Marquinho, como tantas outras, não cabe num desígnio do comportamento religioso, digamos, hegemônico³⁶⁶.

Não obstante, ainda que nessa passagem Marquinho possa encontrar certo acolhimento às particularidades de sua pessoa que de alguma forma servem para identificá-lo, por outro lado, encontramos aí também a rejeição à homossexualidade que não pode ser atribuída ao *òrìṣà* nem, tampouco, à prática religiosa. Em momentos diversos fui apresentada ao comportamento heterossexual como critério na identificação de uma boa casa de santo, onde os "homossexuais soubessem se comportar", ou seja, comportassem-se de modo a não transparecerem sua orientação sexual não hétero.

Mariana: - E sobre esse momento, qual era o contexto de sua vida e como o senhor chegou ao candomblé?

Marquinho: - Vou te contar como foi. Até eu servir o quartel, eu não tinha... Eu te falei que eu fui noivo e que a mãe dessa minha noiva tinha visto uma figura de um menino sentado no banco da igreja onde eu estava, lá na mocidade. Ela falou que viu uma criança escura e que ela iria me tirar da igreja. Mas nessa época também, nesse ínterim, eu já estava me preparando para ir para a aeronáutica. Até então, desde a pescaria, os sonhos e as visões foram acontecendo, até mesmo o fato de vir namorar essa menina e a mãe dela ter essa visão. Aí, você já entendeu, né?! Tanto ela quanto a mãe dela eram evangélicas; e eu passei a ser evangélico devido ao que estava acontecendo comigo, os sonhos, eu não conseguia dormir, eu caía pelo meio da rua...

Mais uma vez os desmaios súbitos. No candomblé, esses desmaios são uma espécie de pré-transe, ou transe ainda não devidamente controlado. Eles costumam acontecer antes da iniciação e a iniciação deve promover uma adequação do transe de modo que ele passe a acontecer em momentos apropriados e não coloque a pessoa em risco no seu dia a dia. O período de iniciação é idealmente longo para preparar e educar também a pessoa inicianda a se relacionar melhor com essa energia que se manifesta em sua vida e que antes da iniciação, ou do tratamento espiritual adequado, foge ao seu controle.

Mariana: - Mas a mãe dela nunca tinha sido espírita?

Marquinho: - Não, não tinha. A mãe dela era evangélica fervorosa. Não, porque a Assembléia de Deus tem uma filosofia de vida – ou é a cultura deles, não sei – de que Deus fala com eles através de manifestações de membros da igreja que recebem o Espírito Santo e são usados através dessas visões.

É muito interessante, Mariana. Não estou me desfazendo da religião não. É muito interessante. Até mesmo pelo fato de ela ter tido essa visão na festa. Ela teve mesmo

³⁶⁶ Ou convencional.

essa visão, ela viu esse menino! E um mês depois eu estava, como ela tinha previsto, fora da igreja.

Até então, eu não sabia realmente quem era *Lóògùn Ede*. Aquela pesca lá atrás tinha sido o início de tudo: o fato de eu ter comido aquele peixe de água doce e ter ficado doente, comecei a cair no meio da rua, tudo era proveniente daquela situação, da situação da pesca.

E, da pesca para cá, eu comecei a ter problemas, problemas, e mais problemas... E aí, muito mais tarde, eu estive na igreja onde ela teve essa visão num período em que eu ia servir o quartel.

Vê-se que a condução ao *candomblé* era a necessidade de administrar os "problemas, problemas e mais problemas" que ele passa a experimentar na sua vida cotidiana. Sem dúvida a busca por soluções é um aspecto terapêutico do vínculo a esse sistema de culto, como já apontou Rita Segato³⁶⁷ em sua tese sobre o Xangô do Recife.

Marquinho: - Foi no quartel que tudo começou a acontecer porque eu passei mal no dia da troca da bandeira. Eu passei mal, com aquela haste da bandeira que parecia um *xérim*³⁶⁸ rodando, e caí. Hoje em dia eu tenho um entendimento de que aquilo parecia um *xérim*, mas não naquele momento. Eu simplesmente vi a haste da bandeira rodando e um som de chuva³⁶⁹, mas até então não tinha essa noção. Hoje em dia eu falo para você que aquilo era um *xérim* pelo fato de já ter esse conhecimento. Eu vi aquela haste da bandeira rodando e acabei caindo. Só quando eu fui levado para o posto médico que o capitão Rocha falou:

"- Olha, acorde e fique bem porque você não tem problema nenhum de saúde. Você tem que procurar uma casa de santo para você se cuidar." E falou que uma das casas era a do senhor Jorge de *Yemojá* - que hoje é falecido.

Por ventura, senhor Jorge vinha a ser *pai pequeno*³⁷⁰ da mãe de santo que mais tarde me fez, mãe Iara de *Ọsun* que era, na época, sua filha de santo.

Assim, Marquinho se vê conduzido ou convidado a ir cuidar de si no *candomblé* e, a partir de então reconstrói os significados do evento espiritual que experimentou na cerimônia secular da troca da bandeira em seu quartel.

Note-se a seguir que as relações familiares de santo nem sempre são estáveis, embora a estabilidade seja sempre almejada.

Marquinho: - O capitão Rocha era *ogan*³⁷¹ da casa do finado Jorge de *Yemojá*. Mas ele não era muito assíduo, ele apenas me indicou. Eu fui à casa dele e fiz um jogo [de búzios]. Mais tarde, fui tomar o *bori* com a minha mãe de santo no qual ele [senhor Jorge] estava presente.

Ela tinha me dito:

³⁶⁷ Ver: Segato, 2005: 223-257.

³⁶⁸ *Xérim*, *şèrè*, como já foi dito, instrumento musical usado para salvar *Şángó*.

³⁶⁹ O chocalho do *xérim* faz um som semelhante ao de chuva.

³⁷⁰ Uma espécie de padrinho da iniciação, uma pessoa que tem um papel proeminente na iniciação de um *iyàwó*.

³⁷¹ Posto de confiança no *candomblé*, atribuído a homens que irão tocar os atabaques e, portanto, idealmente não entram em transe.

"- Olha você vai precisar tomar um *bori* porque existe uma guerra de santo muito grande na sua cabeça."

Os santos que estavam em guerra eram *Ògún*, *Oṣagiyan* e *Şángó*. E *Lòdògùn Èdẹ*. Mas ela não tinha visto³⁷² *Lòdògùn Èdẹ*. Então, tinha uma guerra entre *Ògún*, *Oṣagiyan* e *Şángó* pela minha cabeça.

Em algumas circunstâncias, tem-se que conflito entre *òrìṣà* por uma mesma cabeça é uma dificuldade com relação à interpretação do que o oráculo diz e não um efetivo conflito entre *òrìṣà* pelo filho. Os jogos divinatórios dependem não somente das técnicas de manipulação, mas de uma disposição hermenêutica no sentido de um investimento interpretativo sobre o oráculo. As divindades que "falam" por meio desses jogos contam com o aprendizado paulatino das técnicas do jogo, mas também da relação que o aprendiz estabelece com o sistema de signos disponíveis. Como tenho argumentado, a pedagogia no candomblé não conta com uma coesão universal e depende do estabelecimento de relações particulares e contextuais. O que um aprende é constantemente diferente do que outro, sendo uma parcela desse aprendizado realizado na prática. Há, evidentemente, um referencial mais ou menos coeso compartilhado por todos, mas há também uma certa flexibilidade na interpretação do oráculo e da combinação de seus signos.

Nem todos aceitam, por exemplo, que de fato haja uma guerra entre *òrìṣà* pela cabeça de uma pessoa. Alguns afirmam que há um *òrìṣà* responsável pela cabeça desde o nascimento, mas que nem sempre a sua identificação se faz nítida. O sistema oracular do candomblé é ardiloso e requer grande habilidade interpretativa ou dialógica porque *Éṣù* se põe a falar, requerendo para isso um interlocutor habilitado a compreendê-lo. Esse trabalho é constantemente aprendido³⁷³. E mais, como é o caso de alguns *òrìṣà*, e em particular de *Lòdògùn Èdẹ*, este é um santo que "não se mostra" com facilidade no jogo de búzios. Ele é um *òrìṣà* "arisco e desconfiado" que deixa com frequência outros *òrìṣà* falarem por ele. Desse modo, tem-se que alguns *òrìṣà* demandam mais cautela interpretativa porque podem se mostrar como uma *Òṣun*, um *Ògún*, *Òṣòṣì*, às vezes, até *Òṣàlá*, mas depois de uma apreciação mais cuidadosa, percebe-se ser *Lòdògùn Èdẹ*.

³⁷² Não o tinha identificado por meio do jogo de búzios.

³⁷³ Martin Holbraad fez um bonito estudo que a meu ver ilustra muito bem o desenvolvimento da aptidão oracular. Chama-se *Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana*. (Ver referência completa em Holbraad, 2003). Embora seu estudo seja sobre *Ifá* e não sobre os búzios, obis e orobôs, esses sistemas usam métodos coerentes entre si e supõe-se uma derivação hierárquica entre eles, de modo que me parece razoável compará-los. Vale lembrar, contudo, que os sistemas oraculares são secretos e seu conhecimento idealmente restrito o que, mais uma vez, dificulta enormemente o seu estudo enquanto sistema de linguagem e sua descrição para fins não-religiosos.

Mariana: - E o senhor continuou *abian*³⁷⁴ dentro da casa de mãe Iara?

Marquinho: - Continuei como *abian*, freqüentando minha casa e buscando informações com relação ao *òrìṣà* porque, para mim, tudo era muito novo. Eu não conhecia nada, eu não sabia de nada de *Lòdògùn Èdẹ*. Eu sabia quem era *Şángó*, sabia quem era *Ọmọlu*, quem era *Ọṣun* mas, até então, *Lòdògùn Èdẹ* é um *òrìṣà* que você não domina, não sabe o que é. Uma coisa bem peculiar do candomblé, porque você escuta falar de *Ọṣun* na Umbanda, de *Şángó*, de *Ìyánsàn*. Mas quem é *Lòdògùn Èdẹ*? Ah, não sei, nunca ouvi falar.

Mariana: - E sobre aprender mais, adquirir mais conhecimentos sobre *Lòdògùn Èdẹ*?

Marquinho: - Mariana, isso quase me levou à derrota³⁷⁵. Sabia?! Esta coisa de ter saído da casa onde fiz meu santo, eu fui em busca da verdade.

Sabe o que acontece? A sede pelo conhecimento é muito grande e *a gente paga muito caro*³⁷⁶.

Tem várias situações. Candomblé não é uma receita de bolo. Não é porque meu *Lòdògùn Èdẹ* come milho que o teu vai ter que comer milho. Não é porque o meu come morango que o teu tem que comer morango³⁷⁷. Então, a gente acaba pagando um preço muito caro.

O conhecimento é um bem almejado em todas as etapas de formação dentro do culto aos *òrìṣà* e é, portanto, um objetivo constantemente buscado especialmente por quem pretende ascender a postos liturgicamente relevantes na hierarquia, mas como já descrevi, esse aprendizado é paulatino e distribuído em meio às relações. Aprende-se um pouco com um mais velho, um pouco com outro e essa forma de distribuição de conhecimento deixa sempre a ideia de que alguém pode potencialmente saber mais sobre um determinado assunto do que outro. Então, a corrida pela aquisição do conhecimento, desse bem de alto valor neste sistema, tende a gerar a necessidade de relações paralelas, que são discursivamente evitáveis. Uma ou um *ìyàwó* não deve andar por outras casas porque ainda não adquiriu a maior idade, mas, por outro lado, os encontros entre pessoas de outras tradições, de outras famílias, ou mesmo de outras

³⁷⁴ Pessoa ainda não iniciada.

³⁷⁵ Marque-se a intensidade dessa expressão: derrota.

³⁷⁶ Vale notar que mudar de família de santo é geralmente uma marca dolorida na história de santo dos iniciados. E leva para a história do filho a marca de ser aceito em uma nova família, mas em geral nunca se sentirá ou será sentido como um filho que foi ali iniciado. Parte de sua história terá sido vivida em outra casa, com outros fundamentos, outros preceitos e outras pessoas. Pai Alexandre Cheuen, Oloyó Baomi, *bàbálòrìṣà* carioca também por mim entrevistado para esta tese, sugere uma alternativa adotada por si para seus novos filhos na tentativa de amenizar essa situação tão freqüente. O *bàbálòrìṣà* carioca Milton Prado, *Ọdẹ lakijé Ròṣfá*, também explicou informalmente que opta por refazer a iniciação para garantir que todos os seus filhos, mesmo os que vieram já depois de iniciados, tenham a mesma origem e passem pelos mesmos fundamentos podendo ser, então, todos filhos legítimos e não "enxertos", expressão pejorativa frequente nesse contexto de culto para se referir a filhos que foram iniciados e migraram de suas famílias de origem. Tanto Alexandre quanto Milton afirmam que em suas casas não existe "enxerto" porque todos os seus filhos passaram por todas as etapas iguais que são fundamentais a uma iniciação em seus preceitos.

³⁷⁷ Note-se que Alexandre Cheuen, Oloyó Baomi, falou algo semelhante que remete ao caminho pessoal do filho de santo e a saída de sua primeira casa de santo.

mães e pais dentro de uma mesma família acontecem e são momentos privilegiados de troca de informações. Esses momentos são comumente acompanhados com disputas por saber mais sobre algo e podem por consequência levar dúvidas sobre os conhecimentos dentro de sua própria família de santo. É um sistema de disputa por filhos de santo.

Uma insegurança sobre algum aspecto pode ser utilizada também como evidência de desconhecimento por parte da família de origem para convencer um adepto de que ele deve tomar uma nova obrigação e "corrigir" as coisas de santo com quem sugere saber mais ou saber melhor como fazer determinada coisa para obter melhores resultados energéticos.

Todo esse formato concorre, contudo, com a ideologia de pureza de pertencimento familiar que também é importante para os adeptos e parte do que Marquinho conotou como "derrota".

Marquinho: - O *òrìṣà* está dentro de nós, no que você pode oferecer para ele de bom, de melhor. O que você tem de melhor para ser. Na medida em que você dá o melhor para o seu *òrìṣà*, ele te retribui. Ele acaba te retribuindo de alguma forma.

Cultuar da melhor forma seu *òrìṣà* implica em cultuar o seu próprio bem estar o que, por sua vez, implica idealizar alternativas de como fazer melhor do que se tem feito para adquirir melhor retorno. A relação com o *òrìṣà* é uma relação de troca – como aliás foi detalhadamente descrito por José Renato Baptista³⁷⁸ em sua dissertação de mestrado, *Os deuses vendem quando dão*.

As trocas de famílias de santo servem, eventualmente, ao propósito de oferecer ao *òrìṣà* um tratamento "melhor", um cuidado mais adequado porque pode significar um cuidado a partir de um melhor conhecimento daquela liturgia e dos segredos que fazem aquele santo prosperar.

Mariana: - Quando o senhor passou às águas³⁷⁹ de mãe Regina [de *Yemojá*, matrona do Opo Afonja de Coelho da Rocha, RJ]?

Marquinho: - Eu saí da casa de minha mãe Iara, como eu te falei, por questões mesmo políticas, de achar que não estava dando certo em alguns determinados pontos da minha vida.

É *triste*, né?! Quando a gente sai de um lugar onde a gente foi feito, que a gente amou mas já não tem mais aquela beleza como tinha antigamente. Infelizmente a beleza acabou. Agora, também, que ela morreu, eu fiquei *mais arrasado* porque eu a amava acima de qualquer coisa, sabe?! A gente tinha uma amizade muito bonita, de amor mesmo, de mãe e filho.

³⁷⁸ Ver: Batista, 2006.

³⁷⁹ *Trocar as águas*, fazer obrigações em uma nova família de santo.

Marquei essas expressões – "derrota", "então a gente paga um preço muito caro", "triste", "mais arrasado" – da fala de Marquinho porque repetiam a ideia do mal-estar relacionado a não se sentir na sua família de origem. São todas expressões de lamento e ele conta com minha compreensão por ser da minha família de santo e saber que eu também havia sido iniciada em uma casa, embora estivesse naquele momento frequentando outra. Embora eu tenha insistido na ideia de prestígio e idealização de mais-saber, há o aspecto afetivo do pertencimento a uma família de santo que havia ficado explicitado no caso de Joana D'Arc e se repete aqui, quando Marquinho afirma que sua relação com sua iniciadora, Iara de *Ọ̀sun*, era uma relação bonita de amor "mesmo de mãe e filho". Há também aqui a relação de mãe e filho entre *Ọ̀sun* e *Lóògùn Èdẹ̀*, porque se é verdade como tenho assumido que os filhos de santo são representantes de seus *òrìṣà* na experiência vivida, ou melhor, se revivem e permitem que para além deles mesmos os *òrìṣà* se relacionem entre si por meio deles, aqui fica também pressuposto, ainda que de forma sutil, essa relação paralela entre os santos.

Marquinho: - Aí, eu conheci David, nem sabia que ele era espírita³⁸⁰, né?! Porque o irmão dele vivia falando que ele era espírita e não sei o quê. Que ele jogava pedra de sabão de coco no telhado, para fazer o sol aparecer quando estava chovendo. O irmão dele o via sempre como um bruxo. E o Fábio me falava que o irmão dele fazia o sol aparecer jogando sabão de coco no telhado e aparecia aquele sol. Dava para pensar que ele era poderoso. E eu conhecia mais o irmão dele do que ele. Por meio do Fábio eu conheci o David, e ele freqüentava o *àṣẹ̀* de *Ìyá*³⁸¹ Regina, o *àṣẹ̀* Opo Afonja. Quem tinha tirado meu santo³⁸² foi a minha madrinha Carmem de *Ọ̀ṣóṣì* que também é do *àṣẹ̀* Opô Afonja. Minha madrinha é Carmem, e foram ela e minha mãe Maria para minha saída, e minha mãe Iara e pai Aílton eram pessoas que tinham muita consideração com eles lá do *àṣẹ̀* [de Coelho da Rocha]. Tinham uma verdadeira admiração pela finada dona Eunice, mãe de *Ìyá* [Regina de *Yemojá*]. E aí, como meu *barco*³⁸³ era de três, era *Ọ̀sun*, *Şángó* e *Lóògùn Èdẹ̀*, eu fui o *fomo*³⁸⁴.

³⁸⁰ Também é interessante perceber como é utilizada a identidade espírita que no contexto geral pode soar mais próxima ao kardecismo e creio que mais aceito socialmente que o candomblé ou a umbanda que são religiões negras e carregam o estigma de *magia negra* que, em português, costuma significar "magia para o mal" em oposição às religiões para "o bem". Entre os espíritas [kardecistas – nem todos os espíritas dessa outra tradição gostam de se identificar como kardecistas, aqui em Brasília, fui corrigida algumas vezes quando usei a expressão "kardecista" para me referir a alguns kardecistas que preferem ser identificados como "da linha branca do espiritismo"] tem-se a ideia de que sua prática espiritual é um estudo, uma ciência ou até mesmo uma doutrina, preferencialmente à ideia de uma religião além da oposição entre "linha branca" e "negra".

³⁸¹ Mãe de santo.

³⁸² Refere-se à festa do nome, festa pública em que o *òrìṣà* noviço é apresentado à comunidade e seu nome é tirado por uma madrinha ou padrinho escolhido pela mãe de santo e indicada no momento da cerimônia entre os convidados mais ilustres presentes.

³⁸³ *Barco*, como já afirmei, é usado para se referir ao grupo de iniciandos que passou pelo tempo de recolhimento e demais rituais juntos.

³⁸⁴ *Fomo* é uma expressão comum, creio que de origem Ewe, para referir-se ao terceiro filho na ordem de nascimento de um *barco*.

E aí, mãe Iara e pai Ailton me deram como minha madrinha de *oruko*³⁸⁵ minha madrinha Carmem. Os anos se passaram e houve uma grande política lá na *Casa Branca de Oşun* e aí culminou no meu afastamento. E eu fui lá para o *àşę* [*Ilé Aşę Opo Afonja*] porque eu conhecia o David e ele me levou lá. Eu estava querendo uma casa porque eu tinha que terminar minhas obrigações de sete anos e fechar meu ciclo³⁸⁶. Foi quando conheci *Iyá* Regina. Cheguei lá trabalhando, capinando aquele quintal grandão. Comecei lavando louça, umas panelonas grandes que tinham lá no *àşę*.

Que lá é uma política, né? Para você poder entrar não é para qualquer um não! *Coelho da Rocha* não é para qualquer um, você esbarra em várias situações porque é um *àşę* grande, de pessoas antigas e que tem tradições, hierarquia, tem que respeitar os mais velhos... Tem que saber quando você vai falar, como vai conduzir as tuas palavras para que não gere nenhum tipo de aborrecimento.

Mariana: - E mesmo assim sempre gera?

Marquinho: - E mesmo assim sempre gera, mas acontece que, graças a Deus, dentro do *Ilé Aşę Opo Afonja* existe uma coisa chamada *Aganju*³⁸⁷. Este homem para mim que é o poder do *àşę* e a nossa *iyálórìşà* não faz nada sem antes ter com ele. Ela não faz nada sem antes falar com ele, pedir permissão a ele.

Marquinho refere-se aqui ao *òrìşà* – e é interessante observar como é por vezes nítido que essas divindades são tratadas como seres humanos e, ademais, seres sexuados, homens e mulheres com os quais se conversa, mantém-se diálogos. No caso, a *iyálórìşà* não toma qualquer decisão importante na casa antes de consultá-lo, mediante os oráculos, para saber sua opinião, a opinião do *òrìşà* mais velho da casa, o *òrìşà* da primeira sacerdotisa da casa, Agripina Souza filha de *Şángó Aganju*.

Marquinho: - Então, ela te leva diante dele e diz:

"- Fulano de tal está vindo para o *àşę*, ele se encantou pela casa, ele gostou daqui e ele está pedindo ao senhor se vós podeis dar permissão para que ele permaneça aqui e cumpra suas obrigações."

Aí, é *Şángó* quem vai dizer, *Aganju* é quem determina se é um sim ou não. Se é um *ejialaketu*³⁸⁸ ou, então, é *òdí*³⁸⁹, ou é o não.

Mariana: - Por meio do *orobô*³⁹⁰?

³⁸⁵ *Orukó* é o nome em yorubá atribuído pelo *òrìşà* à pessoa iniciada. Esse nome é gritado em público no momento cerimonial da saída de *iyàwó* (festa pública descrita acima). Professor José Flávio Pessoa de Barros indicava a importância simbólica dessa festa onde os negros africanos e descendentes podiam ignorar seus nomes em português gritando publicamente seu nome sagrado, em yorubá.

³⁸⁶ Como já foi dito, a obrigação de sete anos de um *adoşu* é a que completa a iniciação e o habilita à maioria na vida de santo. A partir dessa obrigação o iniciado deixa de ser *iyàwó* e passa a ser *egbonmi*, ou seja, um irmão mais velho.

³⁸⁷ *Aganju* é uma qualidade do *òrìşà* *Şángó*, tido como uma passagem em que é um jovem *Şángó*. É, no caso, o *òrìşà* da fundadora da casa em Coelho da Rocha, a *iyálórìşà* Agripina Souza de *Aganju*.

³⁸⁸ Nome de uma das caídas do *orobô* cujo significado é positivo.

³⁸⁹ Nome de outra caída do *orobô*. Tanto *ejialaketu* quanto *òdí* são posições dos jogos para além do *orobô*. A respeito dessas caídas simples consultar Augras, 2008: 207-210. Monique Augras e sua equipe de pesquisa tiveram acesso a esses métodos de consulta quando de sua pesquisa de campo durante a década de 1970 nessa mesma casa de candomblé e foram autorizados a publicá-los.

³⁹⁰ Fruto africano usado para comunicação com o *òrìşà* e também como alimento, oferenda. A consulta é também sobre o consumo do fruto que lhe está sendo oferecido.

Marquinho: - Ou até mesmo uma caída dos búzios, dos quatro búzios, porque *Ìyá* [Regina de *Yemojá*] também pega os quatro búzios³⁹¹ de *Şángó* e vai diante dele para perguntar.

Apesar de todos os trâmites sociais que definem as relações dentro do *àşę*, a autorização e a consulta sobre passos importantes para a vida de santo da pessoa e da casa, como inclusão, brigas etc. é feita aos pés do assentamento do *òrìşà* patrono da casa, ou do *òrìşà* da *iyálórìşà* entronada, e é por meio de seu oráculo que se saberá sua posição que, esta sim, deve determinar o desenrolar dos eventos.

Procuro chamar a atenção para a relação que se estabelece com o *òrìşà* para demonstrar que, pelo menos para os adeptos do *candomblé*, ele não é uma representação da ordem imaginária ou somente um arquétipo classificatório de personalidades, porque ele é concebido e relacionado como uma alteridade superiora com a qual se relaciona inclusive do ponto de vista da comunicação direta uma vez que ele é interpelado sobre os assuntos que se consideram relevantes - e, por vezes, indiretamente³⁹² também:

Mariana: - E sobre o periquito e o beija-flor? Eu acredito que esses dois pássaros me sinalizam as coisas...

Marquinho: - O engraçado é que, ao ver você falando do periquito e do beija-flor, eu me lembrei de uma experiência que também já vivi na minha vida afetiva. Foi uma passagem que aconteceu comigo já há algum tempo.

Eu tive um desentendimento muito sério com a pessoa com a qual eu vivo hoje em dia. Por um motivo pessoal, nós nos separamos num determinado período. Foi um período muito ruim!

Lògùn Ede sempre esteve presente em minha vida e, é engraçado que, até mesmo num fato da minha vida sentimental, a interferência dele é muito grande. Eu fico imaginando até que ponto esse *òrìşà* me ama e conduz a minha vida.

Na época da separação, eu estava muito deprimido, Mariana. Fui para uma pousada em São Pedro da Serra. Cheguei lá com uns amigos e nós fazíamos caminhada durante o dia. Em um determinado ponto da trilha, eu quis voltar.

Como eu te falei no início, eu acho que as pessoas de *Lògùn Ede* são muito curiosas. Teve um determinado trecho dessa caminhada que eu quis ir mais para frente que o rapaz com quem eu estava fazendo a caminhada. Ele falou que nós não íamos por ali não, que íamos voltar por aqui e tal... E nós voltamos. Acabamos almoçando e eu me deitei no quarto lá da pousada.

³⁹¹ Os quatro búzios são uma alternativa de jogo particularmente importante na história dessa casa de Coelho da Rocha. Agripina Souza ainda era nova no santo quando recebeu a incumbência de reger a casa do Rio de Janeiro. Não detinha ainda os conhecimentos dos dezesseis búzios e por muitos anos (senão por toda a vida) fazia suas consultas por meio dos quatro búzios, que é o jogo básico que a *iyàwó* recebe desde a primeira obrigação, quando assenta seu *òrìşà*. A respeito da relação de mãe Agripina com os oráculos e sua história como *iyálórìşà*, ver: Tobiobá, 2007.

³⁹² Em *Qde Nirê* pudemos ver que *Ògún* se manifestou indiretamente por meio do acidente de carro, *Lògùn*, por meio da recuperação súbita depois da chegada do primeiro caminhão de areia.

Mas meu coração ficou assim, doído, e com saudade da pessoa de quem eu gosto. E foi me dando uma dor muito grande, como se eu tivesse morrido, como se eu não fosse nunca mais ver essa pessoa. E eu comecei a chorar e falei assim:

" - Chega, não vou ficar chorando não."

Saí da pousada e comecei a caminhar e andei justamente nessa trilha onde o rapaz não queria caminhar. Chegando lá, ao mesmo tempo que aquilo me impulsionava para ir, eu tinha medo³⁹³, e mais para dentro da mata eu estava entrando. E, chegando lá, eu ouvi esses cantos de pássaros e tinha justamente um ninho de beija-flor. E o ninho de beija-flor é muito pequenininho, é muito delicado. E eu fiz um pedido a *Lòdògùn Èdẹ* [voz trêmula e sentida... Pausa para conter as lágrimas]

Mariana: - A benção, pai?

Marquinho [Gesto que abençoava, recolhendo ainda as expressões de sentimento e desculpando-se timidamente]: "-... Que, se ele me desse uma prova eu teria como voltar a viver o que eu estava vivendo antes porque era a minha referência, era o meu endereço, sabe? E eu ouvi a voz dele dizendo assim:

"- Desce, vai para onde você está e tenta entrar em contato que você vai ter uma boa resposta".

E sem titubear eu desci e fiz aquilo, com aquela visão daquele ninho de passarinho, do beija-flor que estava ali. Eu tive aquela intuição e eu desci e fiz. A resposta foi uma das experiências que *Lòdògùn Èdẹ* me deu que foi uma das mais importantes para mim. E foi do jeito que eu senti que ele estava conversando comigo.

Em um momento considerado emocionalmente relevante, Marquinho solicita uma resposta de seu *òrìṣà* e indiretamente – ou em seus próprios termos, de forma intuitiva – é atendido não somente no pedido em si como em seu conteúdo.

Marquinho: - Aí, eu comecei a respeitar essa questão do beija-flor, do ninho. É um *òrìṣà* que toma muita conta da vida dos filhos. Ele toma conta da gente. E eu fiz exatamente isso, Mariana, eu desci, liguei e foi um desespero:

"- Onde você está? Quero te ver! Eu quero estar ao seu lado!"

"- Ah, mas não tem jeito, eu estou muito longe, me espera que eu estou indo..."

Aí, você começa a ficar feliz porque tem uma energia que supre a tua necessidade mais íntima, mais profunda. Aquela necessidade que está lá no seu interior e que ninguém tem conhecimento. Essa energia acaba te suprimindo e você acaba pensando por outro lado que resolveu aquela situação que estava pendente e isso te dá mais força para acreditar nessa energia que a gente tem.

Como esse meu amigo que faleceu dizia:

"- Nossa, um *òrìṣà* tão assim, que não tem tanta informação, que não é como o *òrìṣà* *Şángó*, que é cheio de informações e conhecimentos, ou como *Omolu*."

Mas ele é um *òrìṣà* novo que, para cada filho, ele supre uma necessidade. Só mesmo a necessidade. E acabou. É o remedinho certo na hora certa que a gente toma. Eu vejo *Lòdògùn Èdẹ* dessa forma: ele, para mim, é o remédio que eu tomo na hora certa, na hora em que eu preciso.

Marquinho utiliza expressões que marcam a sua perspectiva pessoal sobre o *òrìṣà*: "eu o vejo...", "para mim *Lòdògùn Èdẹ*..", "eu sinto esse *òrìṣà*...", "eu acho..." etc.

³⁹³ Mais uma vez o tema da mata e da ambiguidade: o medo e a pulsão de seguir adiante.

O aspecto pessoal da relação e dos significados dos *òrìṣà* não são negados, ainda que alguma medida relativamente comum seja pressuposta orientando as opiniões sobre o que pode ou não pode ser relacionado a ele. E há ainda o aspecto cético: parece sempre concorrer com o real do fenômeno relatado, uma dúvida sobre se a interpretação sobre esse fenômeno e a atribuição dele ao *òrìṣà* é justa ou correta.

Marquinho: - Eu acho que é o contrário do que as pessoas falam. Dizem que as pessoas de *Lòògùn Èdẹ* são metidas e que gostam do melhor. Na verdade, a energia de *Lòògùn Èdẹ* gosta do que é bom. Não importa se o bom for caro. Mas é o bom com qualidade, é o bom com merecimento, são as coisas que são justas. Eu vejo o meu *òrìṣà* assim. Não o vejo como fútil! A minha essência, ela é justamente pautada nessa energia que eu sinto. É a questão de fazer bons amigos, estar com pessoas inteligentes, porque ele é um *òrìṣà* curioso por natureza, porque está sempre em busca de alguma coisa diferente, de um diferencial.

Uma outra coisa é que eu procuro me colocar sempre na posição do outro para poder entender como funciona a cabeça das pessoas.

O seu *òrìṣà*, a forma como ele "o vê", é reflexo de sua própria essência e os atributos que ele reconhece em si.

Parece-me que Marquinho sugere que a duplicidade *Ọṣun-Ọṣòṣì* de seu *òrìṣà* e a possibilidade de viver "tanto do modo como o pai, quanto como a mãe vive" o predispõe a ser a partir dessa posição relacional e intermitente, o que refletiria na própria forma por meio da qual Marquinho acredita se relacionar com os outros, de forma empática, de maneira a "se colocar na posição do outro para entender como funciona a cabeça das pessoas".

Marquinho: - Há um tempo atrás, eu comecei a ter um problema em relação ao que eu te falei de ter tirado o santo do *àṣẹ*. Eu me aborreci por uma questão política.

Eu adoro falar isso porque para mim esta é uma prova muito grande do meu *òrìṣà*.

Por aborrecimento e por questões pessoais e políticas lá do *àṣẹ*, com a cara e a coragem, David chegou para mim e disse:

"- Vamos tirar nossos santos do *àṣẹ* e vamos trazer para nossa casa."

Eu não falei nada porque, por ele ser uma pessoa de *Şángó*, ele é muito determinado naquilo que faz. Mas eu sou uma pessoa que pondero tudo. Eu sou medroso. Eu sou uma pessoa medrosa, altamente medrosa, mas eu embarquei na dele³⁹⁴. Aí, nós trouxemos os *òrìṣà* para cá.

Mariana, *Ìyá* [Regina³⁹⁵] deu os *òrìṣà*³⁹⁶ com o coração na mão. Arrasada, angustiada, amargurada, ela estava tão consternada de ter dado, mas ela deu. Ela explicou à gente direitinho:

³⁹⁴ Nesse momento da entrevista, toca o telefone e ligeiramente David pergunta ao pai Marquinho se a cliente pode trazer uma pessoa junto para alguma coisa. Marquinho responde irrevogável: "- Não." E David transmite a mensagem à pessoa do outro lado da linha. E retoma imediatamente a história que está sendo contada.

³⁹⁵ A *iyàlòrìṣà* de ambos.

"- Vocês vão botar o santinho de vocês no chão, sobre uma esteira, e, no terceiro dia, vocês vão levantar, dar um *òsè*³⁹⁷ e vão limpar."

Magoada, mas deu de bom coração. Falou tudo direitinho como a gente podia fazer, como a gente podia levar.

A expressão dos sentimentos da mãe de santo com relação à retirada dos *òrìṣà* do *ilé àṣẹ*, da casa de santo é significativa porque do ponto de vista forâneo ao contexto do santo, trata-se de uma retirada de itens materiais, pedras, vasilhames, ferramentas que para o povo de santo são os próprios corpos materiais de seus *òrìṣà* que, durante uma iniciação, são individualmente assentados para cada um dos filhos. Ou seja, além de em princípio não serem "mais que pedras", são as "pedras do santo de outros", não são as pedras e ferramentas de seus próprios *òrìṣà*, mas dos *òrìṣà* dos seus dois filhos que estão sendo subtraídos dos altares de sua casa.

A implicação disso é que esses *igbá*, esses assentamentos, representam todo o investimento energético feito por ela e pelos seus demais cargos, filhos, parentes, na iniciação e cuidado daqueles *òrìṣà*. Por "energético" entendi aqui cada dedicação em levantar-se às 04 horas da manhã para cumprir com as obrigações litúrgicas de uma iniciação, a dedicação em cozinhar os pratos votivos oferecidos às divindades, a dedicação em administrar relações constantemente tensas que compõe o convívio cotidiano de uma casa de santo – fofocas, todas as sortes de disputas –, a disposição também em fazer o jogo, lidar com as divindades tanto em transe quanto em suas demais formas (*igbá*, assentamento, sonhos, sinais, algumas vezes as falas de seus familiares do santo são interpretadas como significativas). Em suma, seu sofrimento em abrir mão daqueles assentamentos reflete todo o investimento seu e comunitário na fomentação daqueles dois novos filhos. Mas será que é só disso que se trata? Trabalho perdido? Suspeito que haja muito mais investimento emocional depositado nessas relações que não são redutíveis discursivamente mas que ela manifesta em seu sofrimento percebido pelo filho. Trata-se de uma relação de mãe e filho ainda que seja uma relação de mãe de santo e filho de santo. Os vocativos "mãe" e "filho" utilizados são expressões subjetivamente carregadas de afetos.

E, ao chegarem com os santos em casa:

³⁹⁶ Deu os assentamentos, as vasilhas e utensílios nos quais os *òrìṣà* são feitos e que se tornam seus altares (ou, pelo menos, os santos que serão colocados sobre altares – *peji*).

³⁹⁷ Ossé é uma prática regular, costuma ser feita uma vez por mês e diz-se de limpar os *òrìṣà* (seus assentamentos) e seus quartos.

Marquinho: - O que passou, não tinha como acontecer! Você viu o meu banheiro? O banheiro é novo. Esse banheiro deve ter o quê? – um ano, eu acho – que esta casa passou por uma reforma. Aí, acordamos com água, muita água, Mariana! Pegou tudo isto aqui de água [mostrando com as mãos a altura da água], alagou. Até aqui no rodapé de água, alagou. A Sofia [cadelinha] começou a latir, a latir, latir muito como quem diz: "- Me tira daqui que eu vou morrer afogada!" Ela era pequenininha na época.

Quando David coloca os pés no chão, às 3 horas da manhã, água invadindo e a gente perguntando: "- Meu Deus, da onde está vindo esta água toda?" Daqui a pouco David vai ver.

Mariana, a tubulação daqui está toda nova! Toda [da marca] Tigre. Pois tinha um furo que não tinha como furar no cano! Uma brechinha. Inundou tudo de madrugada. Aí, eu já fiquei nervoso porque eu olhei, e você sente quando a energia é diferente do que uma simples inundação!

Quando eu acordei, o David falou que tinha que ir lá ver o que os santos estão falando... O que que os santos vão falar disso?!

Eu disse: "-Eu não vou!", e ele: "- Por que você não vai?"; "- Eu não vou porque eu estou com medo!"

Eu estava com medo, alguma coisa me dizia que isso aí foi meu Pai que fez, foi *Lòd̀g̀ùn Èd̀ẹ̀* quem fez. Alguma coisa me dizia.

Aí, ele falou assim: "- Se você não vai, vou eu!", porque ele é mais abusado, né?!

"- Eu vou lá perguntar!"

O David também domina o jogo de quatro búzios, aí, ele foi lá e perguntou.

Pela hierarquia, a precedência seria de Marquinho que já era *egbon* à época, ou seja, já havia recebido os direitos de *mais velho*, e David ainda não. Mas, ambos têm *Şángó*, o *òrìşà* de David, como mais "abusado".

Mariana: - Perguntou para quem, David³⁹⁸, para *Şángó*?

David: - Eu perguntei para *Ọşun*, né?! Eu perguntei para *Ọşun* porque quando os nossos santos vieram para cá, aqui já tinha outros *òrìşà*, porque o Marquinho já tinha a intenção de abrir a casa dele de candomblé. Então, tinha os *ojúbọ*³⁹⁹ da casa, *Ọşun*, *Yemojá*, *Ìyánsàn* assentadas, tinha outro *Airá*⁴⁰⁰ assentado sem ser o meu, outras divindades assentadas; os *Ọşàlá*⁴⁰¹ ... Mas aqui qualquer coisa que a gente ia fazer, perguntava para *Ọşun* porque ela é, assim, como se fosse a dona da casa. Ela é a nossa matriarca, tudo é com ela. Mãe *Ọşun* é a poderosa do negócio. Se ela falar "- Vai", vai. Se falar "- Não vai", não vai mesmo!

³⁹⁸ David estava na sala ao lado no momento desta entrevista e foi solicitado a participar da descrição que também viveu.

³⁹⁹ *Ojúbọ* assentamentos coletivos que não pertencem a uma só cabeça e são de todos da comunidade de santo daquela casa. São assentamentos específicos para finalidades outras que não a regência de uma cabeça em particular. Os *ojúbọ* são também em outras tradições o assentamento geral dos *òrìşà* onde são realizados os preceitos toda vez que se inicia uma nova *iyàwó*, em casas que não assentam um *òrìşà* para cada pessoa. Essas casas, segundo o que me parece, são contudo minoritárias no contexto do culto brasileiro até o presente momento.

⁴⁰⁰ Outro *Airá* porque David é de *Airá* e tem o seu próprio santo [na acepção de assentamento]. *Airá* é tido como uma qualidade de *Şángó*, embora haja tradições que considerem-no um outro *òrìşà*.

⁴⁰¹ O plural de *Ọşàlá* refere-se ao fato de que eram, no caso, mais de um *òrìşà* *Ọşàlá* assentado, possivelmente pelo menos um considerado "mais velho" e outro "mais jovem *Ọşàlá*", geralmente classificado como *Oşagiyan*.

Aí, fui perguntar à *Ọsun*, mas ela não quis responder.

Mariana: - O que ela falou? "- Não vou responder!"?

David: - É, ela disse: "- O problema não é meu!", como se dissesse:

"- Vocês que compraram o carvão molhado, agora, que dêem nos abanos!"

Aí, eu fui à *Ìyánsàn*. Nada. *Yemojá* também, nada.

"É, o negócio é com *Lògùn Ede* mesmo..."

Aí, quando eu perguntei se foi ele, *Lògùn Ede* afirmando de *alafia*⁴⁰² que sim, que foi ele sim quem inundou a nossa casa, mas que não foi com um propósito ruim. No meu entender, era como se ele tivesse vindo para cá e estivesse lavando tudo o que tinha aqui, limpando alguma coisa que ele não tivesse gostado, não sei. Ele chegou e inundou a casa toda! Era água para tudo quanto era lado. E a água não saía por baixo da porta. Isso foi o que eu fiquei mais impressionado, acumulou aqui dentro e foi enchendo.

Mariana: - Era esta mesma porta que está aqui? [Reparando no espaço sob a porta]

Marquinho: - Era! Se você reparar a caída é todinha para lá.

Mariana: - E isso às três da manhã? Eu acordo de sonho às 3 da manhã, quando é sonho...

David: - Sim! É a hora que os caçadores estão levantando para se preparar para caçar. Tanto que, quando tem festa de *Ọ̀ṣọ̀ṣì*, a gente faz a alvorada às quatro da manhã, porque consideramos que é a melhor hora para avisar a ele que naquele dia não saia para caçar, porque nós vamos trazer a caça para ele. Tudo na nossa religião é baseado no número quatro. Quatro pontos cardeais, quatro odus, na cabeça temos quatro lados, tirando o centro da cabeça. Tudo é muito ligado ao número quatro.

Mariana: - Mas *Ọ̀ṣọ̀ṣì* também é ligado ao número quatro, enfim, agora que você falou das quatro horas da manhã eu relatei a isso⁴⁰³. O três estava na minha cabeça em relação ao horário.

David: - É um horário que precede o horário principal ali.

Marquinho: - Digamos que o número três seja a preparação... É o despertar porque tem que resolver a situação às quatro.

David: - A gente faz a alvorada para *Ọ̀ṣọ̀ṣì* às quatro horas para que ele não saia, porque a gente vai trazer a comida para ele. Nesse dia, ele não precisa ir caçar para a gente porque estamos agradecendo por todos os dias que ele vai caçar para botar comida na nossa mesa. Uma vez por ano a gente dá um *relax* para ele porque nesse dia a gente é quem vai buscar a comida para ele.

Marquinho: - Nesse interím, dessa água toda, e bota água para fora, e segura Sofia, bota a Sofia em cima da cama... Ela era pequena, hoje ela sobe em cima da cama. Naquela época ela não subia, ela tinha meses.

David: - Ela tinha uns quatro ou cinco meses. Ela está com um ano e vai fazer dois agora. Ela não subia mas apoiava a pata na cama. Ela apoiava a pata na cama, descia, latia. E nessa, eu despertei, mas como ela era pequena e estava latindo: normal! Só que quando eu estiquei a perna, eu senti que minha cama estava toda molhada. Onde ela

⁴⁰² Caída de confirmação máxima no jogo em questão, possivelmente aqui se tratava de *alafia meji*, uma vez que o sim comum seria *ejialaketu*, como dito anteriormente por Marquinho. Mais uma vez, ver descrição dessas caídas em Augras, 2008: 207-210.

⁴⁰³ Referia-me a *Irosun* – nome de um *odù* – que já tinha ouvido dizer ser um dos principais caminhos (*odù*) que dão origem a *Ọ̀ṣọ̀ṣì* e é representado pelo número 4.

apoiava a pata ficava molhado. Ainda pensei que ela tivesse conseguido subir e tivesse feito xixi em cima da cama.

Aí, eu me levantei para ver o que era isso. Tudo apagado, aquele breu da madrugada. Quando eu botei o pé no chão fez xuáaaa, eu pensei que estava tudo cheio d'água aqui e que ela havia feito xixi. Mas ela não ia conseguir fazer tanto xixi assim! Quando eu acendi a luz, o quarto era todo água.

Aí, eu vim para cá, tudo escuro e vim andando: chok, chok, chok, aí, escutei um barulho vindo do banheiro: xiiiiiii. Quando eu fui ao banheiro, o rabicho que traz o cano da água para a torneira tem uma mangueira grossa que liga as duas extremidades dele. Nessa mangueira grossa – foi uma coisa impressionante! – no meio dela havia um furo como se você pegasse uma faca e tivesse feito um furo naquela borracha. Não foi o cano, ou a vedação, havia uma fenda na borracha como se alguém tivesse passado uma faca e furado aquilo. Eu acho que se a água tivesse que sair, ela teria que arrebentar nas extremidades e sair por ali. O que aconteceu foi na borracha, o que eu acho que era a coisa mais difícil de acontecer. Analisando racionalmente devia ter uma falha naquela borracha, mas, mesmo assim, foi muita falta de sorte minha comprar aquela borracha com aquela falha!

Esta história torna evidente a dimensão interativa com o *òrìṣà* e a confiança depositada na interlocução que se estabelece com eles tanto na interação ordinária em que sua presença e suas mensagens são enviadas de maneira sutil quanto no momento mais direto mediado pelos oráculos. A água, elemento relacionado a esse *òrìṣà*, foi também relacionada à purificação e propiciação que se esperaria para tornar o novo espaço adequado à habitação desses santos.

Mariana: - Para mim, desculpa interromper, David, mas você sempre vai achar explicações...

David: - Sim, a evidência é que aquilo teria sido uma obra dele, e que ele veio lavar a nossa casa para tirar tudo. Porque a gente tirou o nosso *òrìṣà* do *àṣẹ* de uma forma muito inesperada. Eles, tanto *Lóògùn Èdẹ*⁴⁰⁴ quanto *Airá*⁴⁰⁵ diziam que não vinham. Eles sempre foram contra. Nós os trouxemos na raça e na coragem, de peito aberto, porque o *àṣẹ* estava passando por muitos problemas políticos. Estava muito difícil para a gente. Nossos nomes estavam envolvidos em muita confusão, muita fofoca sem fundamento. Aquelas coisas de *candomblé*, de quando você fala uma coisa e eu já acredito mas depois ele chega e eu nem sei se é verdade, mas eu já estou com raiva dele mesmo sem saber se é verdade...

Mariana: - Principalmente com filhos de *Lóògùn Èdẹ*?⁴⁰⁶

David: - Com filhos de *Şángó* também! Só pode! No *àṣẹ* hoje tem um muro entre mim e as pessoas. Eu já não aguentava mais esse momento de confusão, de fofoca, brigalhada.

⁴⁰⁴ *Òrìṣà* de pai Marquinho.

⁴⁰⁵ *Òrìṣà* de David, opto por grafar como ele mesmo grifa o nome de seu Pai.

⁴⁰⁶ Pai Alexandre Cheuen de *Lóògùn Èdẹ*, entrevistado por mim no Rio de Janeiro fez menção a isso bem como pai Milton Prado, também de *Lóògùn* e carioca, em conversas informais sobre essa tendência na vida dos *Ọmọ Lóògùn* (filhos de *Lóògùn*). Diz-se que está relacionado a *Ìyánsàn*, que "a boca fala e o vento leva." Pelo menos três dos meus entrevistados disseram que essa é uma característica de um *odù* que está frequentemente relacionado aos filhos de *Lóògùn Èdẹ* e que é um *odù* geralmente associado a *Ìyánsàn*. Por essa razão, achei importante perguntar especificamente. *Ìyánsàn* é a esposa de *Şángó* e portanto está também relacionada a *Airá*.

Eu cheguei no meu limite, eu não tinha mais como aguentar isso senão eu iria ficar doente, ficar maluco! Por isso eu decidi ir lá e pegar meu santo.

Eu pensei: "Se eu não for lá tirá-lo, ele vai ficar lá até o dia em que ele quiser que eu vá lá de novo, aí, ele vai fazer alguma coisa, vai dar esse caminho para eu chegar lá. Só que vai ficar muitos anos e eu não vou vê-lo!"

Porque as pessoas na casa de santo, se você está ali todo dia, se está vendo o seu santo, se está cuidando dele, enchendo sua talha⁴⁰⁷ e fazendo o que tem que fazer, tudo bem, mas se você fica um mês sem ir, daqui a pouco, some um búzio do seu *òrìṣà*, some um não sei o quê...

Marquinho: - É.

David: - Ainda mais *Şángó* que é uma coisa que não é vedada, uma gamela que não tem tampa não tem nada. Dá uma viradinha e cai uma pedra, cai um não sei o quê, sumiu uma pedra...

Mariana: - Não me falem essas coisas não que meu santo está há meses lá em Brasília sem mim!

David: - Infelizmente, eu não acredito que aconteça só com o *àṣẹ* não, deve acontecer em várias casas ou em todas as casas! Porque são muitas pessoas, não existe controle, os quartos são abertos, você tem livre acesso⁴⁰⁸. Haveria o risco de eu chegar lá e não encontrar mais o meu santo, ou alguém fazer uma maldade que poderia vir a me prejudicar. Aí, eu falei: "- Quer saber de uma coisa? Eu vou lá pegar o meu Pai⁴⁰⁹ e vou trazer com a cara e com a coragem." Nós fomos. Ela entregou. Viemos embora e, quando a gente entrou no carro com os santos, até chegar aqui, a gente veio num silêncio danado, sem dar um pio porque eu estava extremamente tenso.

Eu estava com medo porque eu sabia que ele não queria vir mais eu tinha ido pegar. Então, eu fiquei achando que o carro ia bater, que eu ia morrer, que ia acontecer alguma coisa para dizer:

"- Eu falei que não era para me pegar, por que você foi me pegar?"

Eu só sosseguei na hora em que o carro parou aqui no portão, que a gente entrou e eu botei o santo lá dentro. Aí, eu respirei porque estava em casa. O teto não vai cair, acredito eu...

Três dias depois aconteceu isso, da água. Não foi no dia que a gente pegou. A gente pegou os santos numa quarta-feira, para suspendê-los na sexta-feira.

"- Olha, bote-os na esteira, deixa eles descansarem e daqui a uns dois ou três dias vocês os sobem para os seus devidos lugares..."

Nós fomos e, quando foi na sexta-feira, eu falei para Marquinho que nós íamos limpar hoje nossos santinhos e botá-los nos seus lugares. Era sexta-feira. *Òṣàlá* está reinando e vai dominar a ira, a força, porque eles podem estar com raiva da gente. Vamos pedir a *Òṣàlá* que a paz reine. E esse evento da água foi na madrugada de sexta para sábado. Foi numa sexta-feira que nós os suspendemos, e eles lavaram tudo.

Assim: "- Viemos para limpar o ambiente." E, graças a Deus, até o dia que eles retornaram foi tudo muito tranquilo, não houve problema.

⁴⁰⁷ Também chamada de quartinha que deve idealmente ficar cheia d'água. Representa o corpo da *iyàwó* e deve estar vivo, transpirando. É de barro para transpirar a água.

⁴⁰⁸ E, de fato, nesse período, meu *Şángó* perdeu duas pedras que eu nunca mais vi. Coincidência ou não, eu não estava todos os dias na casa de santo, "enchendo a minha talha". Estava no Rio de Janeiro realizando esta pesquisa.

⁴⁰⁹ Refere-se ao assentamentos de seu *òrìṣà* e de seu enredo, os *òrìṣà* assentados para eles e que estavam até então morando em Coelho da Rocha.

Mariana: - Retornaram para onde? Agora eles estão em Coelho da Rocha?

David: - Para Coelho da Rocha. É porque nós fizemos assim, trouxemos os santos. Essa nossa saída foi até muito boa, nosso afastamento foi bom, porque cessaram muitas coisas, muitas confusões. Quando nós saímos do *àşę*, a fofoca acabou.

Em uma situação que para ambos estava difícil o convívio dentro do contexto do candomblé, eles optaram pelo afastamento pacífico negociado com a mãe de santo. Solicitaram seus *òrìşà* que reivindicariam uma readministração da rotina normal que mantinham em seu espaço domiciliar, uma vez que esse espaço tornou-se também uma casa de santo por receber aí os *òrìşà* assentados. Esse fenômeno mostra o nível subjetivo do envolvimento com o culto e a relação direta entre *igbá* (assentamentos, santos enquanto corpos assentados) e bem estar pessoal, por um lado, e a relação indireta entre a religiosidade e o fenômeno comunitário – que é frequentemente intermitente também. O bem estar pessoal não está somente determinado pelos preceitos sobre o corpo do adepto, sobre sua cabeça e ebós que lhe são prescritos, mas também intimamente determinado pelo bem estar dos assentamentos dos *òrìşà* individuais. Note-se a implicação da extensão do culto que detém um caráter terapêutico – de cuidado de si – sobre o bem estar do adepto na sua relação comprometida com os assentamentos forâneos ao corpo⁴¹⁰.

É relativamente comum encontrar, nas histórias dos filhos de santo, momentos duradouros de afastamento da comunidade de seu terreiro por alguma espécie de conflito de interesses. Não obstante, a relação com o *òrìşà* é preservada sob novas responsabilidades litúrgicas.

Marquinho: - É bom enfatizar uma coisa em relação a *Lóògùn Èdẹ* porque o fato do meu Pai ter dito que estava lavando a nossa casa, no jogo, ele também estava dizendo que não estava satisfeito da maneira como se deu a situação. Eu então perguntei se ele estava satisfeito comigo e ele disse que sim, que comigo ele estava satisfeito. Mas eu perguntei:

"- E no todo?"

"- No todo não", que um dia eu iria ver tudo muito bem esclarecido.

Só que aí começou uma outra situação – eu gosto de falar disso porque *Lóògùn Èdẹ* faz parte da minha vida – em relação à saúde. Eu comecei a ter problemas, achava que eu iria enfartar, estava hipertenso. Eu comecei a ter alucinações, sentia manifestações, acabava de comer e falava para o David:

"- Me leva logo para o médico porque eu estou passando muito mal, estou passando muito mal."

E várias vezes eu chegava para *Lóògùn* e dizia:

"- O Senhor que ir embora? Eu levo o senhor embora."

⁴¹⁰ Vale lembrar sempre que o corpo é também um assentamento a partir da iniciação e propiciação.

No período da festa de *Ọ̀ṣọ̀ṣì* eu fiquei muito mal aqui porque foi o primeiro ano em que *Lòdògùn Èdẹ* não comeu⁴¹¹. No dia da festa de *Ọ̀ṣọ̀ṣì* eu passei muito mal, minha pressão foi a 16 por 10. Aí, um amigo meu que estava aqui, o Paulo César, virou e falou assim: "- Mas acontece que 16 por 10 não mata ninguém não, Marquinho! Pelo amor de Deus, 16 por 10 está um pouco alta, mas se você tomar um remedinho você vai se acalmar".

Mas a sensação, o medo tomou conta de mim de uma tal maneira que eu fui lá [no quarto de santo] bebi água da minha quartinha e aquilo me aliviou. E, de lá para cá, eu fiquei sentindo, tendo essas sensações.

A água da quartinha representa nesta família de santo, pelo menos, a vida do corpo do filho de santo para quem os assentamentos foram feitos. Marquinho recorre ao quarto de santo e à água da sua quartinha como um recurso terapêutico para sanar o mal estar que lhe acomete e, momentaneamente, esse recurso o alivia. "É o remedinho certo que ele toma na hora certa."

Marquinho: - Uma vez, *Lòdògùn Èdẹ* disse para mim o seguinte – e por isso que eu falo que *Lòdògùn Èdẹ* é um *òrìṣà* com que as pessoas tem que ter muito respeito porque ele é um *òrìṣà* que é completamente racional – porque ele falou que no dia que ele não tivesse o que comer que ele comeria a minha própria cabeça, ou seja, que eu procurasse (isso no meu entendimento) andar certo com ele, ser fiel a ele, para que ele não se voltasse contra mim.

Lòdògùn Èdẹ ameaça-lhe, portanto, a cumprir suas "obrigações" com relação a si próprio para não ter de comer a cabeça do filho, *locus* onde o próprio *òrìṣà* foi assentado e é também cultuado com propósitos terapêuticos.

Marquinho: - E o mais bacana nisso tudo é que, por mais que eu tivesse tendo essas sensações, *Lòdògùn Èdẹ* virou e falou que isso tudo que estava acontecendo "com o meu menino é coisa da cabeça dele, ele tem que fazer coisas para a cabeça dele para que ele possa melhorar".

E, neste momento, *òrìṣà* e cabeça se separam em coisas distintas com demandas particulares. É a cabeça de Marquinho que desta vez reivindica cuidados que não são demandas de *Lòdògùn Èdẹ* (desde que com este último, o filho "ande certo").

Marquinho: - Aí, eu fiquei tão preocupado que eu fui buscar orientações psicológicas. Fui procurar um psiquiatra e ele me receitou um remédio maluco, que eu nem tomei, um tal de Decapot.

Mariana: - E serve para quê? É um ansiolítico?

Marquinho: - Não é ansiolítico, mas é para quem tem problema com ataque epilético. É uma coisa que altera o humor. E eu, trabalhando na central de atendimento, cheguei aqui todo feliz e a minha irmã de *Ọ̀ṣọ̀ṣì*, a *Ọdẹ Talade ô*, virou e falou para mim: "- Ah, irmão", ela é enfermeira, "você não vai tomar isso não!"

⁴¹¹ O *òrìṣà* recebe todos os anos na festa de seu Pai, *Ọ̀ṣọ̀ṣì*, oferendas, sacrifícios, exceto neste ano que ele descreve. Vale lembrar que é incomum ter uma festa só para *Lòdògùn Èdẹ* e que esse *òrìṣà* costuma comer com os pais, ou seja, na festa das *labás* – santas mulheres – na qual *Ọ̀ṣun* come e na festa de *Ọ̀ṣọ̀ṣì*. Comer significa receber esses sacrifícios e oferendas, que em geral são alimentos mesmo.

E aquilo me desanimou, eu pensei: "Mas, meu Deus do céu, eu estou me sentindo tão mal, acho que vou morrer, eu acho que vou ter alguma coisa ruim." Eu sentia medo de dormir à noite.

Aí, eu fui na frente dos santos e falei assim: "- Olha, minha gente, eu não tenho mais o que fazer. Meu Deus do céu, ô, meu Pai Logun, eu não tenho mais o que fazer, não consigo acabar com estas sensações que estou tendo. Eu estou ficando louco, me ajuda, por favor!"

Olha, Mariana, eu fui trabalhar e meu amigo do trabalho, o Márcio tinha tido o mesmo problema que o meu. Ele virou para mim e perguntou se eu estive lá no médico. Eu falei que sim e ele perguntou se eu gostei. Eu falei que gostei e nesse interím, entra uma ligação e eu esqueci de colocar no *mute*. Eu estou conversando normalmente com ele, disse que fiquei com medo de tomar esse remédio, disse que fiquei boladão e:

"- Eu não vou tomar este remédio não, Márcio, seja lá o que Deus quiser!"

Mariana, nisso, eu volto à minha ligação, aperto o botão para voltar, e aí, esta voz fala assim para mim:

"- Você está boladão de tomar esse remédio por quê?"

Eu falei: "- Senhora, eu não posso falar coisas particulares porque aqui é meu local de trabalho."

E ela disse: "- Pode sim, pode falar, você está bolado de tomar esse remédio por quê?"

"- É que eu estive num psiquiatra porque estou tendo uns tremores, sinto meu coração palpitando, eu choro com facilidade..."

Ela disse: "- Olha que coincidência! Eu sou psiquiatra da colônia em Jacarepaguá e você vai vir aqui para fazer uma consulta comigo."

Mariana, do nada, eu cheguei para *Lòògùn Èdẹ* e falei que eu não tinha mais caminho e simplesmente entrou uma pessoa na minha ligação que ouviu a minha necessidade e que respondeu! Mariana, eu não estou mentindo para você.

Ela disse que eu estou com um quadro depressivo devido ao *stress*. Ela me liberou 15 dias do meu trabalho, sem eu pedir, nem fazer nada!

Sabe a quê eu atribuo isso? (Porque eu tenho plano de saúde, eu tenho tudo). Eu atribuo isso ao *òrìṣà*. *Lòògùn Èdẹ* cortou o mal que poderia me ocasionar em relação a tomar um remédio desconhecido. *Lòògùn Èdẹ* simplesmente mudou o meu caminho!

E ela falou para mim que tudo que eu estava sentindo, eu iria melhorar porque isso nada mais era do que um *stress* do dia-a-dia, da vida, das coisas que eu estava fazendo.

"- Eu vou te afastar num período de 15 dias do seu trabalho, para que você possa se recuperar."

E você sabe por que está culminando nisso tudo? Porque eu tenho a minha *èkéjì*⁴¹² que eu vou colocar⁴¹³ e que eu vou precisar de tempo.

Mariana: - A *èkéjì* é de que santo?

Marquinho: - Ela é de *Òṣun*

Mariana: - E quem suspendeu⁴¹⁴?

⁴¹² *Èkéjì* cargo no candomblé dado a mulheres que serão preparadas para cuidar das necessidades de um *òrìṣà*.

⁴¹³ Colocar significa recolher para cumprir os preceitos da confirmação do cargo de *èkéjì*. Isso toma tempo da pessoa inicianda e do *bàbálórìṣà* que tem de acompanhar todo o processo dessa iniciação.

Marquinho: - Foi *Ọ̀şóòsì*, ela está sendo confirmada para *Ọ̀şóòsì*⁴¹⁵. É muito fantástico! Sabe quando isto aconteceu? Foi no dia 19 de julho de 2010, quando eu estava fazendo 23 anos de santo. Agora, há 4 dias! Isso está acontecendo agora.

Foi ela que me tirou dizendo que eu não ia tomar nada disso.

"- Você vai tomar o que eu te receitar. Você está tendo um *stress*, tem que fazer caminhada, fazer uma atividade física."

Lá no trabalho, eu tenho que mentir que tem vaga... Você sabe que trabalhar em central de atendimento é complicado porque você tem que mentir em determinadas situações... E aí, você fica com aquela pressão na tua cabeça, o teu psicológico vai embora.

O que eu achei mais interessante é que eu estava sentindo essas sensações e ela, através do *òrìşà*... Eu cheguei para *Lòògùn Èdẹ* e pedi:

"- Pai, eu não sei mais o que eu faço, me ajuda?! Será que eu vou viver assim para o resto da minha vida?"

Eu não sabia se eu procurava um cardiologista, psiquiatra ou clínico, se eu dava um *ẹbó*⁴¹⁶, se eu fazia alguma coisa... Eu não tive um caminho. Depois que eu tomei um bori que eu fiz as coisas que *Lòògùn Èdẹ* determinou, eu consegui encontrar a doutora Éldia para me tirar desse sofrimento. Ontem eu estava falando que eu estou rindo mais, estou mais vibrante. E sabe por quê? Porque eu acredito em *òrìşà* e porque eu acredito no meu santo.

O *òrìşà* é mais uma vez relacionado à ideia de cura mas ao invés de curar o filho, ele o conduz para encontrar a cura e, de forma sincrônica, garantiu para sua casa em formação o processo de confirmação da *èkéjì*. O caminho que lhe faltava apareceu permitindo que ele encontrasse uma saída e juntamente com sua licença compromete-se a restituir ao *òrìşà* dando-lhe uma *èkéjì* – ou seja, usando seu tempo liberado do trabalho para satisfazer-se a si e aos compromissos de santo.

Mariana: - Como vocês pensaram sobre o incidente da água dentro de casa?

David: - Quando houve a resposta de *Lòògùn Èdẹ* dizendo que ele havia chegado aqui e que a gente não tinha feito nada na casa⁴¹⁷, foi uma forma que ele encontrou – pelo menos, eu acho assim – de mostrar que havia novas energias dentro da casa, energias que foram adicionadas às da casa. A gente traz dois *òrìşà* extremamente poderosos que são *Lòògùn Èdẹ* e *Şángó* para dentro de casa, *òrìşà* que a gente tirou de um lugar de onde nunca tinham saído – tiramos sem a autorização deles! –, então, aquela energia veio para cá com uma carga muito forte.

Eu acredito que um *òrìşà* nunca é contra um filho dele, eu acredito piamente nisso. Acho que *Airá* nunca vai querer que eu morra porque ele utiliza meu corpo para se fazer presente neste mundo. Ele quer que eu viva 120 anos, para daqui a 120 anos, se eu estiver com saúde, que ele continue se manifestando para as pessoas verem que *Airá* está vivo ainda. Eu acredito que o *òrìşà* não quer matar o filho dele, quer que o filho tenha uma vida longa. Então, acredito que, quando eles vieram para cá, vieram magoados pela nossa saída súbita de Coelho da Rocha.

⁴¹⁴ Os cargos, pessoas não-rodantes, são escolhidas pelo *òrìşà* num gesto cerimonial do qual diz-se que a pessoa foi "suspensa" por um *òrìşà*.

⁴¹⁵ Ela continua sendo de *Ọ̀şun*, mas o *òrìşà* que a escolheu como *èkéjì* sua foi *Ọ̀şóòsì*.

⁴¹⁶ Uma oferenda.

⁴¹⁷ Feito um *ẹbó*, ou alguma preparação, limpeza para trazê-los.

David chama a atenção para o fato de também o *òrìṣà* depender de seu filho para ser cultuado, para se fazer presente e mostrar sua potência para o público. Dessa forma, é um atestado de seu poder positivo o transe de um filho muito velho de um determinado *òrìṣà* e é esse aspecto que ressaltou da fala de David por considerá-lo especialmente explicitador da mútua dependência da relação entre filho e *òrìṣà*.

David: - Pela forma como se deu, deles terem vindo não em clima de festa. Nós fomos lá e arrancamos aquela energia de lá de dentro. É um caldeirão de energia e você vai ali e tira duas colheres daquele caldeirão e diminui a porção. Eles não vieram para cá para bater na gente ou em quem ficou. Eles vieram porque, simplesmente, nós não queríamos perder aquelas energias. Porque como falei, os quartos ficam abertos, as pessoas têm acesso, tiram as coisas, adicionam outras e podem fazer maldade. Foi isto que eu pensei na hora de tirá-los.

Note-se que a materialidade dos assentamentos retirados é equivalente à ideia de energia que não poderia ser simplesmente deixada para trás no afastamento corporal dos filhos da casa de santo em momento de conflito social. Porque eles não queriam "perder essas energias", eles trouxeram os *igbá* de santos juntos consigo para sua casa domiciliar. O santo material do assentamento confunde-se ao santo com poderes considerados "energéticos". Duas porções de "energia" daquele "caldeirão" são *Lòògùn Èdẹ* e *Şángó* (*Airá*) em seus assentamentos.

David: - A minha sensação quando ouvi a resposta que *Lòògùn Èdẹ* me deu dizendo que aquilo era ele, que aquilo era uma materialização dele, praticamente, para lavar a nossa casa, tirar toda a energia, aquela coisa ruim que estava aqui, aquele rancor, aquele ódio, aquela mágoa que a gente estava sentindo, eu fiquei perplexo e ao mesmo tempo feliz! Porque ia ser muito pior se *Lòògùn Èdẹ* respondesse que fez isto porque estava muito estressado com a gente, como quem diz:

"- Vocês não deviam me trazer sem o meu consentimento e eu quero que vocês me ponham no carro agora de manhã e me levem de volta!"

Isso para mim seria a morte!

Quando ele disse que foi ele sim, mas que fez aquilo para demonstrar que ele estava aqui com a gente, aquilo para mim foi muito melhor.

Um pouco antes de a gente trazer nosso *òrìṣà* para casa, a gente já estava meio que afastado do *àṣẹ*.

O Marco tinha um sobrinho que era autista e gostava muito do pai dele que era fumante. Um dia, o pai chegou cansado do trabalho, ele era proprietário de uma padaria, e chegou muito cansado e acabou esquecendo o isqueiro em cima da mesa. O sobrinho acordou no meio da madrugada e foi brincar com o isqueiro e, simplesmente, o menino tacou fogo na casa.

Nessa situação, o sobrinho e o cunhado do Marco morreram queimados dentro de casa. A casa inteira pegou fogo.

E no dia do sepultamento, de todos os meus irmãos de Coelho da Rocha – que não são poucos, são vários! Eu acho que tinha quatro ou cinco irmãos meus numa coisa trágica desta – e houve gente lá dentro que disse que aquilo tinha sido *Şángó*!

Marquinho: - *Şángó* não! Disseram que foi *Lóògùn Èdẹ*!

David: - Sim, que foi *Lóògùn Èdẹ*, que foi *Şángó* e *Lóògùn Èdẹ*. Que por nós estarmos afastados do *àşẹ*, *Şángó* e *Lóògùn Èdẹ* teriam feito aquilo. Eu não acredito que *Şángó* ou *Lóògùn Èdẹ* fariam uma coisa dessas. Nunca! Por mais errados que nós estivéssemos. Por mais errados que nós estivéssemos nunca teria acontecido isso.

Ainda que a interpretação não tivesse sido o caso, vemos aqui nitidamente a relação dialógica com o *òrìşà*, o receio também de lhe desagradar e as consequências hipotéticas relacionadas a um eventual desagrado. A meu ver, esta hipótese ilustra o compromisso com o culto correto e a dedicação ao que o *òrìşà* considera obrigatório ou fundamental, mas também o mecanismo de reinclusão de adeptos à vida de santo pelo receio de descumprir com as "obrigações de santo".

David: - A gente evitou falar muita coisa do que aconteceu, quando o Marquinho ficou com essa depressão, essa situação toda de *stress* do trabalho que começou a ter estas paranóias de que iria morrer, eu evitei falar disso dentro de Coelho da Rocha porque algumas pessoas que souberam já falaram que isto era *Lóògùn Èdẹ* que estava batendo⁴¹⁸ nele porque ele tinha tirado o santo. Enquanto *Lóògùn Èdẹ* falava:

"- Eu não tenho nada a ver com isso! O problema dele não sou eu. O problema dele é a cabeça dele, ele está com a mente dele doente, ele está precisando acertar a cabeça dele, manda ele fazer um *bori*, manda ele cuidar da cabeça dele, manda ele rezar pela cabeça dele porque a cabeça está perturbada."

A possibilidade de disputa entre o que *Lóògùn Èdẹ* diz no jogo para quem o lê ou o que os *òrìşà* podem estar dizendo por meio dos eventos na vida do filho sugere uma possibilidade interpretativa que aparece em muitos momentos nas falas de seus filhos. Tanto David quanto Marquinho usam constantemente a expressão "eu acho" ou "eu penso", "eu vejo *òrìşà* assim", "para mim, o *òrìşà*" é isso ou aquilo. Trata-se de uma ética da dúvida a relação com o *òrìşà*, há constantemente um receio de uma má interpretação das manifestações ou "falas" dos *òrìşà*.

Também considero importante reconhecer que na passagem acima fica explícita a distinção entre *orí* e *òrìşà* e o fato de cada uma dessas divindades deter algumas competências específicas sobre o bem-estar do filho. A cabeça de Marquinho também estava solicitando cuidados que poderiam encontrar acolhimento em duas esferas: a do candomblé, que implicaria – como afirmei em alguns momentos já a participação da comunidade do terreiro para a louvação de um *orí*, uma vez que o *bori* ideal é a composição em grupo para, como diz David, "rezar para a cabeça dele"; ou a esfera do mundo, digamos, "civil", a saída da medicina ou de terapias outras que não o espaço litúrgico ou de culto do *òrìşà*.

⁴¹⁸ Note-se que o *òrìşà* é uma divindade que pune, que "bate" também no filho.

Há mais. Há também na passagem em que Marquinho menciona que, no início de sua vida adulta, ele procurou tratar de seus "problemas espirituais" (sonhos, desmaios) numa comunidade evangélica e "não-espírita", ou seja, não na umbanda ou no candomblé. Esses fenômenos combinam num princípio que me parece também característico da ética religiosa do candomblé que é a ética do convívio e reconhecimento do mundo envolvente, das práticas do mundo civil. Eu poderia certamente afirmar como o faz Rita Segato (2005) que esse *corpus* cosmológico tem pretensões universais uma vez que a partir de si todos têm um *òrìṣà*, o que é uma interpretação de meu ponto de vista legítima, mas o que me parece também evidente é que esse *corpus* é não excludente das demais perspectivas e se ele as engloba, ele o faz de forma a incluir para dentro de suas possibilidades as possibilidades de interpretações alternativas, o que é notório quando Marquinho, um pai de santo no candomblé, opta por se tratar pela via medicinal quando manifesta-se no jogo e na vida que ele deve se preocupar com a "sua cabeça", que "sua cabeça está perturbada", como traduziu David sobre a manifestação de *Lóògùn Èdẹ* quando consultado no jogo de búzios. Marquinho, em conflito com a comunidade de santo e percebendo o possível uso de seu mal-estar como uma má-interpretação de seu *òrìṣà*, não busca o *bori* como *locus* ou como o momento privilegiado para cuidar de sua cabeça, ele opta pela saída "civil".

David: - Mas as pessoas não querem saber disso, e nem te ligam para saber se você melhorou ou não.

Marquinhos: - Nós, Mariana, pessoas de *Lóògùn Èdẹ*, somos prestativas, nós temos esse desejo de querer ajudar o próximo, de querer resolver situações que nem sempre estão ao nosso alcance. A gente de alguma forma acaba gastando, colocando uma energia a mais nessas situações. E eu acredito que essa depressão que aconteceu comigo se deu por essa situação de eu me dedicar, de eu investir muito nessa relação.

Até mesmo quando me falaram esta situação do meu cunhado e do meu sobrinho que faleceram queimados, uma irmã de santo foi cruel comigo. Ela foi muito cruel comigo em ter dito que foi *Lóògùn Èdẹ* que os havia matado. E na verdade, não foi, porque *Lóògùn Èdẹ* não quer ver meu mal, nem da minha família porque ele zela pela minha família.

Mesmo afirmando que "na verdade não foi *Lóògùn Èdẹ*" como a interpretação cruel da irmã de santo o queria, Marquinho justifica a sua interpretação, deixando transparecer mais uma vez que mesmo confiando na sua leitura sobre a manifestação oracular de *Lóògùn*, há outras interpretações concorrentes válidas que fazem com que ele sinta, de alguma forma, a necessidade de justificar a sua interpretação sobre o jogo no qual consultou o próprio *òrìṣà* a esse respeito. Ao afirmar que não era esse o problema, mas um problema de "sua cabeça", Marquinho diz ainda que não poderia ter sido seu *òrìṣà*

"porque *Lòdògùn Èdẹ* não quer ver meu mal, nem da minha família porque ele zela pela minha família", mesmo reconhecendo que poderia igualmente ser punido por esse *òrìṣà* – sendo essa também uma possibilidade potencial.

Mariana: - E o senhor vê alguma relação entre *Lòdògùn Èdẹ* e fogo?

Marquinho: - Olha, Mariana, eu não atribuo não. Eu acho que *Ìyánsàn* e *Şángó*⁴¹⁹ estão muito próximos de mim, mas eu não vejo isso não.

Mariana: - Tem uma intenção em ver essa relação com *Lòdògùn Èdẹ*?

Marquinho: - Justamente, ainda mais uma *criança*, uma criança autista. Você sabe que o autista vive no mundo dele, ele gostava de subir em cima do guarda-roupa e ficar pegando pacote de papel higiênico com fósforo e ficar jogando e rindo do que estava caindo. Então, meu cunhado esqueceu o isqueiro e o cigarro em cima da cômoda e acabou acontecendo essa tragédia.

Minha família não é nem candomblecista, minha mãe cedeu a casa dela para que eu pudesse fazer a minha casa de candomblé. Minha irmã até hoje acredita demais, ela cuida comigo⁴²⁰. Faz as coisas comigo, cuida do *òrìṣà* dela que é *Ọṣóṣì*. E, um dia, antes disto tudo acontecer, ela veio para jogar [búzios] comigo. Ela queria saber sobre outro problema e eu falei para ela:

"- Engraçado, Kátia, teu relacionamento vai acabar de uma forma tão trágica!", mas eu pensei que seria uma discussão, uma briga, que eles iriam se desentender. Eu vi [no jogo de búzios] que minha irmã e o Arnaldo iam se separar de uma maneira trágica.

Até comentei com o David e ele falou:

"- Quê é isso, Marco?! Não é nada disso não!"

Dito e feito, Mariana! Ligaram para cá no dia 19 de abril. Às três horas da manhã, minha irmã ligou para cá. Eu atendi e ela falava:

"- Marquinho, fogo, fogo, fogo!"

E a única coisa que eu saí daqui falando foi:

"- Meu sobrinho, meu sobrinho!"

Eu sabia que ele já estava morto, parece que Logun já tinha me avisado:

"- Olha, perdeu teu sobrinho!"

Aí, eu fui lá... De alguma forma eu tinha percebido aquilo, quando se deu o fato.

Eu fui lá, para reconhecer o corpo e aquela coisa toda... Foi muito forte!

E essa maldade das pessoas acharem que *Lòdògùn Èdẹ* seria o culpado desta situação. Eu até acho que *Lòdògùn Èdẹ* é um *òrìṣà* que cobra sim!

Mariana: - Cobra do filho?

Marquinho: - Eu acho que ele cobra sim, mas é um *òrìṣà* que corrige pelo certo, pela justiça. O *òrìṣà* tem esta coisa de querer direcionar a gente para o lugar certo.

⁴¹⁹ *Şángó*, *Ìyánsàn* são *òrìṣà* relacionados ao elemento fogo.

⁴²⁰ Quer dizer que a irmã dele se cuida espiritualmente por meio dele que já é *egbonmi* e, em poucas semanas desse momento da entrevista, será *bàbálórìṣà* a partir da confirmação da *èkéjì* mencionada.

Parece-me particularmente importante fazer notar que o diálogo com o *òrìṣà* não é uma interlocução explícita, clara e tampouco aceita como precisa, ainda que seja determinante para a manutenção da relação com a divindade.

Como venho tentando demonstrar, a relação com o *òrìṣà* é uma constante prática e aprendizado cheio de ruídos, de desentendimentos e de ponderações. Falar com o *òrìṣà* implica uma parcela de interpretação da mensagem e de reconhecimento de que a divindade escapa sempre, em alguma medida, à possibilidade de compreensão humana. Assim, David se questiona sobre como as pessoas vêem as respostas dos *òrìṣà* sobre suas vidas, bem como Marquinho questiona-se sobre suas interpretações sobre o jogo, momento no qual o *òrìṣà* é interpelado objetivamente sobre aspectos da vida.

FILHA DE PEIXE...

*É de Logun Edé a ternura
Filho d'Oxum, Logun Edé
Mimo d'Oxum, Logun Edé
(Logun Edé, G. Gil)*

Leila Tovianski Lyra, *Lòdògùn Alàṣẹ*, é advogada. Nasceu em 19 de agosto de 1944, foi iniciada por Valéria Ondina Pimentel, Mãezinha em 1º de setembro de 1971, na casa Ilê Cruz do Divino Axé Opo Afonjá, Rio de Janeiro. Mãezinha, *Iwin Tonan*, foi a quarta *iyálórìṣà* do *Ilé Àṣẹ Opo Afonjá* de São Gonçalo, Salvador. Leila atualmente tem sua própria casa, o *Ilé N'la Àṣẹ Ologun Eḍe*, juntamente com sua própria residência no Méier, Rio de Janeiro. Recebeu-me durante uma tarde de domingo.

Leila: - Minha avó carnal tinha uma amizade muito grande com uma senhora que se chamava Adelaide e que era mãe de santo de um *àṣẹ* de Jeje⁴²¹ muito antigo chamado Podabá. Dona Adelaide, hoje já falecida, era conhecida por *Mejitó* – nome de um cargo de jeje –, e por meio dela, minha avó conheceu o professor Agenor Miranda⁴²². Então, minha avó conheceu o senhor Agenor e, com isso, criou-se uma aproximação familiar e minha mãe carnal também acabou por conhecê-lo.

Quando minha mãe ficou grávida de mim, ela não teve uma gravidez muito boa e um dia resolveu ir fazer um jogo com ele.

A razão eleita para representar o contato pessoal e familiar com o culto é um mal-estar, uma gravidez "não muito boa" que conduz sua mãe à mesa oracular desse prestigioso olhador, Agenor Miranda Rocha⁴²³, buscava-se uma relação terapêutica nesse corpo religioso.

Leila: - Nesse jogo, *Ọṣun* veio e disse que ela só teria um filho – que era eu – e que ela não tivesse outros porque senão "ela torceria o umbigo dela". Ela me contava que foram essas as palavras que foram ditas a ela.

Por causa desse jogo, professor Agenor fez uma obrigação para mim ainda dentro da barriga da minha mãe. Minha mãe levou um *ojá*⁴²⁴ que foi enrolado na barriga dela,

⁴²¹ Jeje refere-se a uma nação de candomblé.

⁴²² Tido como um grande sábio dentro do candomblé, Agenor Miranda Rocha era um Oluô, uma pessoa com cargo de olhador dos búzios.

⁴²³ Há pelo menos duas publicações organizadas por sociólogos sobre ele que constam desta bibliografia: Prandi (org.) *Caminhos de Odu*, de 2007, que compilou o caderno pessoal dos *ítan* (lendas) dos principais 16 odus utilizados para o jogo de búzios no Brasil. Muniz Sodré e Luís Filipe de Lima escreveram uma biografia sobre ele chamada *Um vento sagrado: História de vida de um adivinho da tradição nagô-ketu brasileira*. 1996. Seu prestígio advém além de sua função de olhador dos búzios, também de sua posição enquanto intelectual do candomblé no Brasil. De sua autoria consta também um breve histórico sobre os candomblés no Rio de Janeiro: Rocha, *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. 1994.

⁴²⁴ Lenço comprido, freqüentemente, usado na cabeça como um torso. Pode ser feito de morim, algodão ou algum outro tecido.

depois foi feita uma obrigação com aquele *ojá* porque, até para eu nascer, foram muitas horas de trabalho de parto, um parto complicado e eu nasci de *fórceps*.

Ọ̀sun, mãe de *Lóògùn*, é uma divindade associada à gestação e ao parto, à primeira infância também, de modo que sua função e sua fala mediante o jogo divinatório e seu olhador estavam estritamente relacionadas ao objetivo da consulta. No jogo dos dezesseis búzios, qualquer uma das divindades pode se manifestar e mandar os seus recados, então, é significativo que precisamente *Ọ̀sun* tenha se manifestado a respeito de uma gestação complicada de *Lóògùn Ede*.

Leila: - Mais tarde, minha mãe carnal fez santo. Ela era de *Oṣàlufòn* com *Yemojá*. Minha mãe acabou fazendo santo porque nós andávamos muito com a Hilda França que era, então, *iyákekere* do Gantois. Minha mãe ia ao Gantois, conheceu mãe Menininha, era recebida muito bem por lá, mas fez santo com o professor Agenor.

Mais tarde, por contingências da vida, dificuldades, eu acabei assentando o santo antes de fazer o santo. Eu fui *abian* de santo assentado. Assentei santo na casa de senhor Jorge de *Yemojá* que era uma pessoa que tinha um conhecimento muito grande⁴²⁵. Foi uma grande perda para o candomblé a sua morte. Ele era uma pessoa que "sabia onde tinha o nariz", como se diz vulgarmente. Era uma pessoa que tinha um jogo que em três jogadas ele falava tudo da sua vida e o que iria acontecer.

A avaliação sobre a pessoa neste momento é feita a partir de sua habilidade compreensiva sobre a interlocução propiciada pelo jogo de búzios.

Leila: - Um dia eu resolvi fazer um jogo. Eu estava tendo algumas dificuldades na minha vida: eu queria ser empregada e, quando me empregava, se eu queria arrumar um namorado eu perdia o emprego, se eu arrumava um emprego, perdia o namorado. Era o um ciclo vicioso. As coisas não andavam.

Mais uma vez, os desafios vividos conduzem-na de volta ao culto, mais especificamente, ao oráculo.

Leila: - Um dia, minha mãe resolveu ir lá. Nós tomamos conhecimento dele por meio de um colega de trabalho da minha mãe que nos levou até lá porque eu pedi para ele me fazer um jogo.

Antes de sair de casa, eu acendi uma vela para *Ọ̀ṣọ̀ṣì* – minha mãe já tinha os santos dela assentados em casa – e eu pedi a *Ọ̀ṣọ̀ṣì* que mostrasse o que era que atrapalhava a minha vida para que eu pudesse resolver.

Leila acendeu uma vela e foi aos pés do *òrìṣà*, do assentamento doméstico, familiar, ao qual tinha acesso, e pediu a ele que mostrasse ao olhador o problema para que de uma vez pudesse finalmente resolver esse mal-estar. Ressalto esta passagem para ilustrar que ao fazer isso, ela tacitamente reconhece que o *Ọ̀ṣọ̀ṣì* assentado em sua casa domiciliar pode, a partir de seu pedido, ajudar na elucidação do problema para o *bàbàlòrìṣà* que

⁴²⁵ Senhor Jorge de *Yemojá* já havia sido citado em entrevista de *Ọdẹ* Omi Lolá e foi também responsável pelo reconhecimento de *Lóògùn Ede* em seu *orí*, embora no caso de Leila isso tenha acontecido anos antes.

ela mesma ainda sequer conhece. São pelo menos três níveis de relações que se estabelecem aqui com os *òrìṣà*, quais sejam:

- 1- Leila acende a vela e trata de suas angústias comunicando-as ao *òrìṣà* assentado no quarto de santo em sua própria casa;
- 2- Supõe-se que o *bàbálòrìṣà* efetivamente comunique-se com a divindade por meio das caídas do jogo de búzios;
- 3- O *òrìṣà* que ouve suas preces no assentamento responderá a elas para o *bàbálòrìṣà* que teria a habilidade necessária para melhor identificar o problema.

Leila dirigiu-se a *Òṣòṣì* e não a *Oṣalufòn*, *òrìṣà* de sua mãe, entre outras razões⁴²⁶, porque era, até então, esse seu próprio "pai" (seu *òrìṣà* masculino) segundo as apreciações de olhadores anteriores.

Leila: - Quando chegamos lá, fiquei sentada com a minha mãe aguardando a vez e falei para ela em confidência que eu iria achar engraçado se ele dissesse que eu não era de *Òṣun* com *Òṣòṣì*, porque todo mundo dizia que eu era de *Òṣun* com *Òṣòṣì*.

Realmente, *Òṣun* foi o *òrìṣà* que me criou desde a barriga da minha mãe e é o meu segundo santo também⁴²⁷. Quando chegou na hora em que eu sentei para jogar, ele perguntou:

"- Qual o seu nome, minha filha?"

Eu disse meu nome.

"- Que dia você nasceu?"

"- Tal dia."

"- Bote suas mãos assim" e eu botei as mãos assim⁴²⁸.

"- É, minha filha, toda a vida lhe disseram que você é de *Òṣun* com *Òṣòṣì*, não é?"

Eu disse:

"- É, realmente."

Ele nunca tinha me visto, não sabia quem eu era, não me conhecia.

"- É, mas não é não. Seu santo se chama *Lòògùn Èdẹ*. Você já ouviu falar desse santo?"

Eu disse:

"- Não, senhor."

Porque, realmente, eu desconhecia completamente até a existência de um santo com esse nome. Antigamente era um pouco diferente, as pessoas falavam pouco e você não se metia. Hoje, as coisas estão muito abertas, mas naquela época não era.

⁴²⁶ Não me ocorreu perguntar-lhe em tempo se sua mãe tinha *Òṣun* assentada em casa. Acontece que cada *òrìṣà* demanda um enredo próprio a ser assentado, portanto, talvez ela tenha recorrido a *Òṣòṣì* por ser seu pai, uma vez que *Òṣun*, sua mãe, não estava ali presente. Mas isto é uma suposição na tentativa de ilustrar dimensões que condicionam a eleição de um *òrìṣà* em detrimento de outros.

⁴²⁷ Refere-se ao momento contemporâneo, posterior à iniciação para *Lòògùn Èdẹ*.

⁴²⁸ Com as palmas da mão para cima.

Aí, o que aconteceu? Eu olhei espantada para a minha mãe porque eu tinha falado aquilo para a minha mãe mas ele não tinha escutado e nem me conhecia.

E ele continuou:

"- É, minha filha, você de vez em quando tem uns problemas, tem uns desmaios, não é? Dizem que sua pressão é baixa, não é? Mas não é não. Isso é *Lòògùn Èdẹ* que te pega. Esse *òrìṣà* não é um *òrìṣà* que aparece para as pessoas cedo não, ele só aparece na hora que ele quer ser cuidado e é por isso que você sente essas coisas."

Aí, minha mãe, que estava sentada assistindo o jogo, virou-se e perguntou:

"- Mas o senhor acha que ela vai ter que fazer o santo em razão disso?"

"- Nem que ela desça a sepultura de cabeça raspada ela não vai morrer sem fazer esse santo. Mas não é agora não. Primeiro, ele está dizendo aqui que ela tem que assentá-lo, fazer um *ẹbọ*, fazer um grande *bori* – porque a cabeça dela está de pé – e assentá-lo para a vida dela se aprumar."

A cabeça dela está de pé, diz senhor Jorge, olhando no jogo. É a cabeça de Leila quem se manifesta e reivindica, nessa comunicação, cuidados. Não é o *òrìṣà* quem demanda cuidados específicos nesta consulta, senão sua própria cabeça. "Estar de pé" frequentemente se refere a uma posição do oráculo na qual se entende que aquele que se manifesta ali e traz o recado o faz com veemência.

Leila: - E minha mãe:

"- E o senhor faz isso?"

"- Faço."

Eu devia estar com uns 23 ou 24 anos de idade. Estava trabalhando e estudando. Eu arrumava um emprego e logo perdia. Nessa época, as coisas não se encaixavam na minha vida. Você quer ter sua vida profissional e sentimental direitinho, caminhando lado a lado. E, nesse dia, ele falou: "- Quando você acerta uma coisa, você perde a outra." E disse que depois que eu fizesse essa obrigação, as coisas iriam entrar no eixo. Determinou que eu voltasse no sábado seguinte – isso era num sábado, e que eu voltasse no próximo para ele dar a lista do que era preciso para fazer.

E ele continuou jogando, para fechar o jogo, e disse:

"- Olha, minha filha, *Lòògùn Èdẹ* está me dizendo aqui⁴²⁹ que ele quer lhe dar um presente. O que você quer, um casamento ou um emprego?"

Note-se que o olhador narra nessa interação que o *òrìṣà* está a lhe comunicar algo, algo que ele mesmo traduz em uma pergunta e a devolve para a consulente. Neste momento, Jorge de *Yemojá* é o intermediário habilitado⁴³⁰ a comunicar esses dois: *Lòògùn Èdẹ* e sua filha.

Leila: - Eu olhei espantada para a minha mãe porque eu achei aquilo um pouco forte, uma coisa Muito objetiva, né?! Aí, eu falei que queria um emprego.

"- Então, muito bem."

⁴²⁹ Meus grifos.

⁴³⁰ Educado para fazê-lo dentro de todos os preceitos que se fizeram necessários em sua história de culto.

Fechou o jogo, me chamou, me levou lá na casa dele, abriu o quarto do santo dele – os santos da cabeça dele não ficavam lá na roça, ficavam na casa dele – aí, tirou um prato de cima de *Òṣàlá*, me mandou ajoelhar e colocou o prato em cima da minha cabeça, jogou os búzios e falou:

"- É, minha filha, seu santo é este mesmo. Não é outro! Pode ter certeza disso. Você volte sábado que vem."

Não obstante sua comunicação por meio dos búzios, Jorge vai ao seu quarto de santo, onde tinha seus santos assentados e por meio desses assentamentos pessoais, confirma o que "olhou" nos dezesseis búzios. Embora o sujeito adepto passe por todos os preceitos socialmente instituídos que lhe garantem a função de olhador, esse não é um papel facilmente desempenhado e não é uma comunicação explícita, direta e inequívoca. Ele opta por confirmar sobre sua cabeça, num oráculo específico de *Òṣàlá*. Vale indicar que o jogo de búzios está frequentemente associado a *Òrúnmìlà*, *Ifá*, o senhor que conhece todos os destinos e as histórias todas da gênese do mundo⁴³¹, e essa divindade por sua vez está intimamente associada a *Òṣàlá*, o *òrìṣà* que veste branco. Seguramente, há muitas outras relações que não acesso aqui entre essas divindades e *orí*, no entanto, as que indico servem ao propósito de ilustrar as dimensões de relações e de dúvidas que constituem esse nível de relação entre as pessoas e os *òrìṣà*.

Leila: - Eu falei: "- Tá bom."

Eu fui para casa, escutei aquilo, mas não levei como uma verdade absoluta. Você escuta uma coisa de jogo assim, na hora você não... Eu não duvidei, mas também não fiquei "psica" com aquilo. Quando foi na quarta-feira tocou o telefone na vizinha – nós não tínhamos telefone em casa nessa época.

"- Sua mãe está no telefone!"

Ela disse [ao telefone]:

"- Eu estou ligando para você porque ligou uma senhora alemã que disse que tem uma agência de empregos lá na avenida Beira Mar. Disse que talvez você nem se lembre porque já tem uns oito meses que você foi lá e ela disse que tem um emprego para você ver. Então, você se arruma, desce e vem para a cidade."

Eu me arrumei e fui. Cheguei lá e fui ver. Era uma vaga num banco alemão, uma representação de um banco alemão aqui no Brasil. Quando eu cheguei lá, tinham umas trinta pessoas, umas trinta moças. Eu fui a última. Aí, eu pensei assim: "Bom, eu vim aqui, mas não vai dar em nada isso. Tem muita gente."

A última a ser entrevistada fui eu. Quando chegou a minha vez, o homem alemão que estava entrevistando, olhou o meu sobrenome e falou:

"- Ué, qual é a sua origem?"

Eu respondi:

"- Ucraniana. Meu pai era ucraniano."

⁴³¹ A esse respeito, ler etnografia mais detalhada sobre os oráculos de *Ifá* e as histórias contidas nos itans em Holbraad, 2007.

Começou a conversar, bater papo, falar sobre nomes, sobre a história da Alemanha, a mancha do nazismo, o sentimento dos alemães em relação a isso diante do mundo... Preenchi a ficha.

"- Eu vou atender a esse telefonema aqui, preenche essa ficha."

Era a ficha de dados pessoais. Ele não mandou eu fazer *telex*, não me mandou escrever redação, não me mandou fazer nada e eu pensei:

"- Não sou eu que vou ficar, né?!"

Aí, quando ele foi se despedir, ele disse:

"- Olha, aqui, quem escolhe quem vai trabalhar é o banco na Alemanha. Amanhã, eu vou passar todos esses currículos lá para Hamburgo e eles que vão escolher a pessoa que vai ficar."

"- Tá bom."

Aí, eu fui embora encontrar a minha mãe que estava trabalhando.

"- E aí, como é que foi?"

"- Olha, eu acho que não vai dar nada não porque tinha tanta gente e eu fui a única que não fiz nada, prova nenhuma."

Na sexta-feira, tocou o telefone de novo. Era a vizinha me chamando para me avisar que eu, na segunda-feira, estivesse às 09 horas da manhã na porta da agência para apanhar a apresentação que a escolhida tinha sido eu.

No sábado, eu fui lá no Largo do Tanque na casa do pai Jorge. Entrei, sentei e daqui a pouco ele veio lá de dentro:

"- Oi, como estão vocês? Como é que está, minha filha?"

Eu tomei a bênção.

"- E aí, alguma novidade?"

"- A única novidade é que eu já estou empregada."

Quando eu disse isso ele ficou vermelho, botou as mãos juntas e falou:

"- Graças a Deus! Eu gosto de santo é como o seu, minha filha, que a gente pode escrever com o sangue da gente o que ele diz. Eu gosto de santo assim. Graças a Deus!"

Os eventos da vida profissional de Leila confirmam a ela o conteúdo do jogo de senhor Jorge de Yemanjá e também a ele que demonstra satisfação em acertar no prognóstico. Note-se que ele "ficou vermelho" e com as mãos juntas agradece a Deus a precisão da mensagem que foi capaz de transmitir do *òrìṣà* para a filha. Embora pareça natural que a mensagem do jogo se realize, nem para o *bàbàlòrìṣà*, a mensagem estava finalizada até a concretização do previsto. Além disso, ele diz: "... Eu gosto de santo é como o seu, minha filha, que a gente pode escrever com o sangue da gente o que ele diz. Eu gosto de santo assim.", o que leva a crer que há eventos em que o prometido nem sempre se concretiza e que por vezes os próprios santos o decepcionam.

Leila: - Naquele dia ele tirou minha lista⁴³². Mas eu ia começar no emprego na segunda-feira e falei para ele assim:

"- Mas, aí, como é que vai ser? Eu não vou poder chegar dizendo que eu não vou pro emprego."

"- Não. Você vai pro emprego, depois, a gente dá um jeito nisso."

E eu:

"- Tá bom."

Eu fiquei trabalhando uns dois meses, mais ou menos. No dia do jogo ele tinha também dito que eu só iria fazer o santo no dia que eu sonhasse com *Lòdògùn Èdẹ* pedindo um *orò*⁴³³. Mas, eu não entendia nada de santo, era a mesma coisa que falar grego falar para mim que o santo pedia um *orò* que eu não sabia nem grego e nem sabia o que era um *orò*.

Passou. Depois de um tempo, ele me perguntou:

"- Escuta, você não tem um parente que já morreu e que você possa dizer que está doente e que poderia emendar assim de quinta para domingo?"

"- Minha avó paterna que já morreu, eu posso dizer que ela está internada." Assim eu fiz, falei com o gerente que a minha avó estava muito mal e eu queria saber se eu poderia sair na sexta-feira mais cedo.

"- Não, senhora. A senhora está liberada a partir de hoje, quarta-feira, e só volte no domingo se puder voltar! Se não puder, não volte, que não há razão disso. Não se preocupe que seu lugar está aqui."

Na quinta-feira, fiquei trabalhando e eu avisei ao pai de santo e fui com ele para a roça. Fiz o meu *ẹbọ*⁴³⁴, dei o meu *bori*⁴³⁵, dei comida a *Lòdògùn Èdẹ*, ele botou os santos que tinham que acompanhar, os que tinham que comer antes, os que tinham que comer depois. Ele me disse o resguardo que eu tinha que ter.

Segunda-feira eu voltei a trabalhar direitinho. Fiquei nesse emprego um ano e pouco e saí de lá convidada para ir trabalhar para uma firma de uns russos para ser assistente do gerente de vendas ganhando três salários daquele que eu ganhava no banco e tinha até décimo quarto, cesta de natal que vinha da Alemanha. Minha mãe tinha um colega que era alemão, chamado Hans Fischel, e ele precisava de uma assistente porque ele era o gerente de vendas. Conversando falaram com a minha mãe:

"- O Fischel está precisando de uma pessoa, eu pensei até na sua filha, mas ela está empregada..."

Eles me perguntaram se eu queria e era um salário compensador. No banco, eu disse que precisava viajar. Eles me pagaram tudo e não criaram o menor problema e eu fui pro outro emprego.

Essa ligação entre os eventos narrada por Leila faz ressaltar o momento de prosperidade que sua vida assumiu a partir do reconhecimento de seu *òrìṣà* e subsequente cuidado consigo e com ele na vida de santo.

⁴³² Lista do que ela precisaria para tomar as obrigações prescritas pelo jogo de búzios.

⁴³³ Um fundamento sagrado, possivelmente uma oferenda. Em yorubá o verbete *orò* designa ritual, obrigações, costumes tradicionais, de acordo com Beniste (2011: 592).

⁴³⁴ Vale lembrar que *ẹbọ* refere-se às oferendas ou sacrifícios feitos às divindades. (Ver: Beniste, 2011: 225)

⁴³⁵ Cerimônia de oferendas à cabeça.

Mariana: - Depois que a senhora fez a obrigação no pai Jorge, como foi a passagem para a iniciação?

Leila: - Eu fiquei alguns anos na casa dele como *abian*, mas ele já tinha uma pessoa na casa dele, feita para um *vodun*⁴³⁶ pescador, uma energia semelhante a *Lòdògùn Èdẹ*, que é *òrìṣà*. Depois de um certo tempo eu conheci a minha mãe de santo por meio de um primo meu, gostei da casa e eu já estava com o meu santo em casa, assentado em casa, porque depois da obrigação eu o levei para casa.

Mariana: - E por que levou para casa?

Leila: - Porque ele me entregou. Porque ele já tinha uma pessoa lá iniciada de um *vodun* cuja energia era muito parecida com a de *Lòdògùn Èdẹ*, então, ele só poderia fazer uma pessoa de *Lòdògùn Èdẹ*. Só depois que essa pessoa fizesse a obrigação de sete anos – e essa pessoa não faria tão cedo porque ela estava afastada da casa – é que ele poderia iniciar outro. Então, ele me entregou o santo⁴³⁷. Aí, acabou que eu fui, dei comida ao santo antes de fazer o santo lá na minha mãe e depois fiquei lá.

Levar o santo para casa refere-se aos seus assentamentos, aos vasilhames nos quais o *òrìṣà* foi propiciado. Nesse sentido, há um corpo externo ao seu a ser cuidado, um corpo composto pela combinação de ingredientes votivos relacionados ao *òrìṣà* que se quer iniciar ou assentar. Até este momento, *Lòdògùn Èdẹ* havia sido "feito" para Leila, mas não feito em sua cabeça, como acontece no processo de iniciação.

Mariana: - E a partir de então, *Lòdògùn Èdẹ* sempre ficou na roça⁴³⁸?

Leila: - Não, ao cantar o *Sasanhe*⁴³⁹ *Lòdògùn Èdẹ* disse⁴⁴⁰ que ele era filho de santo de lá, do Opo Afonja – ele disse pelo jogo – mas que morar ele moraria debaixo do teto que cobria a minha cabeça. Ele nunca ficou na roça, que ele voltaria para fazer obrigações, como voltou para fazer a de três e de sete, mas que morar ele morava comigo.

Nesta passagem, pode-se perceber mais nitidamente ainda que o assentamento é o *òrìṣà* que manifesta suas vontades e determinações sobre a vida da filha para quem está sendo preparado.

Mariana: - Do ponto de vista mitológico, quem é Logun Ede?

Leila: - Eu vejo⁴⁴¹ Logun como um *òrìṣà* ímpar, independente. Muito se fala nos tempos atuais sobre este *òrìṣà*, embora ele seja uma energia quase que desconhecida para a

⁴³⁶ Nome usado em candomblés Jeje para se referir a divindades.

⁴³⁷ É bom lembrar que a mãe biológica de Leila já tinha seus próprios *òrìṣà* em casa e poderia dar o apoio necessário para que ela lá o cuidasse.

⁴³⁸ Refiro-me aos assentamentos, *igbá*, *quartinhas* etc.

⁴³⁹ *Sasanha*, *Sasanhe* ou *Sasaiyn* é uma parte da iniciação dedicada ao uso litúrgico da combinação de ervas designada pelo *òrìṣà*. Diz-se do momento de lavar a cabeça com essas ervas e costuma preceder a raspagem da cabeça. É uma cerimônia na qual se invoca além dos *òrìṣà* da inicianda, o *òrìṣà Òsányìn*, senhor do poder sagrado das ervas.

⁴⁴⁰ Durante o *sasanhe* há um jogo para a *iyàwó* no qual cada um de seus *òrìṣà* que compõem o seu enredo de santo, ou seja, que estão sendo iniciados para ela, são interpelados por meio do jogo e falará a respeito das interdições da filha de santo, o que pode e o que não pode, o que leva e o que não leva de ingredientes na sua composição etc.

⁴⁴¹ Parece-me interessante a ressalva interpretativa sobre a definição do *òrìṣà*, traz uma conotação diferente à até então corrente ideia de um sistema classificatório de personalidades por meio do qual vem sido tratada teoricamente a relação das pessoas com os *òrìṣà*.

grande maioria das pessoas. De um tempo para cá, o número de pessoas iniciadas para ele cresceu tanto que ele ganhou qualidades que antes não existiam e que parecem terem sido tiradas das poucas cantigas aqui conhecidas. Essas supostas qualidades são usadas como um diferencial entre as pessoas que se iniciam para ele. *Lòdògùn Èdẹ* passou a ser considerado *bi-sexuado* coisa que nunca foi ouvida antes. No tempo em que eu fui iniciada, *Lòdògùn Èdẹ* não tinha qualidade, era único, e acho que em virtude disso tinha poucos filhos. Falava-se apenas da relação de parentesco com *Òsun*, a mãe, e *Òṣòṣì*, o pai.

Mesmo recusando uma eventual ambivalência sexual a esse *òrìṣà*, Leila menciona essa associação, segundo ela recente, feita sobre a qualificação de *Lòdògùn Èdẹ*.

Leila: - Realmente, se observarmos bem, nas grandes casas de *àṣẹ* normalmente só existe um iniciado para *Lòdògùn* e se aparecer outra pessoa desse *òrìṣà*, só será iniciado após o ciclo iniciático do primeiro ter sido fechado⁴⁴². *Lòdògùn Èdẹ*, ou Ologun Èdẹ, mesmo em África, em Ilexá, seu culto quase não existe mais⁴⁴³. A iniciação deste *òrìṣà* é complexa, exige um grande conhecimento que só se adquire depois de um longo tempo de aprendizado dentro de uma casa de santo dirigida por pessoa de reconhecido saber religioso. Ele é o *òrìṣà* que representa a beleza, a sedução, o feitiço e a pureza, mas é também Ologun Èdẹ, o guerreiro, o feiticeiro de Èdẹ. Segundo os mitos, ele tem ligação com os animais pequenos, os pássaros e os peixes.

Há muitos anos, fui com pai Jorge a um *ṣire*⁴⁴⁴ na casa de uma senhora de nome Lindinha, que era do *àṣẹ* do Gantois e era casada, se não me engano, com um *ogan* de nome Papaô, muito conhecido na época. Pai Jorge iniciou, se não me falha a memória, dois ou três dos filhos deles. Fomos para o *ṣire* e eu que era uma *abian* e fiquei no meu lugar, lá num canto assistindo à cerimônia. Antigamente as coisas eram meio difíceis. Não sei se isso era certo ou errado mas era a conduta adotada na época. Eu me lembro que fiquei abaixada assistindo o toque quando chegou um senhor com um jovem e, de repente, o rapaz tomou um *barra vento*⁴⁴⁵. Nessa época, eu ainda não sabia o que era barra vento, porque eu não andava em candomblé de ninguém, e logo o santo pegou ele.

Colocaram um pano atravessado no peito dele, que eles chamavam de *pakajá*, e, depois de arrumado, ele salvou a porta, os atabaques, a pessoa que o acompanhava, abraçou o pai Jorge.

Leila nos descreve aqui a saudação que o *òrìṣà* repete e que todos fazem ao seu devido tempo numa festa de *òrìṣà*. O *òrìṣà*, uma vez incorporado, vai reverenciar a porta da casa, em geral a principal porta do barracão, posicionada em direção à rua, depois,

⁴⁴² Ou seja, depois da obrigação dos sete anos.

⁴⁴³ Esse é um dado que consta em ambos estudos de Pierre Verger por mim já citados e já mencionado no caso de Joana D'Arc, *Ọdẹ Nire*. Ver: Verger, 2000 e 2002.

⁴⁴⁴ Xirê ou *ṣire* significa brincadeira, dança, é um círculo de dança para louvar os *òrìṣà*. Toda festa de candomblé forma um *ṣire*.

⁴⁴⁵ Barra vento é o momento em que o *òrìṣà* pega a pessoa e a joga em transe dando a impressão de que uma ventania a desequilibrou. Antes de ela cair, o *òrìṣà* já a tomou e devolveu-lhe o equilíbrio. Em geral, o corpo da pessoa dá uma meia volta rápida em torno de si. Quando isso acontece, às vezes, o corpo estremece e dá pequenos saltos. Por fim, é algo que acontece com todas as pessoas rodantes, mas tem uma ampla variação na execução do ato mantendo uma base comum que faz dele um momento reconhecível por todos, o momento da aproximação do *òrìṣà* à pessoa iniciada. Tem-se, em geral, que a pessoa ainda não iniciada costuma ter transes mais brutos no qual o *òrìṣà* se manifesta e a pessoa cai, tem uma reação corporal, parecida com um súbito desmaio, chamada 'bolar no santo' e que já foi descrita em capítulos precedentes.

dirige-se aos atabaques, que o enunciaram, ou que o chamaram para a festa e os mais velhos, a começar por seu pai, ou sua mãe de iniciação.

Leila (continuando): - Tocaram um *agerê*⁴⁴⁶ e ele começou a dançar, veio dançando, dançando, até que, quando chegou na minha frente, ele se abaixou e me levantou do chão no alto e me abraçou muito. Eu fiquei sem entender nada e, quando ele me colocou no chão, eu me abaixei de novo e fiquei ali. Ao meu lado estava uma filha de santo do pai Jorge, a falecida Déa de *Ògún*, e eu perguntei a ela que santo era aquele. Ela olhou para mim e disse:

"- Já que ele lhe reconheceu eu vou lhe dizer quem é. Esse é *Lòdògùn Eḍẹ*".

Eu fiquei muito emocionada porque eu não o conhecia, mas ele me reconheceu.

Aqui, o *òrìṣà* manifestado num outro filho em transe é o seu pai num outro corpo, ou seja, regendo um outro filho, em seu corpo, ele reconhece ali agachada a presença de uma filha sua também.

Leila: - Meses depois, teve uma festa lá no barracão do pai Jorge, no Vilar dos Teles, e, lá, *abian* não entrava em roda. Ficávamos sentados na esteira dentro do candomblé assistindo à festa. Nesse dia, ele deixou pela primeira vez os *abians* colocarem *camisu* e saia.

Éramos eu, Luís de Becém, o marido da Maria de Niterói – Manuel, se não estou enganada – e mais uns dois que não me recordo dos nomes. Esse mesmo jovem que virou na casa de *egbonmi*⁴⁴⁷ Lindinha, foi à festa, e eu já o conhecia mas ele não sabia quem eu era pois *abian* não era apresentado a ninguém. Nesse dia, o santo tornou a pegá-lo e repetiu a mesma coisa da vez anterior me abraçando de novo. Quando a festa acabou, o pai Jorge mandou me chamar e disse:

"- Fulano, está vendo esta moça aqui?"

O jovem respondeu:

"-Sim, quem é?"

"- Eu te chamei aqui porque essa moça é de Logun, e hoje, pela segunda vez, seu santo a reconheceu e eu fiquei muito satisfeito pois com isso ele quis dizer: 'Sou eu. Eu estou aqui'."

O santo, em transe, reconhece e saúda sua filha ainda *abian*, ou seja, ainda antes da iniciação e esse cumprimento é assim mais uma confirmação para ela e também para o pai de santo responsável pelo primeiro reconhecimento dele em sua filha. E, ainda, é o reconhecimento do pai de santo sobre a autenticidade do transe do jovem filho de *Lòdògùn Eḍẹ*.

Infelizmente, mãe Leila enfrentou alguns problemas familiares no período que estive no Rio de Janeiro colhendo estas entrevistas e dados, não tendo podido continuá-la num segundo encontro. Releu contudo este texto fazendo sobre ele algumas alterações que

⁴⁴⁶ Ritmo de toque de atabaques dedicado a *Òṣòṣì* e, portanto, a *Lòdògùn Eḍẹ* também.

⁴⁴⁷ *Egbonmi* significa "minha irmã mais velha". Vale lembrar a conotação que Leila, no momento presente já *egbon*, dá em caráter de destaque respeitoso à sua mais velha.

tornaram-lo mais coeso. Mantivemos contato via telefone e internet para a continuidade da pesquisa e esclarecimento de alguns dados.

Sua história faz ressaltar o reconhecimento social mais amplo sobre o que se passa dentro de uma mesma família de santo à medida que seu então pai de santo a leva junto aos seus a uma outra família de santo dentro da qual o seu *òrìṣà* pôde ser em outro contexto também reconhecido. A confirmação sociológica do pertencimento ao santo é também meio por onde flui reconhecimento no contexto de culto a *òrìṣà* e daí deriva também a constante necessidade de relações entre as casas e entre as famílias – que mutuamente se confirmam também ao se prestigiarem umas às outras em suas cerimônias.

NO CREO EN BRUJOS, PERO...

*É por isso que é o azul
Cor de minha devoção
Não qualquer azul,
Azul de qualquer céu,
Qualquer dia,
O azul de qualquer poesia
(Beira mar, G. Gil)*

Milton Carlos Goulart do Prado preparou-me um texto sobre si que reproduzo parcialmente aqui alterando por vezes nomes, ordem dos dados e complementando com informações colhidas nas demais entrevistas gravadas e conversas informais que tivemos antes do texto e depois dele.

O texto que segue foi parte central das entrevistas, repetindo por vezes dados que já haviam sido narrados – que foram, por sua vez, adaptados para evitar repetições desnecessárias. A carta me foi enviada como complemento aos encontros que tivemos ao vivo no Rio de Janeiro e, do meu ponto de vista, os dados por ele relatados aí são particularmente reveladores das múltiplas dimensões implicadas na vida de um *omo*⁴⁴⁸ *òrìṣà*. Milton reanalisa uma parte ampla de sua rede de parentesco para expressar por meio delas o seu desígnio como filho de *òrìṣà*. É uma história de vida particularmente elucidadora da amplitude que o pertencimento ao *òrìṣà* implica na vida do sujeito.

Embora seu texto contivesse originalmente 14 páginas selecionei delas somente 6. Algumas das passagens que foram substituídas diziam respeito a relações mais distantes no parentesco, como tios-avós e outros familiares, e suas relações com a espiritualidade ou com a vida religiosa de um modo geral. Embora essas fossem também significativas e indicassem uma análise ampla de Milton sobre todas as implicações secundárias do pertencimento ao santo, preferi selecionar as passagens que permitissem maior reflexão sua sobre essas relações. Por vezes, as relações distantes careciam de confirmações e do consentimento desses parentes, alguns já falecidos, para a inclusão de seus dados de forma explícita. Também consideramos, eu e ele, prudente omitir os nomes e as histórias de alguns parentes cujas passagens pelos cultos afro-brasileiros não fossem por eles mesmos publicizados – fenômeno que considero regular num contexto social em que essa religiosidade não é inteiramente acolhida.

⁴⁴⁸ Filho de *òrìṣà*.

No caso de Milton Prado, pode-se perceber toda uma rede de relações familiares implicadas a partir de sua história de vida e de santo, conforme sua própria reinterpretação dos eventos. A direção contrária é igualmente verdadeira. O sacerdócio foi (e tem sido) condicionado pela forma como sua família nuclear está nele também envolvida.

Por fim, espero que os dados contidos a seguir possam ser elucidadores dos diversos aspectos de sua vida que são por ele relacionados ao santo. Sobre sua história tive uma aproximação contínua e pessoal. Vale lembrar que todo o texto que segue foi relido e alterado sob sua avaliação e consentimento, incluso o que for passagem colhida das entrevistas e minhas narrativas livres sobre ele⁴⁴⁹.

Segue a carta.

Rio de Janeiro, 07 de setembro de 2010.

Oi, querida maninha⁴⁵⁰ Mariana,

Envio-te alguns dados pessoais meus, conforme sua solicitação. Sei que alguns fatos poderão ser desnecessários⁴⁵¹, mas envio-os assim mesmo. Saberás um pouco de meu berço.

Espero que sejam suficientes à sua pesquisa e trabalho. Naturalmente, nada escrito aqui é irresponsável ou baseia-se em inverdade, pelo contrário, me envaidece nossa trajetória familiar e te entrego parte deste meu tesouro.

Portanto, nomes de familiares, situações, enfim, informações que espero que tenhas o carinho em avaliar o que deva ou não ser possivelmente publicado ou de real relevância na minha formação de "persona ọmọ Lóògùn". De minha parte, fique à vontade para usar ou publicar o que for necessário destas notas e nomes - inclusive o meu nome sagrado, sem neuras, me sinto honrado com ele; confio e aprecio o teu trabalho investigativo e cultural. Quero mais que sejamos de certa forma úteis a todo o processo da pesquisa antropológica e à realização de teu objetivo.

Meu nome completo: Milton Carlos Goulart do Prado

Nome sagrado: Ọdẹ Iakijé Ròọfá

⁴⁴⁹ Milton Carlos Goulart do Prado fez-se gentilmente disponível para conversas subsequentes, por vezes, informais, que contribuíram por longos períodos pós-entrevistas, desse modo, tomei a liberdade de reescrever do meu próprio ponto de vista algumas passagens que considero relevantes para a análise.

⁴⁵⁰ Chama-me "maninha" por compartilharmos o mesmo ọrìṣà. Nesse sentido somos "irmãos de santo", embora ele seja muito mais antigo no santo. Por essa razão, eu me refiro a ele como "pai", em reconhecimento à sua idade de santo. Ele é meu *mais velho*.

⁴⁵¹ Considero este texto integralmente importante e ressinto ter de excluir passagens por seu caráter pessoal, mas que poderiam auxiliar no adensamento da aproximação com ele e sua história de vida. Há escolhas necessárias e limites de condições com os quais tem-se de lidar.

Nome habitual de tratamento: Bàbálòrìṣà Milton de Lóògùn (ou, como há algum tempo a maioria dos zeladores antigos e amigos me chamam, “O velho Príncipe” ou “O Príncipe de Logun”)

Data nascimento: 29.07.1961

Natural do Rio de Janeiro, RJ – Brasil

Data de iniciação: 18 de novembro de 1969

Filho de Lóògùn Eḍe com Oya, Oṣagiyan e Obaluaiye

Filiação:

Mãe: Vilma Prado (73 anos).

Quando nova, foi "Filha de Maria"⁴⁵². Mais tarde, entrou para o Candomblé sem abdicar da formação católica, apostólica e romana. Compactua com o sincretismo entre santos católicos e òrìṣà de acordo com a tradição afro-baiana.

O meu pai não gostava muito de entrar em igreja católica, mas minha mãe tinha como hábito levar a mim e a minha irmã, desde que nós éramos muito novinhos, para assistir à missa de domingo.

Minha mãe era muito devota de Nossa Senhora da Conceição⁴⁵³. Quando ela ainda era nova, ela ia às missas e passava mal, desmaiava, nas igrejas. Depois de fazer santo nunca mais desmaiou. Foi iniciada para Òṣun com Ògún e Nanan. Posteriormente, tornou-se a ìyákekere⁴⁵⁴ da casa onde fui iniciado.

Ela é hoje a grande mãe de minha roça e de meus filhos [de santo]. Aos meus olhos (e de muitos outros também) ela é a reencarnação de uma santa. Uma pessoa maternal, prestimosa, solidária, paciente, dinâmica na lida e, se precisar, severa. É Òṣun! Dona de casa exemplar e matriarca da família.

Trabalhou como professora de alfabetização infantil em colégios durante a juventude. Hoje é excelente cozinheira e doceira. Já teve “buffet” e fez muitas festas. Trabalhou com o irmão numa loja de quitutes chamada “Doçura do Engenho”. Hoje, de forma eventual, aceita encomendas de bolos, tortas, doces e salgados para festas. Além de cuidar do lar com maestria, ainda costura para os òrìṣà junto comigo. Vislumbra a possibilidade de, em breve, voltar a trabalhar com alfabetização de adultos de forma voluntária. Precisaria, no entanto, para isso de uma infra-estrutura adequada na egbe⁴⁵⁵.

É comum a idéia de que Òṣun cozinha e seduz por meio de seus pratos. Nanan também é tida como uma grande cozinheira da colher de pau. Vemos aqui como as pessoas se misturam aos òrìṣà – e eles nas pessoas, servindo-se mutuamente na definição uns dos outros. Òṣun é assim porque as filhas de Òṣun o são ou as filhas de Òṣun são assim porque a mãe também é.

Pai: Milton Prado (76 anos).

⁴⁵² Congregação Católica de mulheres devotas.

⁴⁵³ No Rio de Janeiro, santa católica associada principalmente à Òṣun, dona dos ventres femininos, da fecundação e da gestação – como dito anteriormente.

⁴⁵⁴ Ìyákekere equivale a "mãe pequena", um dos postos mais elevados da hierarquia ao lado da ìyálórìṣà ou bàbálórìṣà, como já mencionado.

⁴⁵⁵ Comunidade do terreiro.

É um homem fervoroso, com retidão de caráter e honestidade. Apesar da calma adquirida com a idade é uma pessoa ansiosa quando tem que resolver algo. Não gosta de adiar as coisas e não pode se sentir acuado ou contrariado pois "kizila"⁴⁵⁶ fácil.

Foi iniciado para Şángó com Yemojá e Ògún no mesmo àşę que eu, minha mãe e irmã. Só iniciou-se sob pressão, o que, até hoje, não aceita bem. Explico: acredito que tenha o "dedo" de òrìşà e de Pai Lódògùn nessa história.

O desígnio de bàbálòrìşà de Milton tinha sido mostrado já bem cedo, mais precisamente ainda na infância, quando da sua iniciação, o que trouxe muitas consequências familiares e sociais também como adiante ficará mais evidente em sua história. Pela lógica da hierarquia, idealmente, a mãe e o pai consaguíneos devem ser iniciados ou confirmados antes da prole. Assim, Milton insinua que o "dedo de òrìşà" pode ter sido importante nisso porque vislumbrando sua "missão de vida", o sacerdócio, propiciou a adequação de sua própria família nuclear para que ele logo depois viesse a ser iniciado também.

Papai não era favorável nem à minha iniciação, ainda mais pela minha pouca idade⁴⁵⁷. A sua irmã mais velha, Marina de Òşóòsì com Oya, ao preparar o enxoval⁴⁵⁸ (juntamente com minhas avós, minha mãe e a minha zeladora) para sua própria iniciação, às escondidas também preparou o enxoval de papai, que nunca quis recolher. Nos orò⁴⁵⁹ iniciais, sem que papai soubesse de nada, acabou bolando⁴⁶⁰, antes mesmo do que ela, e recolheram juntos, como havia sido previsto.

Em verdade, papai gostou da "entrada de Şángó" oficialmente⁴⁶¹ em sua vida, mas não admitiu ser manipulado pelas pessoas naquela época. Vira e mexe ainda hoje diz não pertencer ao Candomblé - acredito por não ter sido ele o autor dessa iniciativa. É mágoa antiga, orgulho ferido, sei lá. Apesar de católico, sempre respeitou a Umbanda que eventualmente via na família de alguns de seus parentes. Provavelmente teria caminhos como pai de santo da Umbanda, acho eu.

"Ter caminhos" tem o sentido de ter como desígnio algo em sua vida a ser realizado. No candomblé é comum a noção de que as pessoas realizam em vida seus desígnios e às vezes também escapam deles (não sem custos).

⁴⁵⁶ *Kizila* e *èèwò* são palavras usadas para falar de interdições, proibições, coisas que fazem mal. É usado no sentido conotativo como irritação, impaciência, e às vezes como aquilo que não é bem vindo. A palavra *kizila* parece advir do kimbundo *kijila*, enquanto a segunda, *èèwò* é yorubá. (Ver: Beniste, 2011: 220)

⁴⁵⁷ Príncipe foi iniciado aos 8 anos de idade.

⁴⁵⁸ Roupas, porcelanas, roupas para o òrìşà, tecidos, adereços, *igbá*, enfim, cada *iyàwó* prepara para si um enxoval para ser iniciado. Costuma ficar caro e por isso prepara-se, em geral, anteriormente para que se possa adquirir os itens necessários aos poucos e se tenha na iniciação a mala de *iyàwó* pronta.

⁴⁵⁹ Práticas litúrgicas sagradas, tida muitas vezes como secretas. A expressão "orò" é popularmente utilizada quando não se está certo de poder falar a respeito de um preceito, de forma a significar em linguagem corriqueira algo como "segredo", embora a palavra em yorubá não tenha exatamente essa acepção.

⁴⁶⁰ Não é fácil achar um conceito substituto ao de "bolar no santo" que significa em geral, como já foi dito, um transe sem controle no qual o òrìşà se manifesta nas primeiras vezes sem permitir muito controle corporal tendendo a produzir uma espécie de desmaio.

⁴⁶¹ Conota aqui que a entrada oficial do òrìşà em sua vida seria a partir da iniciação.

Para surpresa real dele e nossa, após aceitar entrar para a casa de candomblé, incorporou um Preto-velho de Umbanda requisitado e respeitado por muitos, ainda que, iniciado no Candomblé de Angola. E, uma vez ao ano, ele, em honra a esse Preto-velho, oferece uma grandiosa feijoada à comunidade. É muito devoto das Almas Santas Benditas desde então.

Papai foi inspetor de endemias, hoje aposentado pelo funcionalismo público federal; também foi cantor - chegou a gravar disco tão logo eu nasci -, foi ator de teatro e tv, além de vendedor gráfico em editoras. Serviu por um tempo à aeronáutica, sua paixão, de onde preserva reencontros e amigos até hoje.

Papai é o presidente de honra de nossa egbê⁴⁶².

A mãe de Milton é portanto mãe pequena de sua casa, enquanto seu pai é o presidente administrativo – função regularmente assumida por homens não rodantes, como ogans ou, no *Ilé Aṣe Opo Afonja*, por exemplo, os obás de *Şángó*.

Hoje, além de apoiarem o meu sacerdócio, e zelarem por mim e minha irmã - moramos todos juntos ainda, graças a Deus -, prestam serviços à minha casa de santo, ritual e socialmente.

Mantemos igualmente as tradições católicas na família, assim como batismos, missas, sacramentos etc.

Em conversa informal, Milton me contou que mantém uma amizade de longa duração com um padre da Igreja Brasileira, padre Luciano, que cede por vezes hóstias e presta batismos e missas solicitadas pelo *bàbàlòrìṣà* para seus filhos de santo e casa. Milton, como aliás muitos outros zeladores entrevistados⁴⁶³, não aceita iniciar pessoas que não tenham sido antes batizadas no catolicismo, portanto, quando esse é o caso, seus filhos passam por esses procedimentos durante o período reservado para sua iniciação no candomblé. Essa flexibilidade do candomblé em dialogar produtivamente com outras religiões parece de fato característica e possivelmente herdeira de sua trajetória imposta de convívio assimétrico, como procurei demonstrar no capítulo em que trato dos condicionantes históricos. Parece mesmo haver uma disposição compreensiva neste grupo para apreciar outras liturgias e respeitá-las também nos seus particulares *àṣe* e suas eventuais contribuições paralelas. Isso também pôde ser observado quando Marquinho tratou de sua imersão no contexto evangélico. Os demais fenômenos não são negados e sequer rejeitados como malévolos, o que é significativo da posição relativamente subalterna do candomblé no cenário envolvente do Brasil.

Minha irmã:

⁴⁶² Na acepção de casa de santo aqui. A palavra yorubana designa, como já disse, comunidade.

⁴⁶³ Esse é um dado que valeria uma investigação mais cautelosa. A revisão biográfica realizada por Lisa Castillo e Luís Parés sobre as relações familiares e afins de Marcelina Obatossi traz, do ponto de vista da história do candomblé, notícias reveladoras sobre essa dupla imersão religiosa. (Ver: Castillo e Parés, 2007)

Sônia Prado (48 anos).

Somos só os 2 irmãos e ambos solteiros e sem filhos. Sônia também é iniciada, filha de Ògún com Oya e Şángó. É uma das "mais velhas" de minha casa hoje e militante nas atividades relacionadas a trabalhos sociais junto à comunidade e aos membros da egbe.

Sônia é enfermeira, fonoaudióloga e professora. Vive em intensa atividade profissional nas 3 áreas. Ainda encontra fôlego para se envolver em trabalhos solidários e no voluntariado, desenvolvidos aqui e em casas de caridade ao redor de nosso bairro.

Os trabalhos de caridade são particularmente valorizados dentro do espiritismo de tipo kardecista⁴⁶⁴, que inclusive teve também uma relativa importância na vida religiosa de Milton como me foi narrado em outras conversas.

Quanto à minha iniciação em especial:

Bolei aos seis anos de idade numa visita a um candomblé de Angola onde uma tia e uma avó materna foram iniciadas e, posteriormente, também meus pais, eu e parte dos membros de minha família.

Eu me lembro que, desde que era menino, eu queria ser padre. Eu amava igreja católica, eu entrava em uma igreja e minha mãe tinha relutância em me tirar porque eu adorava os santos católicos.

Isso era tão intenso que acabou me levando, na adolescência, a fazer um curso de restauro de imagens sacras, dado o amor e a beleza que eu descobri nos santos e no estilo barroco-mineiro.

Aos seis anos de idade, fui levado pela primeira vez a um toque de candomblé. Era uma festa de Erê à que eu fui com a minha avó e minha irmã. Isso aconteceu em setembro de 1967. A minha tia carnal, caçula de minha mãe, estava fazendo o bori de um ano dela, no sábado, e a festa seria no domingo a seguir.

Eu me lembro disso como se fosse hoje. Ficamos eu, minha irmã e a filha de uma outra senhora de Òşun, sentados nos banquinhos. A minha avó recomendou muito que era para ficarmos muito quietinhos porque a mãe de santo era muito austera. Até aquele momento, não tinha a menor graça para as crianças. São Cosme e são Damião eram no dia seguinte.

Quando começaram a cantar aquelas rezas e os òrìşà virarem, eu ouvi os primeiros ilás⁴⁶⁵ da minha vida. Eu fui ficando muito emocionado e comecei a chorar, chorar, chorar muito. Minha irmã me perguntou o que estava acontecendo:

"- Maninho, o que está acontecendo?", preocupada.

E eu só sabia dizer que era felicidade!

Lòògùn Ede frequentemente está associado ao choro, às lágrimas, às águas de um modo geral. A ideia de sentir essa "felicidade" remete aqui à presença ou manifestação corporal do òrìşà – os sentimentos não são separados ou alternos à experiência fisiológica. O òrìşà se manifesta na confluência desses aspectos que são todos eles subjetivos (uso aqui subjetivos na acepção de aspectos constituintes do sujeito, sem

⁴⁶⁴ Seguidores de Allan Kardec.

⁴⁶⁵ Cantos, gritos ou choros dos òrìşà.

diferenciar noções como "corpo" e "mente"), são todas partes significativas da experiência do sujeito.

Eu me lembro que eu comecei a tremer. Tremia tanto até que eu caí no chão, para a frente do banquinho. Minha irmã ficou muito nervosa, começou a chorar também porque ficou preocupada comigo. Só depois minha avó pôde tomar conhecimento do ocorrido porque, nesse momento, ela já estava incorporada de Obaluaiye. Depois, eu vim saber que aquela tinha sido a primeira vez que o òrìṣà se manifestou em mim e eu fiz o que se chama de "bolar"⁴⁶⁶.

No dia seguinte teve a festa de Erê. A casa era muito grande na época e a roda contava com umas oitenta baianas⁴⁶⁷, sem querer exagerar.

Minha iniciação aconteceu em 18 de novembro de 1969, eu tinha 8 anos. Uma das experiências, que vivenciei, que mais marcaram minha iniciação foi que, apesar de criança, além do período recluso em roncô, também fiquei recolhido no alto do Itanhangá, uma densa floresta ao lado de uma imensa cachoeira - preceito que já não se escuta falar hoje em dia.

E eu lá, um menino, uma esteira, um igbá⁴⁶⁸, preceitos e òrìṣà. Velado à distância pelos mais velhos que oravam acampados um pouco mais abaixo da clareira.

A vida litúrgica, os fundamentos sagrados assemelham-se ao mito, à descrição das características do òrìṣà. Assim, como em Marquinho, Milton trouxe a associação da floresta e da cachoeira onde acamparam para sua iniciação. O cuidado dos mais velhos que ele descreve acontece também nas iniciações de adultos que estão momentaneamente infantilizados e recebem "mães" e "pais" criadores, que o iniciarão. O recurso narrativo do "menino e os igbá" usado por Milton também faz remeter ao òrìṣà específico que se inicia nesse caso, *Lòdògùn Èdẹ* é um menino. Ele se utiliza de forma poética desse repertório de imagens compartilhado no contexto do santo para fazer alusão ao òrìṣà.

Eu não sabia que haveria um recolhimento na floresta, meus pais também não sabiam porque, se soubessem, a primeira reação deles teria sido não autorizar a iniciação. Porque eu passei por determinadas coisas que - não que fossem dolorosas ou que fossem atos que maltratassem uma criança, ou traumatizassem, nem nada disso -, mas eram coisas realmente incomuns para uma pessoa civil.

Eu fiz vários ẹbọ, encantarias, em vários pontos: lagoa, mar, cachoeira, estradas - assim, com cemitério próximo... Enfim, muitos lugares.

E dentre isso tudo, houve uma questão muito bacana que foi ir buscar⁴⁶⁹ Lòdògùn na sua essência, ou seja, numa mata virgem, numa floresta densa, com riacho cristalino.

Nós fomos ali naquela montanha onde tem essa clara pedra da Gávea. Eu fiquei recolhido lá em cima. Foi um acampamento, na verdade.

⁴⁶⁶ Temos aqui uma descrição detalhada do *bolar*.

⁴⁶⁷ *Baianas* aqui são as mulheres vestidas com as "baianas", as características saias rodadas.

⁴⁶⁸ Vasilhame onde o òrìṣà é assentado.

⁴⁶⁹ O òrìṣà *Lòdògùn* precisa "ser buscado" para a iniciação, como já afirmei. Implica processos litúrgicos que vão à caça do menino caçador para trazer-lhe, trazer seu *àṣẹ* para o corpo do iniciando, para as mãos da iniciadora e para seus objetos (*igbá*, pedras, ferramentas).

Minha iyálórìṣà de Angola era Ìyájubemi, mãe Edza de Obaluaiye, que está viva ainda. Estavam também presentes na minha iniciação minha mãe carnal, meu pai, minha avó materna, minha tia de Oṣàlufòn (a mesma do bori quando eu bolei a primeira vez).

Pode-se perceber que sua relação familiar é determinante para o envolvimento com a vida religiosa e se confundem.

Milton também elege retrospectivamente os elementos significativos para mobilizar o repertório de imagens que normalmente se relacionam ao òrìṣà, remetendo constantemente sua memória à autenticidade do mito representado na liturgia do recolhimento.

Mariana: - Alguma das pessoas presentes [em sua iniciação] já tinha alguma vez participado da iniciação de um *Lòdògùn Èdẹ*?

Príncipe: - Mãe Jacira da Goméia com certeza. Isso era notório. Ela tinha uma experiência em tratar com esse òrìṣà. Inclusive os ensinamentos mais profundos, enquanto *iyàwó*, foi ela quem me passou. Da minha *iyálórìṣà* eu fui o primeiro *Lòdògùn Èdẹ*. Ela não tinha experiência em fazer esse òrìṣà. Talvez por isso também essa busca pela assessoria de tantas pessoas que foram envolvidas na minha feitura⁴⁷⁰.

Em momento anterior, chamei a atenção para esse aspecto da preeminência do elo social para o ideal funcionamento da liturgia sagrada. Aqui, fica explícito o mecanismo de socialização dos conhecimentos secretos e do parcial conhecimento individual. Como sua mãe de santo nunca tinha iniciado esse òrìṣà, ela recorre à sua amiga de confiança que poderia oferecer os subsídios de seu conhecimento relativo para essa iniciação.

Milton: - Mas minha mãe de santo veio de uma casa onde existiam alguns Loguns, mas que não eram denominados "*Lòdògùn Èdẹ*" porque era uma casa de raiz Angola. Era *nkisi*⁴⁷¹, não era òrìṣà. O referencial de Logun em Angola é Gongobira, é o *nkisi* Gongobira. Com certeza ela tinha experiência com irmãos de santo, sobrinhos de santo, mas todos dessa nação.

Eu fui iniciado numa casa de nação Angola, àṣẹ Tumba Junçara e, também, raiz de Jeje Kewe Seja Nasó, porque minha avó era filha de Tata Fomotinho. Com a morte dele, ela foi lavar a cabeça⁴⁷² com Tata Angorense que era de outra nação Angola.

Mariana: - Mas na iniciação o senhor estava fazendo *Lòdògùn Èdẹ* ou *Gongobira*?

Príncipe: - Eu estava fazendo *Lòdògùn Èdẹ*, eu não estava fazendo o *nkisi Gongobira*. Nunca! Minha *iyálórìṣà* nem meus mais velhos nunca falaram assim: "- Esse *iyàwó* é filho de *Gongobira*", ou "- O òrìṣà dele é *Gongobira*". Nunca! Sempre foi: "- Esse menino, esse *iyàwó*, é filho de *Lòdògùn Èdẹ*."

Mariana: - Mas e essa expressão "*iyàwó*", era usada em Yorubá, mesmo?

Príncipe: - Era sim, usava-se Yorubá também. Eu me lembro de estar correndo, brincando no barracão e os mais velhos dizendo:

⁴⁷⁰ Em entrevista, Milton fala de uma série de pessoas que compuseram essa sua primeira obrigação.

⁴⁷¹ *Nkisi*, *Minkisi*, são os nomes, primeiro no singular, o segundo no plural, das divindades de candomblés angolanos (*bantu*).

⁴⁷² Tirar a mão da pessoa agora falecida que tinha dado as últimas obrigações àquela cabeça. "Tirar a mão" de um pai ou mãe de santo falecido ou falecida é um procedimento regular.

"- Sai daqui, menino! Ah, *Lòdògùn! Lòdògùn!*"

Eu não me lembro dos mais velhos do terreiro ou das mais velhas me chamarem de Milton ou Miltinho. Era sempre "menino *Lòdògùn*".

Existia também uma confusão – e hoje eu percebo isso – linguística, de dialeto, muito forte. Eu aprendi, por exemplo, "*Ìyàwó*, senta na *decisa!*", e depois isso foi sendo modificado, "*Ìyàwó* senta na *enin!*"⁴⁷³

A linguagem angolana e a linguagem yorubá se misturavam muito dentro da própria casa de santo e depois se misturaram muito mais na minha vida porque eu tive que mudar muita forma usual de falar as coisas para poder ensinar para os meus filhos de uma forma mais yorubá do que angolana.

Mariana: - Por que?

Príncipe: - Porque também eu quis buscar uma identidade dentro da religião, eu quis fazer parte de uma organização.

Mariana: - E o senhor acha que talvez o *candomblé ketu*...

Príncipe: - Eu acho que ele foi precursor nisso, nessa organização, nessa sistematização. Eu acho não! Pensando bem, eu tenho certeza. As casas de angola não se incomodavam de se misturar e eu não sei se, talvez, por falta de informação ou por uma informação bem conscientizada que tanto faz chamar de Milton, Miltinho ou Logunsi, porque no fundo é a mesma coisa. Mas as casas de *ketu* não, eles começaram com um movimento; talvez por ter tido pessoas mais expostas à mídia, mais expostas à vida pública, isso é, personalidades famosas.

Porque, você veja bem, excetuando-se alguns nomes ícones que foram sacerdotes de angola – como um Tata Angorense, como um Joãozinho da Goméia, como um José Ribeiro, que foram zeladores aqui no Rio de Janeiro e se tornaram ícones da nação angola –, em geral, em angola são pessoas simples, de um mundo simples, de *status* social simples.

O *candomblé* começou a ter ícones, grandes personalidades, no *ketu*, que eram mais afloradas, como um Jorge Amado, um Carybé. Eu acho que isso contribuiu e muito a que muitas pessoas ligadas ao *candomblé* primeiro buscassem essa identidade baseada na intelectualidade, baseada numa verdade, digamos, "mais cultural do que popular".

Mariana: - Está certo. Bem respondido.

Príncipe: - Eu posso voltar ao acampamento, então?

A minha mãe tomou cargo, ou posto de *iyákekere* da casa, tão logo ela foi iniciada. Você veja bem, uma casa de angola, não tinha o hábito de falar *mameto*, *tateto*⁴⁷⁴, nada disso. Era *iyákekere* ou "mãe pequena" da casa.

Mas isso tudo aconteceu – você veja bem que eu fui iniciado aos 8 anos de idade, quando eu bolei a primeira vez, eu tinha 6 anos. Entre os 6 e 8 anos, meus pais foram iniciados para que eu fosse iniciado depois deles. Então, tudo foi muita novidade para o meu pai e para a minha mãe...

Mariana: - Mas foi deliberadamente assim, eles foram iniciados para que o senhor pudesse ser iniciado?

Príncipe: - Isso aí eu acredito piamente que foi obra de *Lòdògùn Ede*, que foi obra do meu *òrìṣà*. Eles pensam assim também. A princípio, meu pai e minha mãe eram contra. Minha mãe muito fervorosa, mas meu pai terrivelmente contra, ele não queria ver nem

⁴⁷³ Tanto "decisa" quanto "enin" se referem à esteira na qual os *iyàwó* se sentam.

⁴⁷⁴ Nomes de funções, postos da hierarquia das casas de angola.

ele, nem a esposa, nem os filhos dele além de simpatizantes, fosse de uma igreja, ou fosse uma casa de candomblé, uma sinagoga. Tudo era muito velado.

Este é um dos pontos altos de sua narrativa. É aqui que Milton aponta que a iniciação foi determinante e que para que ela se realizasse satisfatoriamente em seu caminho de sacerdócio, ele precisava que seus pais fossem incorporados à religião e fossem também iniciados.

Mariana: - Havia algo de preconceito social?

Príncipe: - Isso com certeza, mas eu acho que existia um certo preconceito na própria família consanguínea, na própria vizinhança. Eu também sou de uma época que macumba não era coisa para criança. Por incrível que pareça, isso não era assunto doméstico, falar de *òrìṣà*, falar de macumba, falar de *Éṣù*, falar de um simples caboclo, isso não era assunto colocado em pauta num almoço, num jantar, num convívio social, familiar, em casa. Era coisa muito velada. Meu avô era da marinha mercante, então, ele ia e, às vezes, ficava meses no mar, como ele foi pra segunda guerra e ficou muito tempo – chegou a perder um dedinho na guerra.

Às vezes, ele ficava recluso, ia para a Bahia, ia para a ilha de Itaparica⁴⁷⁵, ia para a terra dele, ia para Maceió, Aracaju; e ele ficava lá e se envolvia com essa parte religiosa que nem a esposa dele sabia exatamente onde ele estava. Quando muito, ela comentava com os filhos, talvez para não deixar os filhos preocupados: "- Ah, seu pai está para a casa do padrinho dele, está para a casa do cunhado... Está metido, fazendo uns negócios de santo", mas ela também não tinha muito acesso a isso e, mesmo quando ela ia junto com ele, ela também não tinha muito acesso. Não era assim tão claro, assim, tão explicado como: "Fulano está tomando *ẹbọ*, fulano está recolhido, fulano está criando *iyàwó*..."

Enfim, até o fato de jogar búzios ainda era muito misterioso. Eu não sabia, eu não via. Tudo bem que eu era criança, mas eu já conversei com os meus pais sobre isso e minha mãe também não se lembra de ver minha avó comentar:

"- Ah, eu vou lá no terreiro tal, num pai de santo tal abrir um jogo de búzios". Todas iam, todas se cuidavam, todas se iniciaram, mas isso não era exposto, isso não era comentado.

A conotação terapêutica implicada nesse religiosidade aparece mais uma vez aqui, quando Milton diz que as suas familiares "se cuidavam", mais que isso ainda é a dimensão que me parece fundamental do "cuidar de si", parte importante da experiência do candomblé e do envolvimento na vida de adepto.

Aos 9 anos de idade, durante o *bori* de 1 ano, Milton foi apontado como sucessor e herdeiro do *àṣẹ* onde havia sido iniciado. Já nessa obrigação, ele começou a aprender sobre os búzios. Completos os três anos de iniciação, Milton foi confirmado para o cargo de Tata Untala e Tata Unganga e, a partir de então, começou oficialmente a ler búzios para o público – monitorado, como fez questão de indicar, pela zeladora de santo e seus mais velhos. Milton a essa época estava com 11 anos de idade. Retomo esta

⁴⁷⁵ Ilha de Itaparica tem bastante candomblé e é especialmente conhecida pelo culto a Egungun, aos antepassados.

passagem em sua carta incluindo nela passagens complementares das entrevistas que seguem.

No Bori de 5 anos, em 20 de janeiro de 1974 (aos 13 anos), eu já me sentia "muito grande" dentro de um corpo de menino tão frágil. Apesar de feliz e igualmente responsável com minhas atividades religiosas, minha vida de estudante e garoto também era dinâmica e repleta de descobertas e atividades. Eu fazia música, dança, canto, teatro, além de cursos extra-escolares com que eu fazia questão de me envolver, com a orientação de meus pais, naturalmente; Aprendi trabalhos manuais, marcenaria, elétrica etc.

Recebi meu "Deká", ou "Odù Ije" em 1980, aos 19 anos. Após longo percurso e "troca de águas", enfim, minha maioridade foi oficialmente dada numa casa de ketu, do àṣẹ Casa Branca do Engenho Velho, sob as mãos de meu saudoso e para sempre pai, mestre e porto seguro, pai Marinho d'Ogun.

Mariana: - O que aconteceu que fez com que o senhor saísse da sua casa de origem?

Príncipe: - Eu [era] muito novo...

Veja bem, da minha família, nessa casa de candomblé, oficialmente tinham minha avó carnal e a minha tia de *Òṣàlá*, ambas são falecidas já.

De repente, entraram no candomblé minha mãe e antes de ela completar os sete anos, aliás, antes de ela ter feito qualquer tipo de obrigação de 3 anos, ou nada disso, em menos de dois anos ela foi erguida a mãe pequena da casa. Entrou o meu pai, que também logo tomou posto na casa, um posto mais ligado à administração. Ele se tornou presidente – foi a primeira vez que a casa entrou para o sistema legal da federação – ele tornou-se presidente de honra do *Abaçá*⁴⁷⁶.

Três tios meus formaram a cúpula que mandava no terreiro, mandavam nas questões financeiras, nas questões sociais, nas questões de obras e melhoramentos. Eles mandavam no terreiro, eles tinham um poder muito grande de mando, desmando e realização dentro do terreiro. Em contrapartida, minha mãe, ritualmente, socialmente, passou a mandar na qualidade de mãe pequena. Eu, menino ainda, fui indicado sucessor na função de zelador.

A minha família entrou já mostrando ao que veio dentro do candomblé. E, junto comigo, minha mãe, meu pai, minha avó e minha tia, que já existiam lá, vieram as outras irmãs da minha mãe. Vieram mais duas irmãs da minha mãe com filhos, namorados, maridos etc. Mas eu sei que a minha família começou a ser uma "fatia humana" bem expressiva dentro da casa de santo.

Isso gerou um ciúme e um constrangimento daquelas pessoas que estavam ali antes da nossa chegada e que não tomaram posto, cargo em nada, e continuavam como *abian* ou *ìyàwó* etc.

Nota-se nessa passagem da descrição uma intensa disputa por poder regendo as relações internas na casa de santo. O ciúme e o constrangimento de não ascender a posições equivalentes dos demais membros que, como mencionado anteriormente por ele, eram também em geral de camadas populares.

Milton: - Eu acho que o clímax dessa coisa toda foi quando eu fui dar o meu *bori* de um ano que eu fui suspenso como *tata* – olha aí, aí usou o termo "tata" – *Tata Untala*, que alguns chamavam de *Kuntala*, mas que, na verdade, estudando depois esse termo

⁴⁷⁶ Sala de festas de candomblé angola.

angolano, *Tata Untala* é a pessoa que é responsável pela limpeza, manutenção, organização dos *pejis*, dos altares de *òrìṣà*. E *Kuntala* já é aquele que é herdeiro da mãe de santo, ou do pai de santo numa casa de angola. Então, a minha mãe de santo, como alguns mais velhos, me chamavam de *Tata Kuntala*, outros me chamavam de *Tata Untala* como se isso fosse menosprezar a minha função ou o meu apreço dentro da casa de santo.

Mariana: - Ou seja, o senhor tinha o caminho para sucessor da mãe de santo, mas as pessoas não reconheciam isso. Mas ela reconhecia isso?

Príncipe: - Exatamente isso. A mãe de santo não. Hoje ela reconhece. Ela não reconhecia apesar de ter sido feito e disso ter sido tornado público. Ela fez, sei lá, uns *orò*⁴⁷⁷ lá, umas coisas públicas, uma apresentação pública, me deu coisas assim como fios de contas de grau, colocou objetos, coisas assim, acopladas aos meus *igbás*⁴⁷⁸ até, por conta disso.

A partir daquele momento, você acredita que só eu tinha acesso a determinados assentamentos do *aríaxé*⁴⁷⁹? Eu era muito menino, eu não sei se ela usava isso também pela minha virgindade.

Depois eu pensei muito nisso, que eu podia botar a mão em certas coisas porque eu era puro⁴⁸⁰. Ela não deixava outras pessoas botarem as mãos, mas, para você ter uma noção, assentamentos, coisas que estavam enterradas dentro do barracão que ninguém via, eu era o único que via.

Mariana: - O que o senhor quer dizer com "virgindade"?

Príncipe: - O sexo mesmo. Virgindade no sentido sexual. Não é uma virgindade no sentido de *òrìṣà*.

Mariana: - E isso está relacionado a pureza?

Príncipe: - Para ela estava. Para ela estava. Para mim também! Para mim também existe uma certa pureza de intenção que até uma prostituta pode ter, que mesmo uma pessoa que trabalha com sexo diariamente pode ter. Mas tem também o sentido de troca de energia, ou energia de outra pessoa acumulada na sua pele, no seu corpo, na sua mente, e eu acredito muito nisso também. Eu não vejo sexo como pecado, não é nada disso, mas eu acho que quando a gente faz sexo, principalmente quando a gente atinge o orgasmo, a gente explode em energia, em sensações, a gente fica impregnado. É notório, após o sexo com alguém você fica com o cheiro daquela pessoa na pele. Demora a sair da pele a sensação de acompanhamento, a sensação de agasalho daquela pessoa que estava ali se embolando contigo num ato sexual. E eu acho que isso eu chamo de energia, isso eu chamo de presença do outro no corpo físico e na emoção de alguém. E essa é a razão por que eu acho que sexo seja proibitivo num período de resguardo. É só para não misturar a energia de uma outra pessoa, para deixar imaculada a energia sua e do seu *òrìṣà*. Só isso. Não porque seja pecado ou coisa assim.

Esta passagem é bastante reveladora do imbricamento ou do contágio que a ideia de *àṣe* supõe. Essa energia que envolve mais do que um corpo e que está também relacionada às emoções bem como ao contato físico entre dois corpos, no caso.

⁴⁷⁷ Fundamentos sagrados, como já disse.

⁴⁷⁸ Vasilhas dos *òrìṣà*.

⁴⁷⁹ *Ariaxé* é o local onde os primeiros fundamentos da casa de santo são assentados. Geralmente, ficam no centro do barracão, sob o piso ou sob a cumeeira. (Definição dada pelo próprio entrevistado).

⁴⁸⁰ Vale lembrar que *omọ mímó* pode ser traduzido por "pureza da criança", ou "a criança pura", de acordo com tradução sugerida do Gideon Idowu (lingüista yorubá consultado).

Em uma outra entrevista, com pai Mauro⁴⁸¹ de *Ọsun*, ele me contou como tentou convencer um pescador a lhe fornecer um instrumento feito de barro furado usado por ele para que Mauro fizesse um assentamento de *Erinle*, o *Ọşóòsì* pescador pai de *Lóògùn Ede*. Em seu caso, ele me explicava que o pescador, injuriado, não quis se desfazer de seu instrumento, sequer aceitou vendê-lo por um preço muito superior ao preço de um instrumento novo daqueles e mandou Mauro ir comprar um igual na feira, sem entender que o objetivo não era somente o instrumento, mas o *àşę* do pescador e das pescas que aquele instrumento usado continha. A aquisição dessa energia e o culto de algumas de suas formas – na verdade, eu diria que o culto a todas as suas formas, desde que resguardados os contextos específicos para cultuar a cada uma delas – é um dos objetivos declarados do cuidado com os *òrìşà*. Na passagem citada sobre o pescador, observa-se também como mito e liturgia se combinam e se realizam nas práticas da vida de santo.

Quanto à trajetória de Milton, observa-se que a principal mudança narrada em sua vida de adepto acontece por meio dos desentendimentos com relação à primeira família de santo. Em determinado momento, a própria mãe de santo, já com cinco pontes de safena, viúva e mãe consanguínea de três homens, resolveu abdicar do sacerdócio, sem instaurar substituto, o que se tornou mais um elemento condicionador da saída e afastamento de Milton de sua antiga família de santo.

Quando sua mãe de santo decidiu abdicar do sacerdócio, sugeriu ao filho que desse continuidade à sua vida de santo procurando cuidado com seu santo pessoal e enredo por meio de um sacerdote amigo seu, um senhor baiano que descendia do *àşę* da Casa Branca do Engenho Velho. Milton, no entanto, não quis saber o nome desse senhor, rejeitou a indicação e simplesmente seguiu sua vida, digamos, "civil" – termo usado por ele ao referir-se a sua vida não-religiosa.

Príncipe: - Neste ponto, pai *Lóògùn* foi astuto. Vou explicar o porquê. Não aceitei facilmente sair do *àşę* angola *Tumba Junçara* e, de primeiro, recusei a indicação dela quanto ao novo zelador; desprezei sem ser rude.

Retomo passagens da carta onde o texto está mais completo do que quando tratou desta passagem nas entrevistas:

⁴⁸¹ Mauro de *Ọsun Yeye Pondá*, iniciado por senhor Valdomiro Baiano em 10 de janeiro de 1989 no *Àşę Baru Lepé*, no Parque Fluminense, Duque de Caxias, Rio de Janeiro. Atualmente *bàbálòrìşà* do *Ilé Alákétu Àşę Ọşún òyámi Ypondá*, em São Gonçalo, Rio de Janeiro.

O tempo passou, e nas idas e vindas a festividades de casas alheias, onde eu ia sempre como visitante, conheci um zelador que muito me impressionou. Ele era austero e sisudo demais, e também muito respeitado aonde quer que ele chegasse. Acredite, ele só chegava aos lugares aonde ia acompanhado de homens (ogon⁴⁸² e egbon dele) e que sutilmente andavam armados na cintura... Uma figura imponente ainda que simples no jeito de se vestir e atuar. Muitos o temiam, até hoje o temem na memória, enquanto muitos o adoravam.

Cantava um candomblé no "sotaque" e eu respondia com louvor ao que ele dizia nas minhas respostas, o que lhe chamou a atenção sobre mim. Desde então, sempre que nos encontrávamos por acaso em algum candomblé (no total cerca de 4 ou 5 vezes mais) ele mandava colocarem uma cadeira para mim ao seu lado para cantarmos juntos o candomblé. Constrangido, eu obedecia, mas nem o nome daquele "velho" eu sabia...

Paralelamente a tudo isso, eu já conhecia de vista, uma vizinha de minha avó materna (chamada Nilcéia da Silva Cândido – Ìyá Ajumbonan de Obaluaiye com Nana e Šángó) que iria receber o Odù Ijé⁴⁸³. Eu fiquei muito amigo dela e me tornei confiante em assuntos de santo.

Claro que minha família também em massa se afastara da casa de candomblé, porque com tudo isso ela realmente fechou. Pelos cargos que me foram aferidos, eu estava com a responsabilidade de abrir novas portas como um "guia" da família. Todos muito tristes e decepcionados pelo fechamento da casa e pelas atitudes que culminaram com este episódio, mas sem perder a fé nos òrìṣà.

Note-se que Milton refere-se a cargos que lhe foram "aferidos". O uso do verbo aferir é significativo da noção de que o destino ou, em termos mais próprios à linguagem do povo de santo, seu *caminho* já lhe reservara essas funções que seriam somente verificadas mediante as consultas oraculares – no caso, aferido por sua mãe de santo.

Ainda que conhecêssemos algumas pessoas do candomblé de uma forma geral, alguns sábios e mais velhos, nenhum deles nos atraíam para além de visitas eventuais em uma ou outra festividade e eu, realmente, me sentia o responsável por tudo aquilo e não queria mais ver minha família envolvida nessas desilusões.

Foi então que, para não abandonar o zelo pelos òrìṣà e por nós mesmos, passei a observar aquela ìyàwó, vizinha nossa. Parecia uma mulher discreta, casada, mãe de 3 filhos, com família grande e bonita⁴⁸⁴. Não conseguia imaginar esta moça envolvida em "beco de candomblé" com aqueles comportamentos que tanto me assustavam em outras pessoas e casas.

A pressuposição de que uma vez iniciados ou, do ponto de vista da lógica desta religiosidade, uma vez cientes de seus *caminhos* de òrìṣà, esses demandam *cuidados* e *obrigações*, mas é importante verificar que os *cuidados*, no termo de Milton, o *zelo* é tanto pelo òrìṣà quanto pelas pessoas, por sua família. O fato de que os cuidados com o santo se confundirem com os cuidados com as pessoas é, de meu ponto de vista, muito

⁴⁸² Geralmente a expressão refere-se aos homens indicados para ocupar os postos de percussionistas de uma família de santo. *Egbon*, como já disse, são os mais velhos que já receberam a obrigação de sete anos.

⁴⁸³ Obrigação de maioridade.

⁴⁸⁴ Note-se que são também critérios que indicam a ele como filho de santo que a vida dessa pessoa estava caminhando de forma satisfatória.

significativo para a compreensão dessa religiosidade a partir do ponto de vista do sujeito.

No ímpeto de seguir, pedi à ela que, tão logo recebesse o Odù Ije⁴⁸⁵, ela me assumisse como filho. Ela riu muito e disse ser impossível, pois eu era muito mais velho do que ela e já possuía cargo e missão, coisa que ela nem sabia se tinha; Fez-me ver que ela era òyàwó ainda, sem preparo. O máximo que poderia fazer para me ajudar seria me levar ao pai de santo dela para um jogo. Ele sim poderia apontar uma solução para a minha vida. Relutei, mas acabei indo (fui empurrado por Lóògùn com certeza).

Se parece necessário declarar a má vontade pessoal com relação à assumpção de uma nova família de santo, mas assume-se – e é necessário fazê-lo – que o caminho escolhido era o caminho correto a ser seguido, pode-se atribuir ao empurrão do òrìṣà. Assim, a agência comprometedor de assumir a caçada à nova trajetória que é não ideal numa história de santo, embora seja muito regular nesse contexto, não precisa ficar ao encargo do indivíduo sozinho senão da agência do santo que sabendo melhor e mais legitimamente que os humanos poderia tomar a frente e conduzir seu filho. O conflito familiar prévio foi apresentado como irremediável e o rompimento com a família iniciadora, inevitável. A busca por uma nova família implica uma série de problemas sociológicos a serem respondidos tais como a mudança de àṣẹ, que potencializa uma relativa perda de pureza, algo que não é o ideal para a trajetória de um adepto, as dificuldades advindas do desconhecimento relativo às práticas e conhecimentos da nova família, os novos riscos que são também parte de eventuais mudanças de família de santo como já apontei: o não reconhecimento dos òrìṣà iniciados no contexto anterior pela nova comunidade de santo à qual se almeja pertencer, por vezes o não reconhecimento de oró da antiga casa, todos fenômenos que poderiam recolocar em dúvida tudo aquilo que havia sido "aferido" sobre si e que lhe imbuía de prestígio, status familiar inclusive, enfim, todos elementos que potencialmente poderiam desprestigiar o adepto dentro de sua trajetória pessoal podem ser simbolicamente negociados ao serem atribuídos às escolhas supostamente mais sábias do seu òrìṣà.

Qual não foi a minha surpresa ao me deparar com pai de santo dela?! Era o tal "velho" que eu acompanhava nas cantigas de candomblés alheios⁴⁸⁶.

"- Demorou mas me achou, né?! E vais ser meu filho!"

Tamanha a surpresa com a coincidência que eu não resisti, voltei a procurar a minha zeladora, que me iniciou na angola. Conversamos longamente, choramos juntos e ela estava mesmo decidida em fechar o àṣẹ. Mais uma vez me pediu que não desistisse de minha missão sacerdotal, que eu não me afastasse do candomblé e que, já que eu não iria procurar os mais velhos da nossa família de santo, que ao menos eu tivesse muito

⁴⁸⁵ A obrigação que concede maioridade no culto.

⁴⁸⁶ Onde cantavam ambos "no sotaque", como dissera em entrevista.

cuidado e não entrasse em qualquer casa de santo sem antes consultar o tal amigo que ela me havia indicado.

A trajetória ideal, como fica indicado nesta passagem última, seria procurar dentro do próprio seio familiar no qual foi iniciado uma pessoa próxima para seguir suas obrigações, senão em casa, na mesma linhagem.

Estava ainda com muitas dúvidas e motivado pelas insistências dela que se acompanhavam das preocupações dos meus pais, dei o braço a torcer e segui o conselho de minha mameto⁴⁸⁷. Peguei o telefone e o nome do senhor baiano e Aláfia⁴⁸⁸! Era o mesmo pai de santo que cantava comigo nas "macumbas" e com quem eu recém havia me consultado. Por Lódògùn Èdè! Foi assim que eu encontrei e reencontrei meu zelador de ketu⁴⁸⁹, o baiano Sr. Marinho d' Ògún Wayri.

Estas foram "coincidências" significadas como confirmações do òrìṣà sobre as saídas assumidas para a situação delicada do desmantelamento da família de santo original.

Há ainda duas passagens particularmente elucidadoras do envolvimento de Milton com os òrìṣà que optei por utilizar aqui. Na primeira delas, é somente uma passagem na qual ele relata como trata os aspectos materiais que consolidam a iniciação ou a sacralização dos objetos. Nela, ele nos descreve ligeiramente seus procedimentos no que concerne a sua preparação energética e como às vezes se confunde entre o que sente, pensa e intui que seja da vontade de òrìṣà e aquilo que é "vontade da sua cabeça" – resintaurando assim a problemática do diálogo difícil entre a ideia de si, de sua consciência (se é que é legítimo chamá-la assim) e do òrìṣà. Embora seja uma passagem tematicamente distinta, ela mostra o duplo aspecto da cabeça e da relação com o òrìṣà e com a vontade, digamos, inconsciente, que se expressa sem que se tenha a clareza de ser sua, ou seja, a vontade "de sua cabeça".

Príncipe: - Eu nunca mudo nada no candomblé baseado naquilo que eu acho, que eu penso ou que eu quero. Eu sempre deixo ao encargo ou dos meus *mais velhos* ou do meu òrìṣà. Por exemplo, tem trajes que eu acho bonitos, mas o jeito das pessoas se vestirem, a indumentária das pessoas dentro da minha casa é uma tradição do meu *àṣẹ* e que eu sigo sem mudar nada. Eu ainda tenho irmãs de santo mais velhas do que eu que falam assim:

⁴⁸⁷ Nome angolano para "mãe de santo", equivalente bantu ao yorubano *iyà/òrìṣà*.

⁴⁸⁸ "Aláfia" é nome de uma das confirmações do jogo de búzios ou de alguns outros oráculos do candomblé. Também é usado metaforicamente quando uma situação confirma algo, como no caso descrito. É uma confirmação alegre e positiva. Alguns consideram-na a mais alta confirmação possível mediante um oráculo.

Sob solicitação, Milton Prado nos ofereceu também a descrição seguinte a respeito de *Aláfia*: "É um costume antigo de no merindilogun, jogo de búzios, quando os 16 búzios caem abertos, significa que a voz dos òrìṣà *Funfuns – Òṣàlá* - está reiterando o máximo de positividade permitida. O mesmo acontece com o jogo com o *obì, orogbô, alubasa* etc. Quando a resposta é positiva a qualquer pergunta e junto com a mesma vem uma aceitação divinizada, é como um 'Graças a Deus!', 'Aláfia!'"

⁴⁸⁹ Note-se que depois de toda esta longa justificativa, aqui ele mostra que mudava de família, de linhagem, de *àṣẹ* e de nação.

"- Ah, Dofono, você lembra dos meus sete anos que eu mandei fazer aquela saia que era do *cetinho*⁴⁹⁰, e era do *chèse*, viu?!"

Era um tempo em que o pano de luxo máximo era um cetim que hoje algumas pessoas dentro do santo não usam nem para *quebra-goma*⁴⁹¹.

Lá em casa, nenhum *adé*⁴⁹², nenhuma apartamenta, nenhum instrumento de *òrìṣà* veio de fora ou foi comprado ou mandado fazer fora de casa. As indumentárias dos *òrìṣà* lá em casa são confeccionadas dentro do barracão por senhoras preparadas para isso. Os ferros que são assentados são feitos dentro do barracão por ferreiros preparados para isso. A única coisa que tem que entrar são os tecidos porque eu não tenho tear, mas mesmo assim, o tecido que entra para o barracão, ele vai ter de passar por um prazo, ou seja, se o tecido vai entrar, ele tem de entrar até tantos dias antes do *ìyàwó*, ele passa por uns sacramentos, eu faço sacudimentos nos tecidos que vão ser usados para os *òrìṣà*.

Os alimentos, por exemplo, eu não acho aceitável que as pessoas queiram trazer um bolinho, um pudim para o *ìyàwó*. Não, não. A comida do *ìyàwó* é aquela que é manufaturada dentro do *ilé ajeum*⁴⁹³ pelas pessoas certas, para as pessoas que são preparadas para isso.

Mas, às vezes, eu me pego equivocado também. Às vezes, eu acho que algo é da vontade de *Lògùn* e vou para *Ifá*⁴⁹⁴, vou para o jogo de búzios, e ele me diz:

"- Isso é coisa da sua cabeça, eu não quero isso."

Nem sempre você está predisposto ou aquela energia está predisposta a conectar com você.

Para isso, eu tomo certos cuidados que outras pessoas devem tomar também, mas que outras já não acham necessário, por exemplo, eu guardo jejum e abstinência de no mínimo 24 horas antes de colocar as mãos no meu jogo, sem beber álcool, sem manter relação sexual e eu não colocaria a mão no meu jogo sem tomar antes um banho de ervas.

Seguem-se preceitos de purificação que propiciariam o sujeito a adquirir uma mais fina sintonia com o *òrìṣà*. Pressupõe-se que essa sintonia possibilite uma mais precisa compreensão dialógica com ele, mas também que essa relação comunicativa é constantemente tênue e difícil de obter. Mesmo com relação ao principal oráculo, o jogo de búzios, tomam-se todas as precauções com o intuito de adequar-se à sua sacralidade e compreendê-lo, o que tampouco garante essa plena realização – o que fica atestado

⁴⁹⁰ "Cetinho" e "chèse" seriam modos de falar de nomes de tecidos considerados por Milton simples, modestos.

⁴⁹¹ Quebra-goma é o nome de uma saia intermediária usada nas "baianas" de candomblé sobre a tradicional saia de goma. A saia de goma é frequentemente tida como fundamental porque o elemento que faz a goma é uma comida branca de *Òṣàlá* que serviria para cobrir o corpo puro da *ìyàwó* que, durante o *ṣire* portará em si o *òrìṣà* (qualquer um deles do panteão). *Òṣàlá* representa a pureza e é também tido como o pai de todos os *òrìṣà*, o criador, em última instância. Esta nota foi feita baseada especificamente em entrevista a respeito da saia de goma com Milton Prado.

⁴⁹² Coroa.

⁴⁹³ Casa de comida, possivelmente refere-se à cozinha de santo.

⁴⁹⁴ O *òrìṣà* da sabedoria, outro nome da divindade testemunha dos destinos. No caso, o nome foi usado como um sinônimo para o jogo de búzios pela relação deste com o jogo de *Ifá*, menos frequentemente utilizado no Brasil.

por exemplo no costume de solicitar consultas alternativas durante o processo de uma iniciação.

A segunda e última passagem que considere relevante analisar é a que se segue e que elucida um outro aspecto da relação com o *òrìṣà* e com a vida de santo de uma forma geral, que apareceu em todos os demais casos. Aqui, Milton relata um problema de saúde que lhe chamou a atenção para um hábito seu que não estava agradando ao seu *òrìṣà*. Dessa forma, *Lòògùn Ede* comunica-lhe sua insatisfação por meio de um susto dramático.

Príncipe: - Em 2007, eu estava jantando à mesa com a minha família. Minha irmã estava de plantão, porque ela é chefe de um centro cirúrgico aqui no Rio, e eu comecei a passar mal. De repente, começou a me faltar ar, eu comecei a passar mal, meus pais ficaram assustados, perguntavam se eu estava engasgado com alguma coisa e eu continuava piorando e achando que iria morrer. Eu tive o *insight* de me levantar e sair da mesa para a roça – o que eu chamo de roça lá em casa é a parte onde tem uma vegetação mais densa onde ficam as minhas insígnias de *Òsányìn*, *Òṣùmàrè*, enfim, ali ficam uns assentamentos sagrados de *òrìṣà*. Eu fui para lá, comecei a chorar achando que eu ia morrer e eu pensei: "Bom, se eu morrer, eu vou morrer agarrado às coisas de *Iroko*⁴⁹⁵".

No exato instante que eu dei *dobale*⁴⁹⁶ ali, na terra, à noite, no escuro, eu melhorei. Eu pensei: "Uai, que coisa estranha!"

Passou, uma ou duas semanas depois disso, eu posso precisar a data, isso foi em 22 de agosto de 2007. Eu estava em casa e comecei a ter as mesmas reações. Eu pensei: "Bom, é mágico, eu vou botar o *orí* no chão e vai passar."

Não, não passou. Eu coloquei o *orí* no chão e não passou, piorou. Eu falei para o meu pai:

"- Chama um táxi porque eu preciso ir para o hospital urgentemente porque eu estou enfartando."

Pois bem, minha irmã não estava em casa, mas ela estava chegando nesse exato momento. Eu entrei no carro e ela me levou apavorada:

"- Eu acho que você está enfartando sim."

Chegamos à emergência e por acaso um colega dela, chefe da cardiologia, estava lá e, de repente, eu comecei a ter convulsões em cima da maca. Eu estava achando que estava morrendo mesmo. Ele, que era amigo da minha irmã, perguntou a ela:

"- Sônia, seu irmão fuma?" e ela respondeu:

"- Fuma e fuma muito."

E ele:

"- Então, eu sinto muito, mas seu irmão está morto."

Quando eu ouvi isso, eu falei:

"- Morto porcaria nenhuma!"

⁴⁹⁵ Nome de um *òrìṣà*, no caso, refere-se ao seu assentamento – possivelmente, uma árvore.

⁴⁹⁶ Deitou-se colocando o peito ao chão, diante da árvore.

A partir desse dia – e é por isso que eu lembro o dia certo – eu nunca mais coloquei um cigarro na minha boca e determinei que lá em casa ninguém fuma, quem quiser fumar vai fumar do portão da casa para fora.

Acontece que esse caso é importante porque depois de tudo isso, ficou confirmado que foi tudo por causa de *Lòdògùn Èdẹ*, era ele que estava sinalizando para que eu mudasse de atitude senão eu iria morrer. Eu joguei meus búzios tão logo tive coragem. Logo após meu "mal súbito" fui para Salvador com minha irmã. Lá, fui à mesa de outras pessoas apurar minhas conclusões. Joguei inclusive com um zelador de *Lòdògùn*, mais novo do que eu, mas filho da Casa Branca do Engenho Velho. Eu não o conhecia. Lá, no Engenho Velho, ele me foi indicado como um "expert" da nova geração da casa. O nome dele era Lucinvaldo ou Lucinval de *Lòdògùn Èdẹ* – perdi o contato dele e nem sei retornar a sua casa. Parece coisa de mágica ou encantamento, eu já tentei reencontrá-lo desde então e ninguém sabe me dar informações.

Em tempo, além dessas confirmações, eu sonhei muito que estava conversando com meu falecido zelador e que ele estava me dando orientações e diretrizes a seguir, mas eram menos sobre o tabagismo do que sobre eu assumir e reconstruir a minha relação com a minha função, achar e abrir uma nova casa para cuidar dos meus futuros iniciados.

A regência do *òrìṣà* e o esforço compreensivo de suas "mensagens" é uma constante na vida do filho, de modo que os eventos regulares de uma vida orgânica podem ser significativos dos desejos ou limitações do interesse do *òrìṣà*. Na entrevista de Ode Omi Lolá, Marquinho, há uma passagem em que David de *Ṣángó* expressa uma ideia corrente na vida de *òrìṣà*, qual seja a de que a vida longa e próspera, com saúde, é um valor positivo e atesta as virtudes dos *òrìṣà* na vida de seus filhos. Esta ideia, ou melhor, este valor parece coerente também com a narrativa de Milton.

A religião é pensada como causa e efeito das práticas e eventos, mas o estabelecimento dessa relação entre os fenômenos é uma constante busca que culmina finalmente em uma conclusão interpretativa que é, ainda assim, passível de ressignificações. O dado não está estanque em um significado, bem como os próprios elementos significantes e seus significados que são utilizados para produzir sentido para os eventos vividos e para os acasos da vida.

A religião serve assim como uma gramática de fundo, ou seja, um conjunto de regras compartilhadas de forma tácita pelos adeptos que rege e organiza os discursos e as interpretações que, ainda que cambiantes, produzem sentido externo ao indivíduo uma vez que esse detém o conhecimento do funcionamento dessa linguagem é capaz de operá-la a favor de um ponto de vista, de uma interpretação que soe válida.

PELA DOR OU PELO AMOR

*Logun Edé,
Me protege da tristeza
Logun,
Que bom que é
Viver na alegria
Entender a dor
Porque ela serve pra gente ser feliz depois*

(Logun Edé, Mafaro, André Abujamra)

Alexandre Fiore Cheuen de *Lóògùn Èdè*, nascido em 13 de janeiro de 1968, no Rio de Janeiro, iniciado por Deusa de *Ògún* na casa *Reino de Oşa Oko* em 08 de abril de 1989. É atualmente o *bàbàlòrìṣà* do *Ilé Àṣẹ Igbá Omi* e filho de santo de Marco de *Ìyánsàn*, patrono do *Ilé Àṣẹ Ifẹfẹ́ Oya* e, por sua vez, filho de santo de senhor Paulo da Pavuna.

Alexandre Fiore Cheuen recebeu-me pela primeira vez no barracão de seu *Ilé Àṣẹ Igbá Omi*, no município da Baixada Fluminense, São João do Meriti, no Rio de Janeiro. Passamos dois dias de convivência e entrevista nesse endereço, as demais entrevistas foram realizadas num restaurante da barra, durante os intervalos de seu trabalho e por algumas vezes em uma sala de seu escritório. Ele é um pai de santo particularmente ocupado com suas funções litúrgicas durante o período que não é consumido pelas funções profissionais⁴⁹⁷, no entanto, sempre que possível disponibilizou parte do seu tempo como forma de contribuição à minha pesquisa.

Antes de nosso primeiro encontro, percebi uma certa indisposição com a ideia de ser entrevistado por mais que uma hora seguida, percepção que foi confirmada por ele tempos depois, quando me disse que sentia preguiça dessas entrevistas. Contudo, bastou começarmos a falar sobre o *òrìṣà* e sua vida que ele ficou falante e animado com a ideia de colaborar e, desde então, tornou-se alegre e falante, indicou-me muitos outros filhos de *Lóògùn* a serem entrevistados também (inclusive Milton Prado e Joana D'Arc).

Cheuen: - Então, eu vou começar do início. Eu fui uma criança muito doente, muito doente, e o médico não conseguia resolver nada. Eu vivia em posto de saúde, tomando aminofilina⁴⁹⁸ na veia, porque na época era o que tinha de tratamento. Minha mãe conta

⁴⁹⁷ É atualmente proprietário de um restaurante. À época da entrevista trabalhava numa empresa de marketing de sua família.

⁴⁹⁸ Bronco dilatador.

que não sabe como eu não morri. Ela me levava ao hospital e o médico dizia que eu não tinha nada.

Perto da minha casa tinha um candomblé do senhor Marinho do *Ògún Wayre*⁴⁹⁹, que era um candomblé famoso na época, e ele me rezava e me dizia que eu iria ficar bom fazendo o santo.

A minha mãe teve uma formação espírita porque minha avó era feita de *Nanan*, mas a minha mãe sempre que pôde me tirou disso.

Mais uma vez a vida de santo é tomada como terapêutica para a resolução dos males, orgânicos ou não, do sujeito adepto. Embora reconheça essa alternativa e a necessidade de tratamento, sua mãe, espírita, procura evitar que seu filho se aproxime dessa espécie de religiosidade. A doença é a força motriz que gera a necessidade de cura espiritual, que, ainda que paliativamente sanada pelas rezas do senhor Marinho, só seria efetivamente aplacada por uma iniciação formal.

Mariana: - Eu gostaria que o senhor me contasse sobre o momento imediato que precedeu a opção por recolher e fazer o santo.

Cheuen: - Tudo depende da tradição da casa, do *àṣẹ*. Eu já sabia que tinha que fazer santo, mas eu não tinha noção do que era o candomblé, eu conhecia o folclore, aquilo que todo mundo conhece que você vê em uma sala de candomblé.

As informações que a gente tinha na época, as obras a que a gente tinha acesso eram bem poucas, não tinha as facilidades que a gente tem hoje como a *internet*, as boas literaturas como Pierre Verger, mãe Olga, mãe Stella e tal. A gente não tinha tanto acesso e eu, particularmente, não tinha condições mesmo...

Conhecer o candomblé à partir "da sala" é conhecê-lo do ponto de vista público. Alexandre marca essa distinção insinuando duas dimensões dessa religiosidade, a do público "leigo" e a "de dentro de casa". O convívio com a vida litúrgica íntima de uma casa oferece outra perspectiva à do que é deliberadamente aberto ao público. Essa oposição é tida de forma tácita e organiza a distribuição econômica dos segredos e conhecimentos sagrados.

Cheuen: - Eu sempre tive a necessidade de fazer santo, mas a vontade de ser feito sempre esteve à frente, não vou ser hipócrita. Tem muita gente que bate no peito e diz:

"- Fiz o santo pela dor."

Eu, se fosse o *òrìṣà*, não veria isso com bons olhos. Eu preferiria um filho meu que fizesse santo por amor a mim do que pela dor. Até porque quando a pessoa faz santo pela dor é porque o santo não está presente na vida da pessoa, ele está ausente, então você faz o santo exatamente como uma tentativa de trazê-lo para a vida daquela pessoa.

A distância do filho com relação ao *òrìṣà* é reconhecível pelo mal estar decorrente da fraqueza ou distância desse elo. O elo estreito com o *òrìṣà* deve ser a garantia do bem

⁴⁹⁹ Mesmo senhor que se tornou zelador de Milton Prado.

estar, pelo menos idealmente e, assim, uma justificativa recorrente a uma iniciação é precisamente a desventura, a má-sorte, a doença, a crise, "a dor".

No entanto, o aspecto afetivo para a dedicação com o santo é determinante e reconhecível não só socialmente como pelo próprio *òrìṣà*. Alexandre coloca-se então numa tentativa de aproximação empática com o ponto de vista do *òrìṣà* para afirmar sua escolha positiva no sentido de *fazer o santo*, iniciar-se. O *òrìṣà* pode, assim, ver avaliar com "bons" ou "maus olhos" a "entrega" de um filho, de seu corpo, de sua cabeça ao seu culto.

Cheuen: - E aí, eu comecei a namorar uma menina. E eu nunca fui *abian*⁵⁰⁰, nunca tinha ido à casa de ninguém. O senhor Marinho me rezava quando eu era criança, mas nunca tinha feito *ẹbọ*, nunca fiz nada com ninguém.

Então, eu conheci uma menina, fiquei noivo, conheci a mãe dela que era *èkéjì*⁵⁰¹ de uma casa onde eu fiz santo. Ela me levou lá em setembro, em janeiro eu recolhi. Iria ser um *barco* de três⁵⁰², mas as duas pessoas *não deram santo*⁵⁰³ e foram saindo do barco. E eu fui ficando e, lá, toda semana tinha preceito para o santo chegar e meu santo nada, nada, nada. Não chegou.

Minha *saída*⁵⁰⁴ ia ser no dia 28 de janeiro, mas foi só no dia 08 de abril. Esperei até o santo chegar porque lá não tem essa concepção que a gente que vem de outra tradição como *Casa de Òṣùmàrè*, do *Opo Afonja*, de que quem está iniciando é a pessoa e não o *òrìṣà*.

Os preceitos para "o santo chegar" referem-se aos preceitos litúrgicos para propiciar o transe, a presença do *òrìṣà* no corpo do filho. Nessa iniciação, o *òrìṣà* deve se fazer presente para o cumprimento de uma iniciação de *ìyàwó* em distinção a uma iniciação de uma pessoa "não-rodante", ou chamada de "carga" [*èkéjì*, *ogan*], cuja iniciação é chamada de "confirmação do cargo" anteriormente atribuído pelo *òrìṣà*. No caso da *confirmação de cargo*, em geral quem manifestou a necessidade da iniciação foi também o *òrìṣà* em transe, um *òrìṣà* antigo da casa que suspende o sujeito geralmente em um momento público – para o reconhecimento de todos da comunidade.

Quando remete à ideia de que, em algumas tradições, quem está iniciando é a pessoa e não o *òrìṣà*, refere-se à ideia de que quem precisaria de toda a liturgia de adesão e dedicação ao santo é o indivíduo e não o *òrìṣà* em si. Quem haveria, nesse caso, de

⁵⁰⁰ Pessoa adepta a uma casa, participa ativamente de sua intimidade, mas que ainda não foi iniciada.

⁵⁰¹ *Èkéjì* é um cargo feminino que serve ao *òrìṣà*, cuida, veste, chama e pede para sair quando for o caso. Tradicionalmente não entra em transe e não se transformaria em *ìyálórìṣà* porque não passa pela iniciação completa de *adoṣu*. Ver *adoṣu* na lista de vocabulário anexada ao final.

⁵⁰² Vale repetir que *barco* é o nome dado ao grupo de pessoas que será iniciado em conjunto durante um mesmo processo de iniciação.

⁵⁰³ Não entraram em transe.

⁵⁰⁴ *Saída de ìyàwó* é o nome corriqueiro para a festa do nome, na qual o novo *ìyàwó* é apresentado publicamente como devidamente iniciado e recebe o nome dado pelo *òrìṣà*.

receber toda a preparação litúrgica seria o iniciando e não necessariamente o *òrìṣà* em transe manifestado no seu corpo. Acontece que mesmo nessas tradições que permitem a realização de uma iniciação completa [há a ideia de que a iniciação de pessoas "rodantes" seja mais longa e mais complexa que a iniciação de "cargos"], idealmente há o transe que se manifesta na cabeça *adoxada*, preparada para o estabelecimento do elo estreito com a divindade. A pessoa *adoxada*, iniciada como rodante, torna-se uma representante do *òrìṣà*.

Cheuen: - E assim foi dia 08 de abril, na verdade foi 09 porque passou da meia-noite e quem tirou meu nome foi uma senhora chamada Ceinha de *Omolu*, *iyálórìṣà* Dulcécia, filha de santo da minha mãe Nitinha da *Ọṣun*, e que está viva até hoje.

Mariana: - Se o senhor demorou até o santo vir, por que as outras pessoas saíram?

Cheuen: - Ninguém sabe.

Mariana: - E quais eram os santos delas?

Cheuen: - *Ọṣòṣì* e *Ẹwà*.

Mariana: - Embora eu entenda que o senhor se iniciou por amor, gostaria de saber se o senhor sentia alguma espécie de *cobrança*⁵⁰⁵?

Cheuen: - Saúde mesmo, meu problema sempre foi saúde, eu fui uma criança muito doente e minha mãe mesmo fala que não sabe como eu sobrevivi.

Mesmo sem ignorar seu desejo positivo na intenção de fazer o santo, Alexandre ilustra que as condições de enfermidade, crise, eram significativas do ponto de vista do *candomblé* e que lhes alertavam, a ele e a sua mãe, sobre a necessidade de resolução "espiritual".

Mariana: - E, nesse momento que o senhor recolheu, estava doente?

Cheuen: - Não, eu não estava doente. Eu sabia que tinha que fazer o santo, mas eu não tinha feito porque todo lugar que a minha mãe me levava diziam que eu tinha que fazer santo e minha mãe não deixava, não queria, tinha medo.

O receio dos pais em aceitar a imersão de filhos nessa religião é significativo, pelo menos para os filhos de santo ao relatarem a relação de seus pais com sua adesão ao *candomblé*. Percebe-se uma indisposição constante – ainda que não necessariamente baseada nas mesmas noções e rejeições – mesmo daqueles que já tinham um vínculo com a religião precedente à manifestação da necessidade de aproximação do filho,

⁵⁰⁵ Refiro-me aos indícios de que deveria fazer santo. Alexandre afirmou-me que a cobrança não é exatamente do *òrìṣà* com relação ao filho, mas do *orí* pessoal com relação à regência do santo. O *orí* encontra-se enfraquecido, indisposto e fora de seu caminho ideal (seu destino escolhido antes do nascimento). Isso manifesta-se por meio dos diversos mal-estares que conduzem o adepto "pela dor" ao *candomblé* que por meio de procedimentos litúrgicos vai readequar o sujeito à sintonia energética [de *àṣẹ*] ideal.

como foi possível perceber em outros casos. Não obstante a resistência dos pais, os filhos encontraram um meio de voltar à vida de santo⁵⁰⁶.

Cheuen: - Mas o candomblé sempre me fascinou, tudo que era relativo a *òrìṣà* sempre me chamou a atenção, sempre me fascinou. Até então, não tinha tido nenhuma manifestação de *òrìṣà* na minha vida. Só doença. Quero dizer, isso era falta de *òrìṣà* na verdade. Então, ela [minha mãe] me levava no seu Marinho.

E minha mãe também passava muito mal para fazer santo, e não fez! Até hoje não fez. E eu sempre gostei de desenhar *òrìṣà* e eu sempre tive intuição.

Eu era noivo de uma menina e a mãe dela era *èkéjì*⁵⁰⁷ numa casa, e nessa casa eu fiz santo.

Também considero significativo o envolvimento amoroso, e neste caso em particular porque ele mesmo repetiu esta informação, como um aspecto motivador à adesão a uma vida religiosa. Seja como no caso de Marquinho quando aderiu ao cristianismo quando da relação com sua noiva, e mais tarde ao candomblé, ao se aproximar de David de *Airá*, ou, aqui, na história de Alexandre Cheuen, a reaproximação religiosa por meio de sua noiva e mais tarde o envolvimento seu e de Márcio, seu atual companheiro de quem será falado adiante.

Cheuen: - Essa casa era de origem *jeje* mas cantava *nagô* na sala, puxava mais para *ketu*.

Aqui reaparece o tema das nações de candomblé e sutilmente a indesejada impureza potencial parece precisar de uma justificativa. Cantar "nagô", puxar para "ketu" tem importância relativa porque é nessa "nação" (vale lembrar que *ketu* e *nagô* são frequentemente utilizados como sinônimos para o candomblé de origem yorubana) que Alexandre encontrou continuidade na prática litúrgica que mantém até o presente.

Também o *òrìṣà*, em sua análise retrospectiva, determina o curso que as coisas devem tomar e é nomeado para dar sentido ao rompimento com a família de santo original. A ideia de pureza dentro de uma linhagem e tradição é um valor importante no candomblé.

Cheuen: - Eu tive uma ordem do meu *òrìṣà* que levasse as minhas coisas [assentamentos, quartinhas, *igbá*] para a minha casa. Minha *iyálórìṣà* foi minha amiga e me entregou.

Note-se que a retirada dos assentamentos nem sempre é aceitável e, embora eles sejam assentamentos pessoais (quando não são os *ojúbọ* – assentamentos coletivos), a pessoa que o iniciou frequentemente reivindica posse sobre eles. Foi o caso, por exemplo, da

⁵⁰⁶ No caso de Milton Prado, a esposa garantiu a inclusão sua, de seus filhos e inclusive de seu esposo resistente à religiosidade de forma geral.

⁵⁰⁷ Moça que ocupa um cargo, atribuído cerimonialmente pelo *òrìṣà*, cuja principal função é cuidar das necessidades dos *òrìṣà* manifestados em terra, como já foi dito.

primeira família de santo de Marquinho, que nunca os liberou para ele. Em seu caso, ele refez os assentamentos, ou melhor, sua nova mãe de santo os assentou novamente para ele.

Alexandre Cheuen afirma que uma "ordem de seu *òrìṣà*" determinou que ele levasse suas "coisas" para casa e a mãe de santo, por gentileza, aceitou que ele as levasse. Há dois níveis de problemas interessantes, no meu ponto de vista, nesta passagem. Primeiramente, pode-se observar que o querido *òrìṣà* assentado, que é consultado, que se manifesta, com quem é possível uma interlocução mais imediata, quando pensado em conflito, ou numa situação de instabilidade, é referido como "as coisas", os materiais que foram propiciados. Por mais que no caso de Marquinho "suas coisas" tenham ficado sob tutela de sua iniciadora, por ela ser de *Òṣun*, as coisas que compõe *Lòògùn Èdẹ*, ele espera, ficaram bem cuidados e foram incorporadas aos assentamentos da *Òṣun* de sua *ìyàlòrìṣà*. O segundo aspecto que me parece interessante é o apego aparentemente material às coisas do filho. Em Cheuen, a *ìyàlòrìṣà* foi "sua amiga" e entregou-lhe seus assentamentos, mas esse não é necessariamente o caso. No caso de Marquinho, a *ìyàlòrìṣà* demonstra apego aos "materiais" que foram investidos de *àṣẹ* por meio de "suas mãos", a liturgia iniciatória combina ao menos dois tipos de investimentos: o investimento material na fabricação, "feitura" do santo – que implica maceração de ervas, sangria de animais, manipulação de diversos elementos que constituirão juntos a preparação daquele *òrìṣà* – ; e o investimento afetivo de feitura de um filho que, como já afirmei, o processo de iniciação simula uma gestação e propiciação de mais um filho seu e da casa.

Cheuen: - *Lòògùn Èdẹ* morou no meu quarto comigo até eu achar uma casa – que eu também não estava procurando –, eu o levei para casa por levar, porque era ordem do meu *òrìṣà*.

E neste momento as "coisas" voltam a ser um outro ser, *Lòògùn Èdẹ*, que "morou no quarto" em sua companhia.

Cheuen: - Em 1992, eu conheci meu pai de santo, que é o Marcos de *Ìyánsàn*, que é filho de Paulo da Pavuna⁵⁰⁸, então, minha ascendência é *Casa de Òṣùmàrè*.

Em 1993, eu tomei obrigação de três anos com meu pai Marcos. Foi praticamente uma nova iniciação porque tudo era diferente.

⁵⁰⁸ Senhor Paulo da Pavuna foi um conhecido pai de santo do Rio de Janeiro, filho de mãe Teodora de *Yemojá* que era, por sua vez, filha de mãe Cotinha de *Yewá*, essa senhora era filha de senhor Antônio de *Òṣùmàrè*, co-fundador da Casa de *Òṣùmàrè*.

Mesmo tendo sido iniciado em uma outra família de santo, sua ascendência é eleita junto ao novo pai de santo e, para tanto, "foi praticamente uma nova iniciação".

Cheuen: - A minha necessidade de procurar uma nova casa foi porque *Lòdògùn Èdẹ* é um santo muito complexo. É um santo yorubá e não existe relação nenhuma de *Lòdògùn Èdẹ* com outra divindade, ou *vodun*, ou *nkisi*⁵⁰⁹. *Lòdògùn Èdẹ* é um santo único.

Bom, alguns falam que *Lòdògùn Èdẹ* é *Boçu-Jara*, mas é diferente porque *Boçu-Jara* é um *vodun* da família dos *Mina-Jeje* cultuado no Maranhão, que é diferente do *Jeje-Mahi*, *Jeje-Savalu*, do *Bogum*. A correspondência de *Lòdògùn Èdẹ*, que é um jovem caçador, é diferente. No *angola*, *Lòdògùn Èdẹ* tem relação com um *nkisi* chamado *Terekompensu*. Muita gente acha que é *Gongobira*, que é uma energia muito parecida com *Òşòşì*, como chamam na Bahia, "*Òşòşì d'água*", mas que não é filho de *Dandalunda* que é um *nkisi* que corresponde à energia de *Òşun*. *Terekompensu* é filho de *Dandalunda* com *Mutalambô*, que seria é um caçador no *angola*.

Mais um paralelo possível que estabeleço com relação à história de Marquinho é a busca pelo conhecimento mais preciso a respeito de *seu òrìşà*, um *òrìşà* que é *complexo*, difícil e que as pessoas pensam entender ("alguns falam que *Lòdògùn Èdẹ* é... mas é diferente... *Lòdògùn Èdẹ* tem relação com um *nkisi*... Muita gente acha que é... que é uma energia muito parecida com... que é um *nkisi* que corresponde à energia de...). Os dramas de conhecimento de *seu* santo são dramas de crença numa verdade última ou mais precisa sobre si. Se é possível identificar uma relação simbiótica entre *òrìşà* e pessoa, a relação de identidade entre ambos deve remeter também à produção de auto-conhecimento e ao reconhecimento de um *eu* também complexo que será bem tratado a partir de um cuidado com o santo.

Marquinho, ao analisar retrospectivamente sua história, demonstra certo sofrimento quando elege uma expressão como "derrota" para falar dessa experiência de saída de sua família original (de santo) em busca de mais ou melhor conhecimento sobre o *seu òrìşà*. Nesse sentido, é do *seu òrìşà* especial, particular, relativamente desconhecido que é preciso tratar e "nem todo mundo" ou "não é qualquer pessoa" que saberia lidar com essa energia "tão complexa", "tão diferente".

Os dramas de mais-saber, a busca por melhores conhecimentos dentro da vida de santo implicam também um reconhecimento e uma confusão com a busca por melhor cuidar de si e por melhor saber sobre as complexidades e verdades de si mesmo. Parece-me que há um paralelo entre a ideia de um *Lòdògùn Èdẹ* mal compreendido e um *eu* que deseja ser cuidado e melhor compreendido pelo menos na noção de que é um *eu* que escapa, um *eu* também complexo.

⁵⁰⁹ *Vodun* e *Nkisi* são os termos *jeje* e *bantu* que designam as divindades nessas tradições.

Cheuen: - Da minha vida de *òrìṣà* eu não tenho nada do que reclamar, se eu tivesse que recomeçar, eu faria na casa onde eu comecei e faria tudo de novo.

Neste momento, seguido de um curto silêncio que indicava o fim deste assunto, procuro reconstruir o elo com sua história de santo. E, por uma via alternativa, Alexandre Cheuen explicita as relações determinantes na constituição de um enredo de santo para a formação de um só iniciado. Esta passagem a meu ver é reveladora da constituição relacional da identidade não somente do filho de santo, mas do próprio *òrìṣà*, além de insinuar que para além da complexidade identificada em um primeiro santo, a relação entre eles também opera como um dispositivo de produção de variações num mesmo *eu*. Vamos acompanhar que um *òrìṣà* determina as relações de sua própria história nos assentamentos e *orò* que lhe serão prestados ritualmente de modo que a "receita" de uma iniciação reconta de forma prática a história particular de um mesmo *òrìṣà*.

Mariana: - Qual o segundo santo do senhor?

Cheuen: - *Ìyánsàn*. A minha família de *òrìṣà*, não é que seja regra imposta, mas 99% das pessoas iniciadas para *Lòògùn Èdẹ* o *ajuntó*⁵¹⁰ é *Ìyánsàn*, até mesmo os antigos que eu conheço, pessoas do *Engenho Velho*, do *Gantois*, eles chamam de *ajorí* de *Lòògùn Èdẹ* é *Ìyánsàn*. Porque, na verdade, pelo menos nos [candomblés] *ketus* que eu conheço, não tem essa preocupação de *ajuntó*.

Em *ketu*, é *eledá*⁵¹¹ que é um conjunto de *òrìṣà* que formam a nossa vida espiritual. Muita gente é feita de *Lòògùn Èdẹ* com *Òṣun*, mas na verdade, *Òṣun* já faz parte, não existe *Lòògùn Èdẹ* sem *Òṣun*, quem é de *Lòògùn Èdẹ* já traz duas Oxuns no caminho. Então, fica meio repetitivo ela ser de *Lòògùn Èdẹ* com *Òṣun*, né?

Mariana: - E por que?

Cheuen: - É porque quando a pessoa se inicia junta-se a família do *òrìṣà*. Então, se *Lòògùn Èdẹ* é filho de *Ypondá*⁵¹², como diz a lenda, então, se assenta *Ypondá* para a pessoa. E *Ypondá* não se faz sem *Opará*⁵¹³, por exemplo. Nem que seja uma sopeirinha com o apontamento daquele caminho, tem de ter porque é santo que caminha com outro. Se é de *Ypondá*, por exemplo, tem de ser de *Òṣun* com *Òṣun* porque não tem jeito. Mas não é só com *Ypondá* e *Opará* que acontece isso. Por exemplo, tem uma outra qualidade de *Òṣun* que se chama *Yewalá*, que pouca gente conhece.

Yewalá é uma *Òṣun* que veste branco e vem nos caminhos de *Òṣàlá* mas, para assentá-la, tem que arrumar uma outra *Òṣun* também e, geralmente, essa *Òṣun* é *Ypondá*.

Então, uma pessoa de *Yewalá* acaba tendo que arrumar três Oxuns, porque é o caminho, porque é santo que caminha com outro. Assim, quem é de *Ypondá*, acaba sendo de *Òṣun* com *Òṣun* porque não tem jeito. Aí, fica essa história de segundo santo, terceiro santo.

⁵¹⁰ Refere-se ao segundo *òrìṣà*, *òrìṣà* complementar.

⁵¹¹ Como também pode ser chamado de enredo de santo, às vezes, carregado de santo e quer dizer o conjunto de santos que compõe aquela pessoa espiritualmente. Uma pessoa pode ter combinações diversas aferidas, principalmente, mediante o jogo de búzios durante um processo de iniciação.

⁵¹² Também chamada de *Pondá*, *Epondá*. A grafia *Ypondá* é forma preferida por pai Alexandre, mas refiro-me à mesma *Òṣun* que é tida como a mãe de *Lòògùn Èdẹ*. Às vezes, também chamada de *Yeye* *Pondá*. *Yeye* é uma saudação a *Òṣun* de forma geral.

⁵¹³ Uma outra qualidade de *Òṣun*.

Mas, como que classifica isso de que fulano é de tal santo com tal santo? É na hora de botar para comer? E se for de *Òṣàlá*?⁵¹⁴ Na verdade, você tem um enredo que é o que se chama de *eledá*. Por exemplo, de que santo você é?

Mariana: - Eu sou de *Lòdògùn*.

Cheuen: - De *Lòdògùn*?! Que bonito! Mas vamos supor que você seja de *Òṣòṣì*: você tem *Ògún*, você tem *Ìyánsàn*, você tem *Òṣun*, você tem um grupo de *òrìṣà* aí que sua mãe de santo assentou para você – eu não quero dizer *Lòdògùn* porque eu já falei no início.

Então, o que acontece? Hoje é sua obrigação, sua mãe vai olhar no *Ojubará*⁵¹⁵ para ver como é que vai ser sua obrigação, daí, *Ògún* fala assim:

"- Eu quero que desça primeiro *Òṣòṣì*, *Òsányìn*, porque é a família..."

Como é que classifica que seu ajuntó é *Ìyánsàn*, por exemplo? *Ketu* não tem isso.

Conheci mãe Nitinha, por exemplo – ela faleceu tem um tempo –, ela vai dizer:

"- Eu sou de *Òṣun* e pronto!", porque *ketu* não tem isso.

Quem tem necessidade de uma mãe e de um pai é a Umbanda. Eu não sei no *Opo Afonja*, mas na hora de o santo ir embora⁵¹⁶, a *èkéjì* pede o *orukó*⁵¹⁷, mas se a pessoa vira de outro santo, que *orukó* a pessoa vai dar na hora de ir embora? Se eu não fiz *Ìyánsàn*, se eu fiz *Lòdògùn Èdẹ*?⁵¹⁸

Então, em *ketu*, não se tem essa obrigatoriedade de dizer que eu sou de *Lòdògùn Èdẹ* com outro santo. Claro que precisa de um outro santo para caminhar, mas não tem essa regra de qual será o segundo santo do enredo. O que tem é um conjunto de *òrìṣà* que acompanham a pessoa, conjunto que pode sofrer influência na hora do nascimento, por causa de família etc⁵¹⁹.

Acredito que a insinuação aqui, sobre a qual ele não quis falar neste primeiro momento, seja sobre o *odù*, a marca que indica o itinerário a ser vivido pela pessoa e que orienta o *bàbàlòrìṣà* ou a *ìyàlòrìṣà* sobre qual é a história daquele santo a ser assentado para ela

⁵¹⁴ Provavelmente fazendo menção à dificuldade de outro santo comer com *Òṣàlá* que costuma comer sozinho por ter uma alimentação muito regrada dificultando a outros santos tidos como "santos quentes", que levam dendê, acompanharem-no na alimentação.

⁵¹⁵ Tem-se que *Oju* significa "olho", *Oba*, "rei", *Ara*, "corpo". Assim, temos *Ojubará*, mas *Bará* é um nome usado para *Èṣù*, no caso, seria o *Èṣù* da visão, referindo-se ao jogo de búzios que é mensageiro para os humanos graças a *Èṣù* numa negociação com *Òṣun*. O mito diz que *Òṣun*, muito curiosa, queria aprender a ler o oráculo que só poderia ser lido por homens. Ela nunca aceitou essa exclusão de gênero e usou seus encantos para convencer *Èṣù* a lhe passar um método oracular semelhante ao dos homens. Daí, o também chamado *Meridinlogun*, ou jogo dos dezesseis búzios.

⁵¹⁶ Há todo um procedimento para "despachar o santo", pedir que ele deixe seu filho ou sua filha depois de um transe e isso é feito dentro dos preceitos ensinados na intimidade de cada casa.

⁵¹⁷ *Orukó* é o nome de iniciado recebido na primeira obrigação, quando o santo grita em público o novo nome da pessoa iniciada em língua yorubá.

⁵¹⁸ Supõe-se que *Lòdògùn Èdẹ* gritou seu nome de iniciação em público, esse nome, em geral, traz algum indício de pertencimento ao *òrìṣà* que o deu. Assim, um nome de um filho de *Lòdògùn Èdẹ* é característico e diferente de nomes de filhos de *Ìyánsàn*, que também são característicos dessa *òrìṣà*. Recebendo o nome de iniciação, é *Lòdògùn Èdẹ* que vai dizer, sempre que necessário, o nome de seu filho, mas se o filho iniciado para *Lòdògùn Èdẹ* por acaso entrar num transe com *Ìyánsàn*, qual nome *Ìyánsàn* daria ao ser solicitada pela *èkéjì*, se *Ìyánsàn* não foi iniciada e não deu cerimonialmente o nome ao filho?

⁵¹⁹ Cheuen está indicando as causas que podem ter dado origem àquela determinada combinação de santos que a pessoa iniciada terá de cuidar ao longo da vida e que compõe esse seu enredo, sua história de santo particular.

[pessoa recolhida ao processo de iniciação]. Essa história implica as demais relações e os outros *òrìṣà* que "caminham" com o *òrìṣà* que rege a pessoa. No entanto, o tema dos *odù* é um dos aspectos herméticos que por vezes foi considerado inapropriado de ser deliberadamente tratado em entrevista.

Embora de meu ponto de vista seja altamente significativo para o entendimento da relação com o *òrìṣà*, eu estava nitidamente imatura na gramática da vida de santo para compreender com a proficiência necessária toda essa dimensão que, além de tudo, é um dos conhecimentos mais capitalizados nesse sistema – os oráculos, suas regras, seus funcionamentos.

Os *odù* são tidos no seio do *candomblé* como as posições (16) e subposições (16 x 16) que os búzios podem ter durante um jogo. Cada uma dessas posições tem histórias, lendas próprias, que idealmente são conhecidas para que essas posições possam fazer sentido para quem as vê mediante o jogo [oráculo]. Essas histórias servem às vezes como metáforas para falar do momento específico que a consulente está passando⁵²⁰ e deve cuidar por meio dos *ẹbọ* também específicos a cada uma dessas posições. Além disso, cada uma delas se relaciona ou "traz" um conjunto de *òrìṣà*, e é comum a noção de que os *òrìṣà* em geral "respondem" em mais de uma posição, portanto, combinam-se com mais do que um grupo de *òrìṣà*.

Dessa forma, numa iniciação, dependendo do "caminho" em que "vem o *òrìṣà*", ou seja, seu *odù*, ele vem acompanhado por um conjunto ou outro de *òrìṣà*, sua "família". Desse modo, as *qualidades dos òrìṣà* podem ser averiguadas e determinam assim procedimentos litúrgicos específicos a serem cuidadas, como no exemplo de *Ọṣun Ypondá* que "caminha com", ou "vem junto com", ou ainda "come junto com" *Opará*. *Ypondá*, *Opará* e *Yewalá* são, assim, qualidades e vêm em caminhos particulares que contam histórias ou passagens de histórias particulares sobre essas diferentes *Ọṣun*.

Retomamos a entrevista por meio de uma insinuação simbólica que propus⁵²¹.

Mariana: - Quero contar uma coisa que, para mim, tem muito sentido, mas que eu não sei se para o senhor vai fazer algum.

Quando eu estava vindo para cá, desci do ônibus e estava descendo na rua, de repente, cruzou um beija-flor na minha frente.

⁵²⁰ A respeito do funcionamento metafórico e representativo dos *odù* nas consultas oraculares, vale conferir mais uma vez Holbraad (2003) que, apesar de estudar um outro contexto, produz paralelos muito nítidos com a forma como o jogo de búzios é empregado no contexto afro-brasileiro. Martin Holbraad estudou os oráculos de *Ifá* e, neles, a noção de verdade na Havana atual.

⁵²¹ Ou que me foi proposto porque o fenômeno que vou contar efetivamente aconteceu.

Cheuen: - Meu pai Paulo da Pavuna era um homem que tinha muita fé em *òrìṣà*. Ele morreu louvando *òrìṣà*. Ele morreu de câncer no pulmão, dentro de casa, na semana da festa de *Ìyánsàn*. Hora nenhuma ele culpou o *òrìṣà*. Nada disso. Ele sofreu muito para morrer. O pai Paulo ensinou a gente a ter fé e ver sinal em tudo. Tudo para a gente é um sinal.

O fato de que Paulo da Pavuna não atribui sua morte ou seu sofrimento ao *òrìṣà*, embora seja, como Alexandre identifica, um atestado sobre sua fé, é também o indício de que morte e sofrimento também podem ser entendidos como punições ou simplesmente ações dos *òrìṣà* contra os adeptos. Nesse aspecto, além da dimensão explícita da comunicação por meio de sinais entre nós filhos e os *òrìṣà*, Alexandre reconhece tacitamente que essa alteridade que é o *òrìṣà* com relação ao seu filho pode e age contra os propósitos de vida de seus filhos em certas ocasiões. Esse é um aspecto particularmente relevante porque se, por vezes, pode-se observar uma relação de fusão entre o sujeito adepto, consciente, e seu *òrìṣà*, por outras, o *òrìṣà* parece um ser completamente outro sobre quem o sujeito pode ou não atribuir as ações: "Hora nenhuma ele culpou o *òrìṣà*".

Cheuen: - Já dizia Allan Kardec, nada é o acaso, tudo é um sinal. Eu acho bacana assim: Por que apareceu um beija-flor?

É um sinal.

Eu sou muito feliz, eu recebo muito sinal, mas isso é para quem quer ver, quem não quer receber sinal, não recebe...

Esta passagem é, a meu ver, de grande importância. Aqui, não somente compartilhamos signos, um símbolo de *Lóògùn Eḍe*, sua interpretação, mas Alexandre explicita a necessidade ativa do sujeito com relação à identificação e interpretações dos "sinais". Os *sinais* estariam disponíveis, mas é necessária a agência de enxergá-los porque quem não se dispõe a fazê-lo, "não os receberá".

Cheuen: - E você, é de *Lóògùn Eḍe* com, quê?

Mariana: - Pois é, a gente não fala muito disso, mas é com *Òṣun* e *Òṣòṣì*. Lá em casa também tem um enredo, eu sou de *Lóògùn Eḍe*, meu *otun*⁵²² é *Òṣòṣì* e minha *osí*, *Òṣun*. Aprendi que meu Pai, *Lóògùn Eḍe*, vem acompanhado à direita por *Òṣòṣì* e à esquerda por *Òṣun*.

Cheuen: - Pois é, é porque é *nagô*⁵²³, mas tem *Ìyánsàn*, não tem?

Mariana: - Tem. Tem *Ìyánsàn*, *Ògún*, *Sángó*, *Òsányìn*, *Òṣàlá*...

⁵²² *Otun* quer dizer lado direito. *Osí*, lado esquerdo. Lado direito está relacionado à masculinidade e esquerdo à feminilidade. Mais uma vez, as coisas são engendradas.

⁵²³ *Nagô*, *Ketu* são sinônimos, como já esbocei acima. Ambos referem-se a um conjunto de tradições que são chamadas pelo povo do santo de "nações" de candomblé. *Nagô* e *Ketu* são a mesma tradição, essa que descende da *Casa Branca do Engenho Velho, Gantois, Opo Afonja, Casa de Òṣumàrè*. A palavra "nagô", segundo Juana Elbein dos Santos (2008) origina-se de grafias francesas ao referirem-se aos povos oriundos da região hoje conhecida como Nigéria, à população da antiga Yorubaland.

Cheuen: - Está vendo?! É semelhante.

Dizem que *Lòògùn Èdẹ* são três. Eu não gosto muito de entrar nesses detalhes de qualidades porque sempre tem atrito. Cada família de *Òrìṣà* tem a sua verdade. Então, o que me foi passado é que são três *Lòògùn Èdẹ*: *Ojubaiyn* que é mais ligado à *Ọ̀ṣun*; *Ọdẹ Lapanan* que caminha com o pai, que mais caça; e *Ọdẹ Loko* que é um *Lòògùn Èdẹ* que não pega a cabeça de ninguém que geralmente é de *ajoié*⁵²⁴ e *ogan*⁵²⁵, de *ogan* e *èkéjì*.

Ọdẹ Loko é o que foi transformado em cavalo-marinho, que *Ọ̀ṣun* enrolou numa folha de *oxibatá*⁵²⁶ e colocou-o no rio. Quando ele chegou no mar, foi *Yemojá* que teve dó e o transformou num cavalo-marinho e, de lá, ele não saiu mais.

A ideia de "uma verdade" para cada casa e a frequência com que essa "licença" de verdade aparece nas falas, parece-me significativa dentro de uma sentença maior de respeito às diferenças de regras de cada casa e da mútua aceitação ainda que em atrito, como dito. Há uma competição constante pela verdade ao mesmo tempo em que é manifesto o desejo de respeito às diferenças que são muito comuns entre as casas.

Também os *òrìṣà* que acompanham o santo de Cheuen, ou do filho de forma geral, inscrevem sua passagem nas relações efetivas com os filhos desses *òrìṣà* com os quais os *omọ òrìṣà* efetivamente vivem. Essa é uma das marcas às quais Cheuen chamará à atenção quanto à história dos filhos de santo, mas houve uma menção semelhante na história da relação entre *Ọdẹ Nire* e sua "filha-mãe" Patrícia de Ibualamo.

Cheuen: - Então, dizem que uma dessas qualidades de Logun era filho de *Ọ̀gún* Wayre e disse que, daí, essa relação de *Ọ̀gún* com *Lòògùn Èdẹ*. E eu acredito nisso sim porque eu tenho muita relação com gente de *Ọ̀gún*, inclusive, aqui em casa, eu tenho três pessoas desse *Ọ̀gún* Wayre. E veja você que esse é um *Ọ̀gún* difícil de encontrar.

Mariana: - E esse é aquele *Ọ̀gún* próximo a Ypondá?

Cheuen: - Isso, inclusive ele veste dourado, veste azul clarinho, as ferramentas dele são douradas.

As cores, as ferramentas, tudo é insígnia e muitas delas sugerem relações: relações de paternidade, relações de afetividade entre os *òrìṣà*. As insígnias são elos e contam de forma estética uma história. São histórias de relações que os *orò* realizam na prática.

Cheuen: - Na verdade, eu acredito que toda mitologia se funde muito. Se você pára para estudar um pouquinho a história de Cupido, a história de Narciso, a história de *Lòògùn Èdẹ* são muito parecidas. É muita coincidência!

Você preste atenção em Thor, por exemplo, ele é o senhor da justiça que tem um martelo, que solta raio, que pune ladrões e mentirosos e mora num vulcão. Aí tem Vulcano que é a mesma coisa, aí, você tem *Şángó* que é a mesma coisa.

⁵²⁴ Sinônimo do *Opo Afonja* para o cargo já descrito como *èkéjì*.

⁵²⁵ Cargo masculino atribuído pelo *òrìṣà*. Vale lembrar para o argumento específico de Alexandre que os "cargos" não entram em transe.

⁵²⁶ Planta consagrada a esses dois *òrìṣà* (entre outros. A. Cheuen indica que é uma folha de *Lòògùn Èdẹ*, *Ọ̀ṣun*, *Yemojá* e *Nanan*).

E a história mais parecida: Netuno que é Tritão, que mora no mar, é o pai da sereia que no caso seria *Yemojá*. Aí, já se confunde Tritão, Poseidon, Netuno, os três usam tridente como símbolo de soberania.

Cheuen: - Eu não sei porque mas as pessoas de *Lóògùn Èdẹ* tem uma ligação muito forte com *Oşagiyan*, viu?! Eu acho que é por causa de *Erinle*, o pai de *Lóògùn Èdẹ*, porque *Erinle* tem muito com *Oşagiyan* também⁵²⁷.

[Dêmos pausa para comentar coisas que não puderam ser gravadas]

Mariana [repetindo para gravar a frase de Cheuen]: "- Outra coisa complicada é *Lóògùn Èdẹ* parar..."

Cheuen: - É parar na casa onde faz santo. Geralmente, não pára. Eu acho assim, o pai de santo ou a mãe de santo que faz uma pessoa de *Lóògùn Èdẹ*, para ela ter aquela pessoa para sempre na casa, ela deveria pegar as coisas e entregar para o filho ou a filha iniciada levar para casa porque aí é que dá certo.

Mariana [rindo]: - Aí funciona?

Cheuen: - Funciona. A maioria das pessoas que eu conheço, não adianta! Eu, quando fiz santo, eu tinha uma agonia de querer levar o santo pra casa e engraçado que a primeira vez que eu joguei com meu pai, depois que eu saí da casa da minha mãe de santo, a primeira coisa que ele me falou no jogo de búzios foi:

"- Meu filho, você vai fazer a obrigação aqui, canta seus 16 dias, e seu santo tem que ir para onde ele veio", que era a minha casa.

Meu santo morou numa sapateira na minha casa. E para tirá-lo de lá foi um custo.

Mariana: - Ah, não veio direto para cá? [Referia-me à casa de candomblé e residencial de pai Alexandre Cheuen, onde estávamos neste momento].

Cheuen: - Não, para cá não. Foi para a minha casa. Porque eu não comprei aqui primeiro, eu comprei um sítio lindo, digo, minha mãe comprou um sítio lindo. No meu quarto, num apartamento, tinha um canto assim na parede que era uma sapateira, eu tirei tudo de lá e coloquei meu santo lá. Aí, para tirar meu santo dali e levar – para uma varanda linda, toda com esquadilha de alumínio que eu fiz – foi um custo! Ele não quis sair dali de jeito nenhum! E, aí, com o tempo...

Neste momento, "as coisas" que haviam sido entregues pela mãe de santo passaram a ser "um custo" tirar dali, de uma sapateira em seu quarto: "*Ele* não quis sair dali de jeito nenhum!" O *òrìṣà* volta a ter desejos manifestos próprios e determinantes que, às vezes, parecem ir na direção contrária à intenção consciente de seu filho e o fazem reconhecê-lo momentaneamente de forma nítida como uma alteridade com vontades e posições próprias. Não obstante, na sequência narrativa a relação íntima entre pessoa e *òrìṣà* é refeita:

Cheuen: - Meu santo morava ali no quarto comigo e minha família sempre teve muito respeito pelos meus *òrìṣà*. Minha irmã, por exemplo, já me ligou hoje para saber como é que eu estava.

⁵²⁷ Também são *òrìṣà* que têm fundamentos sagrados em comum. *Erinle* em algumas casas, inclusive na qual onde fui iniciada veste branco como *Òṣàlá*. Vale lembrar que *Oşagiyan* é um *Òṣàlá* e também veste branco. Algumas vezes, *Oşagiyan* é também representado com um *Ofá*, o arco e flecha dos caçadores.

Alexandre elege para exemplificar o respeito que sua família tem pelos *seus òrìṣà* uma ligação de sua irmã para saber como ele, Alexandre, estava; não seu *òrìṣà*, mas ele mesmo, indivíduo. Mais uma vez o que antes se separou em seu discurso volta a se misturar no *eu*. A preocupação e respeito que seus parentes têm por seus *òrìṣà* podem ser exemplificados pela preocupação que demonstram por ele enquanto pessoa.

Cheuen: - Minha mãe sempre teve muito respeito com meu santo por causa da minha avó. Minha família sempre tem esse cuidado com as coisas de *òrìṣà*. Eu só tenho uma irmã que é iniciada e, mesmo assim, fez por causa de saúde. Fez *Ìyánsàn*. Somos nove filhos.

Mariana: - E o senhor é filho em qual ordem?

Cheuen: - Último filho, último dos homens. Depois tem só uma menina. Aí, a gente vai escutando as evidências de *Lóògùn Èdẹ*: eu já ouvi dizer que *Lóògùn Èdẹ* tem de ser um filho único ou o último filho homem, ou a última filha, último filho do mesmo sexo. Você não é filha única?

Mariana: - Não, tenho dois irmãos, meninos, mais novos.

Cheuen: - Mas é a única mulher! Está vendo?! Tem essas coisas assim.

Outra coisa: eu não consigo ver uma pessoa muito alta de *Lóògùn Èdẹ*, fica feio, não sei. Eu não gosto. Eu sei que tem, mas fica diferente. Eu acho que *Lóògùn Èdẹ* é muito fofinho, fica difícil imaginar uma pessoa enorme de *Lóògùn Èdẹ*.

Quando Cheuen me pergunta "Você não é filha única?" sugerindo que a minha trajetória confirma o meu santo, não me parece que ele confunde pessoa e *òrìṣà* senão que a vida da pessoa, filha de um ou outro *òrìṣà*, confirma ou traz algumas marcas características desse *òrìṣà*. Pelo menos de forma ideal, a história de vida da pessoa deve confirmar o seu pertencimento ao *òrìṣà* atestado pelo jogo e pela iniciação. Mas essas confirmações são também fluidas, não são significantes estáveis, mas variações que podem por alguma razão serem elencadas como índices da ascendência espiritual.

A representação – ou, talvez, apresentação – ideal de *Lóògùn Èdẹ* em seu ponto de vista é como descreve, de uma pessoa de estatura baixa. Contudo, mesmo sendo essa uma característica ideal em sua opinião, ela não poderia excluir os desviantes dela que são também filhos de *Lóògùn*, mas que são altos.

Joana D'Arc também relacionou sua pequena estatura à adequação imagética de *Lóògùn Èdẹ* por essa imagem ser mais facilmente relacionável à de um menino, uma criança, melhor representado por um corpo de uma pessoa que, como ela e ele, são pequenos e refletem melhor esse *òrìṣà*. Ambos identificam essas marcas pessoais como características que produzem uma melhor aproximação à imagem de *Lóògùn Èdẹ* que consideram ideal, ignorando uma série de outras que possivelmente não marcam este

senão outro *òrìṣà*. Em uma medida, a imagem ideal do *òrìṣà* é a imagem de si e a imagem de si ideal é aquela que mais se aproxime com a imagem ideal do *òrìṣà*.

Para Alexandre – que também não é um homem alto –, sua história de filho homem caçula e a minha de filha última do meu sexo também representam opções do *òrìṣà* sobre a vida ou representação material que a vida da filha ou filho significa.

Lanchamos e conversamos paralelamente à entrevista e, por sua solicitação, deixei de gravar por um momento no qual acabamos retomando outras dimensões importantes sobre a vida de santo.

Cheuen: - É por isso que candomblé está essa diversidade hoje. Eu acho o seguinte: se você não deu certo com dona Railda⁵²⁸, você tem todo o direito de procurar outro lugar, mas é uma iniciação diferente. Você está iniciando numa nova casa.

Então, na minha opinião, você tem que esquecer o que você sabe. E aí, você vai para uma casa e viu que o preceito lá é de um jeito, a maneira de *bater cabeça*⁵²⁹ é de outra. Eu não acho isso legal.

Eu vou te contar uma história muito rápida. Eu tenho um amigo, que é filho de santo de uma senhora muito famosa do candomblé aqui no Rio, mas não sei por quais razões eles se afastaram. Ele já tem casa de santo aberta há muito tempo. Ele me viu nascer, é mais velho do que eu. Eu não tinha nem obrigação de sete anos ainda e a filha carnal dele começou a apresentar problemas cardíacos, com oito meses de idade. Aí, o caboclo dele, Seu Tamandaré, mandou me chamar lá em casa e ordenou que eu fizesse o santo da menina.

Aí, eu falei com ele:

"- Eu não tenho casa aberta ainda. Eu não acho que devo fazer lá na casa do meu pai porque eu conheço a minha família de *òrìṣà* e eles não vão permitir que eu faça.

"- Você acha que devemos fazer, então, vamos fazer conforme você faz. Fazemos aqui na sua casa do jeito que você faz."

E era tudo muito diferente...

Dentro do problema mais geral que Alexandre aborda sobre as famílias de santo, pode-se observar, nas entrelinhas, que o senhor Tamandaré, um caboclo, ou seja, uma entidade em transe no corpo desse amigo, manifesta a ordem sobre a feitura da filha consanguínea dele. Porém, ao invés de negociar com a entidade, ao invés de direcionar o problema à entidade cuja ordem foi dada, a negociação sobre a feitura é feita com o amigo, deixando mais uma vez transparecer a sutil unidade entre eles, pessoa e entidade ou, talvez o que seria mais adequado, a múltipla composição do sujeito nesse contexto.

Cheuen: - Imagina que eu trago uma pessoa para cá, dou uma obrigação nela, faço o santo dela na minha casa, conforme os meus preceitos e depois ela vai para a casa do pai dela, cultuar *òrìṣà* lá... Olha o choque que vai criar! O que ela vai pedir na refeição? Ela

⁵²⁸ Nome de minha mãe de santo, no momento da entrevista.

⁵²⁹ Gesto em que a pessoa prostra-se diante de um *òrìṣà* ou de sua mãe ou pai de santo.

vai pedir "bamirê" ou ela vai pedir "ajeum"⁵³⁰? Ela vai falar "awrê" ou ela vai falar "motumbá"⁵³¹ para mim? Porque na casa dela é "awrê"...

A nossa tradição é uma tradição oral, então, você acredita piamente na sua família de *òrìṣà*. Por isso que existem essas brigas, essas desavenças.

Ainda que haja uma ideia geral sobre algumas verdades basilares nesse corpo de conhecimentos, como a noção de que *Lòdògùn Èdẹ* é *Lòdògùn Èdẹ*, *Boçu-Jara* não é *Lòdògùn Èdẹ* e *Gongobira* é *Gongobira*, ou a ideia de que *Lòdògùn Èdẹ* é um *òrìṣà* complexo, há paralelamente o ideal de respeito às diferenças, da mesma forma em que essas diferenças são os motes de conflitos com frequência.

Cheuen: - Eu sou contra qualquer divulgação do sagrado. O pessoal de *Ifá*⁵³² entrando agora no candomblé, querendo ditar o que está pronto desde 1500. Eu acho complicado uma pessoa me dizer hoje que *Lòdògùn Èdẹ* não é um menino.

Eu estava num candomblé, na casa de um amigo, e chegou uma pessoa muito famosa – uma pessoa muito bacana, um conhecido, ele não tem casa aberta, mas é muito famoso por causa de política – e ele falou comigo:

"- Eu estava querendo muito falar com você porque eu conheci um *arabá*⁵³³ de *Lòdògùn Èdẹ*, lá de *Oṣogbo*, meu amigo, e eu vou te contar toda a verdade sobre *Lòdògùn Èdẹ*. *Lòdògùn Èdẹ* é um feiticeiro, *Lòdògùn Èdẹ* está mais para *Ògún* do que para *Òṣòṣòṣì*, *Lòdògùn Èdẹ* não caça, é velho..."

E aí eu falei: "- Pare, pare, pare, pare! Você não pode tirar a minha fé, meu amigo, porque eu sou de *Lòdògùn Èdẹ* há vinte anos. Há vinte anos que eu sou iniciado para *Lòdògùn Èdẹ* (isso foi no ano passado). Meu amigo, *Lòdògùn Èdẹ* na minha casa é um menino, o quarto dele é cheio de brinquedos, de peixinhos que ele pesca..."

Agora, veja, e eu acredito em quê? [Juntando as mãos pesadamente diante do peito]

A verdade que idealmente estaria num elo mais ou menos remoto com o contexto do culto africano e que, ainda assim, permite as disputas por autoridades parciais de fala, caem, nesta passagem, no dilema de entrarem em confronto com ideias tidas como elementares sobre esse *òrìṣà* que, além de tudo isso, manifesta-se por meio do transe no corpo de Alexandre que o veste e lhe atribui sentido pelo repertório de que dispõe e que chama, nessa passagem, de fé.

Apesar da veemência expressa para o amigo, Alexandre esboça claramente sua ansiedade com relação à dificuldade entre administrar sua "fé" e os "conhecimentos" implicados nela ao colocar-me a questão de forma retórica: "Agora, veja, e eu acredito em quê?"

⁵³⁰ Tanto "bamirê" quanto "ajeum" são formas de etiqueta na qual os mais novos pedem a benção aos mais velhos pelo alimento que estão recebendo.

⁵³¹ Igualmente, "awrê" e "motumbá" são formas de tomar a benção.

⁵³² Refere-se ao culto a *Ifá*, o *òrìṣà* dos destinos, o oráculo sagrado yorubá.

⁵³³ Título mais alto no culto a *Ifá* (Ver: Beniste, 2011:115).

Cheuen: - Por isso que muita gente que é de candomblé e vai pra *Ifá* fica maluco, perde tudo, porque desvaloriza tudo, pega o *igbá*⁵³⁴ e joga fora, diz que não existe mais *qualidade de santo*⁵³⁵...

Acreditar em uma ou outra versão porém não é tudo e coloca em risco tudo o que se tem em termos de bem estar. A verificação da melhor versão para o indivíduo está na empiria que é o estado no qual se pode fazer o diagnóstico sobre a adequação do cuidado dispensado ao santo que deve retornar ao filho em termos de bem-estar e minimização de crises.

Cheuen: - E eu pergunto a você assim: [Se não há qualidade de santo] Por que, então, tem *Ọṣun* que come cabrito e tem *Ọṣun* que come cabra?

Porque tem *qualidade*!

Tem *Yemojá* que come bicho macho. Então, *qualidade* existe.

O pessoal que vem de rama africana, o pessoal que vem de Cuba, eles costumam dizer que santo não tem qualidade que é uma energia só. Eu não acho! Todas essas diferenças têm explicação.

E, assim, Alexandre recorre ao seu conhecimento prático sobre a liturgia para se defender do conhecimento supostamente mais autorizado – por reivindicar para si uma maior proximidade com relação ao contexto de culto africano – dos novos *arabás* ou iniciados para *Ifá*. Ele afirma que há qualidade porque liturgicamente, materialmente, há *Yemojá* que, diferentemente das demais, recebe bicho macho, ele sabe que há *Ọṣun* que come cabrito e tem *Ọṣun* que come cabra e que é preciso saber qual delas come o quê na hora de propiciá-la.

O conhecimento teórico no candomblé recorre constantemente ao conhecimento prático e esse orienta e confirma ou descarta versões. É preciso conhecer as preferências gastronômicas de um *òrìṣà* para saber sua história, as relações que ele mantém com outros *òrìṣà* e quais. Assim, *Lóògùn Ede* come *axoxô* – comida de caçadores – combinada com *omolocum* – comida de *Ọṣun*. Sabe-se que as cores diletas desse *òrìṣà*, ou melhor, as cores elementares e que não são controversas, são o azul (cor relacionada aos *òrìṣà* caçadores *Ọgún* e *Ọṣóṣì*) e o amarelo (cor relacionada à riqueza, que toma o ouro como símbolo e que representa *Ọṣun*), por exemplo.

Mariana: - Algumas pessoas sugerem uma relação de *Lóògùn Ede* com *Éṣù*...

Cheuen: - Por causa de feitiço. E *Obaluaiye* também! Por causa de feitiço. *Lóògùn Ede* é um grande feiticeiro.

Mariana: - O senhor poderia explorar mais essa relação de *Lóògùn Ede* com feitiço?

⁵³⁴ Assentamento do *òrìṣà*.

⁵³⁵ Refere-se a qualidades de santos, *òrìṣà* diferentes que compõe um mesmo grupo de *òrìṣà*.

Cheuen: - Contam as histórias que *Òrúnmilà* concedeu a *Ọ̀ṣun* e a *Lòdògùn Èdẹ* o poder do feitiço e o grande feiticeiro na época era *Ọ̀mọlu*⁵³⁶. Dizem que também *Şángó* era um feiticeiro. Porque toda cantiga que fala em "ajé" fala em feitiço, porque "ajé" também é feiticeiro. "Ajé" é feitiço em yorubá.

Muita cantiga de *Lòdògùn* fala em "ajé", muita cantiga de *Ọ̀ṣun* fala em "ajé".

As de *Şángó* também. Tem até uma que fala que eles vêm de braços juntos.

Mariana: - *Şángó* e *Ọ̀mọlu*?

Cheuen: - Gente, *Şángó* e *Ọ̀mọlu* são irmãos! E tem três caminhos de *Şángó* que... [passagem inaudível, barulhos de cães] *Aganju Işolá*, filho de *Igbain Işolá* que é *Nanan*. Nós temos *Ogodô* que o nome do santo é *Ogodô Saluba*, filho de *Nanan*.

Mariana: - E *Airá* tem relação com *Lòdògùn Èdẹ*?

Cheuen: - Talvez por causa de *Onira*, né? Porque *Airá* e *Onira* são da mesma terra e dizem que *Onira* tem uma relação muito forte com *Lòdògùn Èdẹ* porque é uma *Ìyánsàn* de água.

A relação de afinidade mitológica de *Şángó* (*Airá* é uma qualidade de *Şángó*) com *Ìyánsàn* é mais uma vez utilizada para dar sentido à relação por tabela com *Lòdògùn Èdẹ*. Esta relação afim entre *Şángó* e *Ìyánsàn* já havia sido tomada como explicação da relação secundária entre *Lòdògùn Èdẹ* e *Şángó* por Júlio César, quando esse *bàbàlòrìṣà* contou um ítan sobre o seu *òrìṣà*. A caracterização ou a qualificação dos *òrìṣà* é operada também por meio de suas relações entre si.

Mariana: - O senhor tem *Şángó*?

Cheuen: - *Aganju* é minha vida. Eu fui jogar com mãe Nitinha quando eu sofri um problema muito sério na minha vida e ela me disse que se *ketu* tivesse esse negócio de segundo santo, eu iria receber *Şángó* e ela foi certa porque *Şángó* é um agradecimento na minha vida. Eu sou de *Lòdògùn Èdẹ*, mas a minha casa é de *Şángó*. Tudo meu é de *Şángó*. Eu tenho uma relação de gratidão, de quase casamento com *Şángó*. Ele é tudo para mim, é meu pai, é meu irmão, é minha mãe, é meu amigo. Eu posso deixar de fazer qualquer festa na minha casa, menos a de *Şángó*.

A particularidade de um *ọ̀mọ òrìṣà* é constituída também pela forma como sua vida se relaciona também aos outros *òrìṣà*. Nesta passagem, Cheuen fala de uma relação com *Şángó* que se mistura à sua cabeça – uma vez que elege a reconhecida sacerdotisa para dar espaço legitimado à relação dele com esse *òrìṣà* que não é oficialmente o seu segundo santo, mas com o qual ele mantém uma proximidade considerada relevante.

Cheuen: - Aqui em casa tem a festa do caboclo, que é o Sr. Cobra Coral – que é um caboclo de cura –, que é agora dia 04 [de junho de 2010], começa às 10 horas da manhã e tem o Sr. Tranca Rua e – vamos dizer assim que – ele é um "co-proprietário" daqui, que é o nosso amigo, nosso protetor.

O senhor Cobra Coral e o senhor Tranca Rua são ambas entidades que Alexandre Cheuen "tem" e incorpora tendo cada um deles uma competência, um conjunto de

⁵³⁶ Outro nome do *òrìṣà* *Obaluaiye*, também chamado de *Oluaiye*.

funções para a sua comunidade. A função de sacerdote de um candomblé *Ketu* implica toda uma rede de ascendência e pertencimento que prima, em tese, por pureza de linhagem, expressa também na liturgia (como disse acima, na troca de benção, de gestos etc.), não elimina contudo a complexidade dessa experiência religiosa. Ele depende, ou melhor, o bem estar de sua casa, seu e de sua família de santo dependem também das funções parciais desempenhadas por suas entidades "de umbanda".

Cheuen: - A gente cultua *Exu de Umbanda* aqui em casa de forma diferente. Ele tem mais função de pai do que de diabo, ele orienta, ele briga... Na verdade, na verdade, senhor Tranca Rua é um espírito que conversa muito com as pessoas e o que ele deixa de mensagem para as pessoas é o seguinte – não estou dizendo *òrìṣà* porque *òrìṣà* é uma coisa divina! –, mas toda entidade, quando tem a oportunidade de voltar, ele está aqui para resgatar *karma*. Então, ele está "juntando pontinhos".

Se você vem aqui e diz para ele que você tem um problema de saúde e ele resolve é mais um "pontinho" que ele ganha para melhorar o *karma*. Aí, é que está o porquê do dizer que "o diabo é a gente", né?! Se tem uma pessoa que vem aqui porque quer derrubar alguém, isso é um problema porque ele vai demorar mais a resgatar o *karma* dele aqui. Ele diz para todo mundo que ele está prestes a parar de vir porque aí, o tempo dele aqui já acabou, ele já resolveu o que tinha de resolver.

Neste momento, a nivelção das entidades, divindades e pessoas é determinante. Há problemas que são da alçada da entidade e há uma troca de favores. Exu faz o bem para conseguir se desvencilhar daquilo que é um "karma", que o prende ainda no vínculo com a "vida terrena".

Cheuen: - Eu entendi o que ele quis dizer. O livre arbítrio está com a gente, né?! E se a gente pedir mais coisas boas, é melhor para todo mundo. E o senhor Tranca Rua tem essa função aqui, ele diz que foi padre, médico e advogado, e que ele trabalha nessas três áreas. E militar também, mas militar parece que foi paralela com uma dessas funções.

Eu posso aproveitar para contar um testemunho de Seu Tranca Rua?

Mariana: - Pode, é claro que pode.

Cheuen: - O Sr. Tranca Rua gosta muito de dar consulta e, como eu não tenho muita paciência para isso, ele deixou uma ordem e fez um trato comigo: ele bebe pouco e ele atende de três a sete pessoas, ele não atende nem duas, nem oito, porque ele sabe que é desgastante demais para mim. Ele bebe muito e eu trabalho fora e ele combinou isso comigo, para não ficar muito tempo na terra⁵³⁷.

Mas o engraçado, Mariana, é que se ele chegar aqui agora, bate gente na porta. Domingo, a gente já estava se preparando para dormir quando bateu uma pessoa na porta:

"- Aqui que é a casa do Sr. Alexandre? Eu sou o motorista da combi [ele é motorista de uma linha da combi que nem tem nada a ver com esta região aqui] e teve um rapaz jogando com ele aqui de manhã, que me indicou. Ele falou com o Sr. Tranca Rua e me indicou..."

⁵³⁷ Refere-se ao Exu com o qual Cheuen entra em transe e atende as pessoas. Exu em transe costuma tomar bebidas alcólicas, fumar, durante as consultas.

Mas não teve ninguém aqui naquele dia! E não foi a primeira vez que isso aconteceu. Tem também uma senhora, que frequenta a minha casa há oito ou nove anos, que também disse que encontrou uma mulher no ônibus. Disse que ela estava chorando e a mulher falou que tinha vindo aqui, disse a ela que falou com um rapaz que trabalha com Tranca Rua que é muito bom. A Dona Ruth nunca mais deixou de vir aqui! Ontem ela me ligou e hoje ela vem e vai trazer a filha.

Eu acho bacana contar isso porque as outras religiões, principalmente o protestantismo, cristianismo, trabalham com testemunhos e se a gente falar de testemunho as pessoas ficam falando que é porque quer se promover. A nossa religião só aparece na mídia quando enfiam agulha numa criança e dizem que é candomblé, quando cortam demais o braço de uma pessoa e a pessoa vai para a igreja e fala.

Outro dia ligou uma mulher perguntando se poderia se consultar. Como estava perto de 07 de novembro⁵³⁸, a gente tinha chamado Sr. Tranca Rua para perguntar o que ele iria querer e ele disse que não queria festa não. Mas quando ele chegou, só tinha uma calça que ele gostava de usar, que é uma calça que tem uma listra preta assim do lado, e o Márcio não achou a tal da calça, desceu uma calça minha de linho.

Desceu muito nervoso achando que ele não fosse gostar. Aí, disse que quando Sr. Tranca Rua viu a calça ele se apaixonou por ela.

Sr. Tranca Rua nunca trabalhou de camisa, tomado em mim, no meu corpo, ele nunca trabalhou de camisa, talvez porque ninguém nunca tenha dado!

Aí, quando ele viu a calça ele falou para o Márcio que na festa dele ele queria uma calça daquelas e duas camisas, uma preta e uma branca, para colocar no dia da festa e disse como era a camisa. Disse que queria uma camisa com gola de padre, não sei o quê mais... Aí, disse que queria duas camisas e que, este ano, não queria cabrito, que, ao invés de cabrito, este ano ele queria sete galos.

Nisso, uma menina que estava lá dentro com o Márcio, que é *èkèjì* aqui de casa, falou assim:

"- Então eu dou um..."

Ficaram faltando quantos?

Mariana: - Seis.

Cheuen: - Seis!

Aí, nesse meio tempo, o pessoal foi chegando e o Sr. Tranca Rua ficou aqui dentro enquanto o pessoal foi entrando. Chegou primeiro uma menina, Viviane o nome dela, com uma bolsa da Enzo, e falou assim:

"- Vocês se importam se, primeiro, eu desse um presente que eu trouxe para Tranca Rua?"

"- Não."

Aí, ela foi abrindo as caixas, o que é que tinha?!

Duas camisas: uma preta e uma branca, do mesmo jeito que ele pediu. E aí, ela falou:

"- Só que eu tenho uma promessa pro senhor Tranca Rua e eu queria pagar aqui."

O Márcio perguntou:

"- O que é a promessa?"

Aí, ela falou:

⁵³⁸ Dia do culto dele.

"- Eu queria dar seis galos pro Seu Tranca Rua..."

E foi assim. Isso não foi coincidência. Se ela tivesse trazido uma camisa vermelha de manga curta, eu iria acreditar do mesmo jeito porque é o objeto. Como você falou do beija-flor: é um sinal.

A coincidência é interpretada como a resposta ao que é o desejo e confirmação dele pelos eventos do cosmo. Os símbolos eleitos para significarem entram em coerência ou produzem a coerência entre os eventos do antes e do depois à partir da eleição do que cabe significar. Que fique dito que não estou com essa observação questionando a autenticidade da entidade, seus desejos, suas resoluções, da qual aliás, não duvido em princípio. O que proponho é o exercício de elucidar os processos de significação e mediação por meio dos quais entidades, divindades e sujeitos que narram entram em relação discursiva – que foi o âmbito privilegiado por minha análise. Em última instância, não creio caber à antropologia uma análise com objetivo de validar ou invalidar a religiosidade, mas investigar como ela funciona para adeptos que têm relativamente – com relação à posição da antropóloga – uma experiência nitidamente mais densa com relação ao fenômeno sobre o qual procuramos adquirir certa compreensão.

Mariana: - Como o senhor vê o sinal do beija-flor? Ele tem alguma relação com *Lòdògùn Èdẹ*?

Cheuen: - Tem toda relação! Ele é uma ave que é dedicada a *Lòdògùn Èdẹ*. Tem casa que usa o *orí*⁵³⁹ do beija-flor para fazer⁵⁴⁰ *Lòdògùn Èdẹ*, para iniciar gente de *Lòdògùn Èdẹ*. Como o faisão, o pavão...

Vê-se como a ideia de *orí* divindade e *orí* simplesmente a cabeça se misturam na noção de que o *orí* porta uma porção significativa de *àṣẹ* e esse *àṣẹ* é manipulado da cabeça do beija-flor, relacionado a *Lòdògùn Èdẹ*, para a cabeça do filho no qual essa divindade está sendo iniciada (eu diria ainda, preparada uma vez que a confecção de uma cabeça é a sua preparação, a propiciação dos elementos para serem também aí assentados – a cabeça é um assentamento material como o é a pedra, o *igbá*, as ferramentas). O divino, ou sagrado, se misturam ao material da cabeça – seja a cabeça símbolo do beija-flor, seja a cabeça de *ìyàwó*. A cabeça pré-iniciação é sagrada em si, mas será consagrada recebendo ou sendo o receptáculo da propiciação intencionada da iniciação que a tornará uma cabeça duplamente sagrada, sagrada porque é o reservatório ou *locus* representante da individualidade, e no momento pós-propiciação será também o continente do *òrìṣà*. As demais partes do corpo de uma ou um *ìyàwó* serão contidos

⁵³⁹ A cabeça do beija-flor.

⁵⁴⁰ Na acepção de iniciar, assentar o *òrìṣà Lòdògùn Èdẹ*.

também pela divindade – a divindade do *eu, orí*, bem como a divindade do *orí, òrìṣà*. No entanto, a cabeça é seu ponto alto.

Mariana: - Não sei muito bem como perguntar isso e acho que tem de ver com a minha posição de *iyàwó* ainda muito nova, mas o que me parece é que *Lòdògùn Èdẹ* dificilmente responde...

Cheuen: - Você está se referindo a responder no jogo?

Mariana: - Exato.

Cheuen: - Todo mundo diz que *Lòdògùn Èdẹ* não tem caída em jogo. E realmente não tem! Como outros *òrìṣà* também não, *Iroko...* São *òrìṣà* que não têm caída em jogo. Por isso é que tem que ser cuidadoso senão acaba fazendo o santo errado, faz outro santo porque a pessoa confia muito aqui na caidinha do jogo e não tem.

Mariana: - E faz um *Ọ̀ṣọ̀ṣì*, por exemplo?

Cheuen: - Não, não só *Ọ̀ṣọ̀ṣì*, como *Oṣagìyan*, por exemplo. Tem gente que bota aquele negócio na cabeça e fica ali, só nos búzios. Eu sei que tem *Lòdògùn Èdẹ* no caminho de seis, no caminho de cinco, até no caminho de sete, mas eu não sei até que ponto é só isso para saber o santo de uma pessoa. Porque para ver santo no jogo de búzios é difícil. É muito difícil. Ninguém deve jogar sozinho, ninguém deve partir só da sua sabedoria para ver santo e jogar búzios e ver obrigação. É complicado, [tem] uma margem de erro muito grande. Quem tem família de *òrìṣà*, quem tem onde recorrer, está bem amparado.

Uma passagem que considero muito relevante em sua fala é esta porque ela expõe a dúvida constituinte do exercício do sacerdócio nessa religião e propõe a solução ideal, ou seja, o amparo sociológico de sua experiência enquanto olhador de búzios. A saída é poder recorrer ao grupo, à sua família de santo, aos jogos confirmatórios e sapiências dos outros em cujo conhecimento se confia.

Cheuen: - No candomblé, dona Regina Bamgboṣe, por exemplo, conhecia muito de *odù*⁵⁴¹ mas não deixou ninguém para ensinar hoje. Candomblé é brasileiro, a verdade é outra, não é *Ifá*. Para falar de *odù* a pessoa tem que ter uma bagagem muito grande.

A dúvida constituinte do sistema de troca de saberes não implica contudo a suspensão da verdade. Há um referencial, ainda que imaginado, da verdade. Digo imaginado porque a inteligência desse sistema pressupõe um constante desconhecimento parcial, como vim afirmando até aqui.

Cheuen: - Quanto a *Lòdògùn Èdẹ*, eu sei que ele tem passagem por *Obará*⁵⁴² por causa de *Ọdẹ*, por causa de *Şángó*, sei que tem passagem por *Òdí* por causa de feitiço, por causa dessas coisas com *Obaluaiye* e com *Ọ̀ṣé* por causa de *Ọ̀ṣun*...

Em *Jogo de Búzios*⁵⁴³, de José Beniste, temos por exemplo: *Òbàrà*, representada pelo número 6, como caída relacionada a *Şángó*, *Ọ̀ṣọ̀ṣì* e *Ori* (2008: 179); *Òdí*, representada

⁵⁴¹ Caminho, destinos averiguáveis por meio dos oráculos de *Ifá*.

⁵⁴² *Ọ̀ṣé*, *Obará* e *Òdí* são nomes de caminhos (*odù*) que se manifestam por meio dos oráculos.

⁵⁴³ Ver: Beniste, 2008.

pelo número 7, relaciona-se a *Ọ̀ṣun e Èṣù* (ibidem: 179); e, *Ọ̀ṣé*, representada numericamente pelo 5, está relacionada a *Ọ̀mọ̀lu, Ọ̀ṣun e Iyámi*.

Em *Caminhos de Odu*⁵⁴⁴, temos: *Ọ̀ṣé* relacionado a *Ọ̀ṣun, Yemojá*, (e às vezes *Ọ̀mọ̀lu*); *Obará*, a *Şángó, Èṣù, Ewá* (e às vezes *Orí*); *Òdí, Ọ̀gún e Oşagiyan*. (Rocha in: Prandi, 2007: 173).

Ainda em Beniste, temos que as seguintes "combinações dos Odù" 6 e 7 ou 7 e 6 nas jogadas de búzios relacionam-se a *Lóògùn*. (Beniste, 2008: 232) No entanto, em Agenor Miranda Rocha, *Lóògùn Ede* só aparece em *Ejiocô*, cuja representação numérica é 2. (Rocha in: Prandi, 2007: 173)

Em Nei Lopes, parece-me que a única alusão (e assim mesmo indireta) feita a um *Odù* sobre *Lóògùn Ede* é quando trata dos mitos e indica que "Odi passou a comandar a procriação". (Lopes, 2002: 159-175)

Nas falas anteriores, pudemos acompanhar também a relação com *Òdí, 7*, e com *Obará, 6* – ao menos em *Ode Nire* e *Marquinhos*. Em entrevistas informais, Milton também associa seu *òrìṣà* aos números 7, 14, 6, 5, 9, 8, 3, 2 e 1 (em ordem preferencial). Para outros, esse santo também pode estar relacionado ao 11, *Ọ̀wọ̀rin*, mas vale lembrar que também para Cheuen *Lóògùn Ede* não tem caído em jogo de búzios e demanda uma apuração mais cautelosa. Os números representam os números de búzios considerados "abertos"⁵⁴⁵ que caem na mesa de jogo.

As caídas nas quais se verificam os diferentes *òrìṣà*, como já disse relacionam-lhes uns aos outros e cada um deles a um conjunto de lendas e significados que não seria possível detalhar neste momento. Basta para a finalidade de meu argumento a percepção da variação dentro de uma certa ordem básica e as co-relações entre alguns *òrìṣà* e *Lóògùn Ede*.

Mariana: - E sobre os filhos de *Lóògùn Ede*? O que eles têm em comum?

Cheuen: - Esse negócio de arquétipo, da pessoa trazer isso ou aquilo do *òrìṣà*, é muito relativo. Eu conheço pessoas de *Lóògùn Ede* muito diferentes de mim e que são de *Lóògùn Ede* mesmo. Eu acho que tem coisa que vem de criação, do tratamento de *odù* mesmo. Eu sou uma pessoa muito difícil, muito difícil de lidar, muito difícil mesmo!

⁵⁴⁴ Agenor Miranda Rocha é o autor do caderno que foi transcrito e, posteriormente, publicado por Reginaldo Prandi (2007).

⁵⁴⁵ Marquei a palavra "abertos" porque isso é relativo a cada casa, a cada família. Há famílias que consideram a abertura "natural" do búzio o lado "aberto" enquanto há outras que consideram a "abertura artificial".

Mariana: - Quando eu escolhi – aliás, vou pedir até *agô*⁵⁴⁶ porque eu sei que não fui eu quem escolhi –, mas quando eu pensei em trabalhar com este recorte sobre filhos de *Lòdògùn Èdè*, eu supunha que este *òrìṣà* em especial seria fantástico para criticar o modelo arquetípico porque ele não dá conta de filhos de *Lòdògùn Èdè*. Nosso *òrìṣà* me parece multifacetado demais para um só arquetipo...

Cheuen: - Mas é mesmo. É igual camaleão. Quando as pessoas pensam que estão me agradando é complicado porque é aí que não estão.

Aí, é que entra a história de *odù*. Eu acho, por exemplo, que você vai ver muito mais o arquetipo da pessoa na negatividade. É mais manifesto na negatividade do que no lado positivo. Por exemplo, você vai pegar uma pessoa de *Ọṣun*, você vai notar muito mais que ela é de *Ọṣun* quando ela é porca, quando engordou muito, quando está com problema de barriga. Você vê quando uma pessoa é de *Ìyánsàn* quando ela fala demais, mexe demais na vida dos outros – eu não estou falando que isso é *Ìyánsàn*! Eu não estou falando isso! Eu estou falando que é pelo *odù* – às vezes, a pessoa de *Ìyánsàn* vai querer te ajudar e falar alguma coisa, mas aquela palavra dela o vento leva e aquilo vira uma confusão sem tamanho.

O *odù*, embora tenha frequentemente a acepção de destino, é um destino flexível, manipulável liturgicamente. É assim, que Alexandre identifica na "negatividade", em seu termo, ou na "cobrança" termo comum também algumas características do caminho da *òrìṣà* de quem a pessoa é filha. Nesta passagem, *odù* se mistura a *òrìṣà* para as características de uma mesma pessoa. Se *odù* equivale portanto a destino, é um destino com aspectos e que diz respeito também ao *òrìṣà*.

Embora o tema *odù* seja sumamente importante neste sistema, ele ainda é um assunto delicado de ser abordado explicitamente numa interlocução por ser considerado de uma ordem de conhecimento mais elevada. Assim, por mais que as concepções de indivíduo, de eu, da relação com *òrìṣà* sejam fortemente condicionadas por esse aspecto também, ele não se permite com facilidade acessar e é frequentemente entendido como um assunto indelicado. Há também a crença comum de que oferecer uma informação sobre o seu ou seus *odù* pode ser arriscado porque torna-se frágil a intervenções energéticas que ao deter esse tipo de informação sobre uma pessoa pode mais facilmente agir contra ela por meio de procedimentos mágicos, ou em termo mais preciso, *macumba*.

Cheuen: - Aí é onde entra o *odù*. Você tem que fazer um *ẹbọ*⁵⁴⁷. E pessoas de *Lòdògùn* têm muito isso também de querer falar uma coisa para ajudar, sabe?! Não é intenção de fofoca, vai querer ajudar, vai querer tirar uma pessoa da situação ruim e aquilo toma uma proporção que você acaba ficando no lugar da pessoa.

⁵⁴⁶ Pedido de licença e perdão, refiro-me ao cosmo, pedir perdão pela ousadia de achar que escolhi trabalhar com este *òrìṣà* sabendo que não foi uma escolha unilateralmente minha.

⁵⁴⁷ Uma oferenda prescrita pelo *odù*, aferido mediante os búzios, que, no caso, está negativo.

Você se envolve tanto com aquilo ali que você não tem nada a ver com a situação e a pessoa sai bem e você fica no fogo por ela. Eu tenho que fazer *ẹbọ* de *Ọsá*⁵⁴⁸ sempre, por causa disso. Até porque eu sou uma pessoa pública também.

Ọsá é um *odù* fortemente relacionado a *Ìyánsàn* e, por isso, ele começou citando suas características na relação com essa *òrìṣà*. Aqui, percebe-se mais uma vez uma relação sutil, pelo menos para ele, entre ela e seu *òrìṣà*, *Lóògùn Ẹdẹ*. As características que seriam manifestas nas filhas de *Ìyánsàn* em momentos de "negatividade", são também características de filhos de *Lóògùn Ẹdẹ*, aparentemente, também influenciados por esse *caminho*.

Cheuen: - Filho de *Lóògùn Ẹdẹ* também é assim. Onde a gente chega a gente se destaca. Se te derem um chão para você encerar, você vai encerar bem, vai ficar bonito, todo mundo vai comentar e aquilo vai gerar... Sabe?! As pessoas de *Lóògùn Ẹdẹ* são muito visadas. As pessoas de *Lóògùn Ẹdẹ* ficam em evidência facilmente e viram alvo de ataque.

Outra coisa, gente de *Lóògùn Ẹdẹ* não nasceu para ser *ìyàwó*, porque se destaca. Eu já nasci sabendo que eu iria ser pai de santo. É difícil uma pessoa de *Lóògùn Ẹdẹ* não se destacar numa coisa que ela faça. A gente se destaca de alguma forma. É inquietação nossa.

Esta passagem me escapa em certa medida porque ele seguramente está descrevendo características relacionadas a um *odù* relacionado a nós, filhos de *Lóògùn Ẹdẹ* e ainda que eu acredite serem características de *Ọsá*, não estou completamente certa que é isso. De qualquer forma, essa dificuldade ilustra, pelo menos, uma característica importante desse sistema. O diálogo conta com o caráter comunicativo tácito e usa artifícios para falar do que é tido como segredo de forma indireta. Aqui, Cheuen está dizendo para além de mim, porque os conhecedores das caídas de búzios certamente lerão essas assertivas conseguindo com maior facilidade identificar o *odù* sem que ele precise ser deliberadamente dito.

Aliás, em caráter conclusivo, vale dizer que muito da narrativa própria do *candomblé* tem esse formato que chamo de indireto e ele diz muito sobre o próprio *candomblé* enquanto sistema e organização social. O aprendizado nesse contexto é fortemente por via oral, mas também e inevitavelmente por via prática, o aprendizado do que está além do que é suavemente passado pela boca, é visto, sentido, vivido. Por se tratar sempre de um sistema oral do segredo, o discurso indireto é uma forma característica da estética dessa narrativa.

⁵⁴⁸ *Ọsá* é outro nome de *caminho* que se manifesta por meio do oráculo e da experiência da pessoa, como Alexandre está descrevendo. *Ọsá* seria esse *caminho* das palavras ditas pela boca e que tem relação com os elementos fogo e ar. É representado pelo número 9.

Cheuen: - Você consegue ficar sentada na frente de uma televisão assistindo a um filme?

Mariana: - Não, eu sou muito irrequieta...

Cheuen: - Ninguém de *Lòògùn Èdẹ* consegue. Não consegue! Olha, eu sou louco para aprender *richelieu*⁵⁴⁹, mas Deus me livre de ficar três meses bordando uma saia! Mas não conte comigo para isso!

Mariana: - O senhor fala da manifestação do arquétipo via negatividade e eu gostaria que o senhor me falasse como ele vem à tona no caminho do senhor.

Cheuen: - Esse problema da negatividade varia muito, como eu já te falei, pelo dia de nascimento, pela ancestralidade. No meu caso, eu sempre tive muito problema com *Òdì*⁵⁵⁰, com saúde, em um certo ponto com promiscuidade também. Agora não! Depois que eu me casei com o Márcio, essa história mudou, mas sabe aquele negócio da pessoa sempre estar insatisfeita...?

As pessoas de *Lòògùn Èdẹ* que eu conheço tem muito isso, aquela coisa de querer encantar os outros – e não sei porque mas isso não deixa de entrar na casa da promiscuidade – quando você chega num lugar e faz questão de chamar a atenção, de encantar as pessoas...

Inclusive, eu até conversei com um menino, ele não é iniciado ainda. Ali, ali ele não faz santo errado! Ele é de *Lòògùn Èdẹ*! Mas isso nele é muito forte, ele chega a ser chato com essa auto-afirmação dele e ele é um menino bonito, lindo. Não precisava disso, sabe?! Mas a partir do momento em que a pessoa fala disso, se divulga muito, fica feio.

Até aqui, parece-me que ele falava das características de um *odù*, mas a seguir, acho que ele volta a falar de outro. É importante perceber também a delicadeza de falar de si, de caracterizar os seus, aqueles com quem ele se identifica e suas "negatividades", que foi o assunto por mim solicitado.

Cheuen: - Outra coisa é a descompreensão, com a pessoa de *Lòògùn Èdẹ* acontece muito isso, a pessoa às vezes quer falar uma coisa e não consegue se expressar bem e aquilo toma uma outra proporção. É diferente da fofoca das pessoas de *Yemojá* e de *Ìyánsàn*, nas de *Lòògùn Èdẹ* a incompreensão é de outra forma. É porque *Lòògùn Èdẹ* também está sempre disfarçando. A gente sempre está insatisfeito com alguma coisa. A nossa inconstância...

O disfarce de *Lòògùn Èdẹ* que até aqui vinha sendo caracterizado pela dificuldade de vê-lo no jogo de búzios, uma vez que ele "se disfarça de" sua mãe, seu pai, seus mais velhos, deixa-lhes falarem por ele, ou do *Lòògùn Èdẹ* camaleão, que conviveu ora num contexto, ora em outro e aprendeu a se adaptar a meios diversos, neste momento, essa característica de sua história peculiar aparece metaforizada nos disfarces performáticos de nós, filhos.

Mariana: - Essa incompreensão, essa dificuldade de se expressar, estaria relacionada à história familiar de *Lòògùn Èdẹ*?

⁵⁴⁹ Nome de um tipo de bordado.

⁵⁵⁰ Nome de um *odù*.

Cheuen: - Pode ser... É conturbada, né?! Aquela relação conturbada de filho porque ele foi rejeitado...

Mariana: - Pelos dois pais?

Cheuen: - Não, hora nenhuma com *Ọ̀ṣọ̀ṣì*. A nossa religião é muito contraditória. Eu não conheço lenda nenhuma que *Ọ̀ṣọ̀ṣì* tome conta de *Lòdògùn Èdẹ*. Eu não conheço lenda nenhuma que diga que *Lòdògùn Èdẹ* ficou no mato caçando com o pai.

A relação que Alexandre Fiore Cheuen mantém com a espiritualidade parece especialmente complexa *òrìṣà*, caboclos, exus têm cada um deles funções e cuidam de variados aspectos de sua vida pessoal e das dos filhos de santo que ele mantém. A mistura entre *òrìṣà* e pessoa em sua narrativa passa pelo cerne de seu exercício sacerdotal e o seu público, a vida pública que ele observa viver retroalimenta sua crença em sua trajetória.

As dificuldades e os momentos de crise são retomados como estopim de sua entrada e de sua espiritualidade, contudo, pela expectativa de não desapontar *Lòdògùn Èdẹ* ele reconhece que houve um investimento pessoal na busca pela iniciação. O *òrìṣà* é nitidamente assim uma alteridade que faz juízo e aprecia (no sentido de fazer uma apreciação) os atos de seus filhos, ou idealmente assim o faria. Em sua perspectiva, *Lòdògùn Èdẹ* não é um receptáculo de seus investimentos, emocionais, práticos, de suas oferendas, mas é um outro que reage também a tudo isso e reage sobre sua vida.

A virtuosidade com que a vida sacerdotal é desempenhada é avaliada pela vida vivida e testemunhada. Daí, também a relevância dos "testemunhos" de outros sobre suas entidades, seus feitos, suas bênçãos. A vida civil confirma o bem estar espiritual e são suas crises internas que indicam a necessidade de um cuidado com os *òrìṣà* que, em última instância, são o meio do cuidado de si.

*

Por meio destes casos estudados é possível reconhecer que para além de *òrìṣà* há uma ideia de pessoa que ainda que abstrata e não necessariamente formulada discursivamente de forma explícita pode-se supor apoiada nas concepções yorubanas de *orí*, *emí* e destino. Essa constituição está para além da ideia de pertencimento a um *òrìṣà*, ou no caso, *Lòdògùn Èdẹ*, e seus enredos. Os sujeitos sabem-se filhos do *òrìṣà*, tendo com ele, assim como se tem com relação a um pai, certas semelhanças, algumas características, alguns indícios de seu pertencimento a essa *filiação*, mas não são e nem se completam pelos *òrìṣà* que são divinos, sagrados e superiores.

O nome do pai, sua identidade, suas características próprias e históricas são, evidentemente, determinantes para quem é ou pensa que é a filha, que se reconhece como sua descendente ao mesmo tempo em que se reconhece como pessoa diferente do pai ou da mãe mas constituída também por eles, por sua filiação. Então, se o repertório dos *òrìṣà* pode e efetivamente é operado em um ato de *classement*, numa classificação flexível e atualizada no ato, ele não serve preeminentemente ao propósito de classificar as personalidades dos adeptos embora seja também um sistema operado por meio dessas caracterizações. Não nego que a classificação opere, ela opera nos atos e nas formas pelas quais adeptos relacionam-se aos *òrìṣà* e vêem-se a eles filiados. Mas não opera reduzindo ou dissolvendo a noção de si à identificação com uma personalidade estável de *òrìṣà* ou a uma combinação de personalidades de *òrìṣà* (secundários, adjuntos) partes desse sistema de classificação.

É preciso não reduzir a noção de si ao sistema de classificação de personalidades bem como é preciso não reduzir os *òrìṣà* a atualizações de personalidades humanas porque não é dessa forma que os sujeitos se pensam e pensam uns aos outros por meio dessa religiosidade.

Tendo em vista que há, para além do pertencimento aos *òrìṣà*, uma noção de si, um sujeito relativamente independente do *òrìṣà*, é preciso reconhecer que estabelece-se uma relação dessa pessoa que se concebe enquanto um *eu* com desejos, intenções, atos, características pessoais, caráter, e o seu *òrìṣà* regente. Nesse sentido, é notório o caráter de alteridade que a divindade tem com relação ao sujeito, seu filho espiritual, o que pode ser percebido nas negociações que se faz com o *òrìṣà*, nas manifestações dos desejos contraditórios e nos atos entendidos como desobediência e punição, ou restrições e outras formas de manifestações da vontade própria ao *òrìṣà*. Mesmo sendo uma alteridade, o sujeito reconhece traços de identificação com seu santo, que é afinal de contas seu pai ou sua mãe.

Também é importante notar que o sujeito é e quer ser cada vez mais reconhecido na sua própria sagração dentro do culto. A ascensão ao sacerdócio é constituída de reforços sobre a pessoa individual e seu prestígio crescente depende da sua localização interna ao culto e dos diversos tipos de capitais simbólicos que são adquiridos ao longo da vida de santo e que são os mecanismos de produção de distinção individual nessa organização social. Não é somente ao *òrìṣà* que se cultua mas à posição relativa que se estabelece e que localiza o indivíduo com relação aos demais adeptos do culto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para pensar sobre o processo de individuação e a noção de pessoa na África Ocidental, Roger Bastide propõe, em 1971, a análise da "geomancia" e seus objetivos do ponto de vista do sujeito consulente (em seus próprios termos: *le sujet qui s'adresse au devin*). Ele vai ao jogo (Bastide o chama de oráculo – mas, para manter a fluidez de minha narrativa, prefiro chamá-lo de jogo [de búzios ou *Ifá*]) na tentativa de uma resposta diacrônica a respeito de si, dos resultados de uma ação que queira tomar. Se ele irá se casar, será que ele terá filhos? Será um casamento bem-sucedido? Se ele partir em viagem, será uma viagem com bons resultados? E assim por diante.

Enquanto um ser vivo, o sujeito se encontra na dependência daquilo que ele mesmo considera um destino, uma sequência casual de eventos. Bastide, então, questiona-se:

Os eventos (ou acasos) se somam ao sujeito para defini-lo como uma espécie de mosaico? Ou, ao contrário, é o sujeito que unifica os eventos ao colocar-lhes em relação a si mesmo, organizando-os ou individualizando-os⁵⁵¹. (Bastide, 1981: 35)

O problema das relações entre a substância (o evento) e o acaso (o acidental) torna-se, entre os africanos⁵⁵², o problema da relação entre a pessoa e a sua biografia. Assim, cada evento constitui uma categoria superior [*transcendent*] aos indivíduos e, conseqüentemente, cada uma dessas "classes de eventos" pode ser comum a um conjunto de indivíduos. O papel do advinho [*devin*] é precisamente subsumir o indivíduo consulente a uma dessas classes. Cada uma delas está ligada a um signo da geomancia [suponho que no caso dos búzios ou, mais precisamente, de *Ifá*, o nome apropriado para essas classes representadas pelo signo seja *odù* – ou, ao menos, *odù* na acepção que viemos tratando, eu e cada um dos entrevistados, possa ser decomposto nessa descrição] e o sentido desse signo é dado por um ou vários mitos que acompanha cada um desses signos.

Bastide dirá:

⁵⁵¹ No original: *Est-ce que les accidents (ou les évènements) s'ajoutent au sujet pour définir ce dernier comme une mosaïque? Ou, au contraire, est-ce que le sujet qui unifie les accidents en se les rapportant à lui-même, en les structurant et en les individualisant?*

⁵⁵² Está certo que esse uso de uma noção geral de "africanos" é em grande medida inadequada, mas é a escolha do autor e para a análise do contexto do candomblé brasileiro, servirá sua opção generalizada, ainda que seja sempre prudente afirmar que dificilmente uma abstração seja aplicável à totalidade dos povos africanos e africanos da diáspora.

A história do homem repete a história dos deuses⁵⁵³. (Bastide, *ibidem*)

Frase que, aliás, é frequentemente dita no meio do candomblé. As histórias dos deuses constituem os conjuntos dos eventos possíveis que podem nos definir em nossa existência concreta. Ou, como me diz sempre Ògún Şegun: "- Tudo o que acontece na terra já aconteceu antes e está registrado sob a combinação dos signos de *Ifá*. Não há nada de novo que não tenha sido antes testemunhado por *Ifá*."

Mas, de volta a Bastide, ele dirá que, se cada evento existe de alguma maneira como um universal que se pode aplicar a uma multiplicidade de indivíduos, é a coleção de certos universais ou, mais exatamente, é a ordem na qual eles se realizam, a lei de suas sequências que fazem dele particular: é esta lei de uma biografia que constitui, para a pessoa, o princípio de sua individuação. Na consulta oracular pratica-se um certo número de jogos sucessivos e a significação é dada, finalmente, por um conjunto de signos e não por somente um. Cada consulta tende a particularizar o evento, que é geral, para constituir o particular.

O que, segundo Bastide, aplica-se ao indivíduo na divinação, aplica-se igualmente ao *òrìşà*, que é definido por uma sequência de histórias, mitos, caminhos (*odù*) que não lhe são exclusivos (pelo menos no caso do *òrìşà* aqui estudado), mas que se combinam entre si e com histórias também vividas por outros que numa combinação significativa fazem sentido para defini-lo. O processo de individuação do *òrìşà* é portanto nessa organização simbólica semelhante ao processo de construção simbólica do sujeito.

Por meio da análise da história de vida em sua relação com o *òrìşà*, pudemos observar as múltiplas dimensões implicadas na experiência religiosa de um adepto. Essa experiência ultrapassa os limites territoriais ou temporais do culto envolvendo a totalidade das vidas dos filhos de santo.

A definição da adepta (ou adepto) nesse sistema depende fundamentalmente de suas relações – quer-se saber de quem é filha de santo, quem constitui sua história iniciática e também a sua história presente, se houve "troca das águas", que família a acolheu? Sua posição na hierarquia é também significativa para a análise de quem é o sujeito em questão. Ela (ou ele) é filha de quem e em qual ordem? É a *humbona* – filha mais velha daquela família – ou é mais nova? Quer-se saber se dentro de uma linhagem qual

⁵⁵³ No original: *L'histoire de l'homme répète l'histoire des dieux.*

posição é ocupada aí? Há a atribuição de um *cargo*, uma função litúrgica? E, se for afirmativa a resposta, qual?

Se a formulação da ideia de si é, num primeiro momento, relacional e localizada nos eixos combinados da hierarquia, das funções e títulos recebidos e dos recortes etários, ela não é, como no caso estudado por Maurice Leenhardt⁵⁵⁴ dos canaques da Nova Caledônia, uma posição de valor zero, ou melhor, vazia, constituída exatamente pelas relações colaterais mantidas pelo sujeito. A ideia de si não aparece como contraditória, oposta, ou distinta da ideia de pessoa relacional.

O "si" é integrado a um conjunto de eixos relacionais, não só interpessoais, mas integrados a um si prévio à consciência, posto em termos de partes corporais e de elementos presentes nas plantas e nos sangues de animais, assim como de um "si" que, depois de iniciado o contato com esse sistema simbólico, se relaciona com seu *òrìṣà*.

No candomblé, segundo me parece, a pessoa é também um *orí*, entendido como um *eu* inconsciente ou, ao menos, um *eu* prévio à consciência. Ela é a cabeça, os braços, as mãos, as pernas, seu sangue, sua sombra e o sopro de vida (divino); e, depois de iniciada, ela é ainda os sangues das plantas, o fruto do sopro da *yàlòrìṣà* (ou do *bàbálòrìṣà*), o *àṣẹ* que é recebido dos sangues animais, das partículas maceradas de madeiras, palhas, óleos, enfim, que são incorporados ao seu corpo, depositados no seu sangue e constituem-na no elo *feito* com seu *òrìṣà* regente. Mas, também esse elo, que é fortalecido ou estreitado por meio da iniciação, precede-a na medida em que, depois de entendido e aceito o elo com seu *òrìṣà*, a pessoa refletirá sobre si e sobre sua história localizando nela evidências, signos, desse pertencimento a ela ou ele (*òrìṣà*), como os desmaios causados em Ode Nire pela água da fonte que ela não reverenciava antes de colher.

A definição da pessoa nesse sistema passa tanto pela relação com os *òrìṣà*, o principal e seu enredo, como com relação ao grupo da família de santo à qual pertence – de quem descende, de quais "águas" vem⁵⁵⁵. Mas a relação com os *òrìṣà* também é relacionada aos aspectos considerados ordinários das vidas "civis" de adeptas e adeptos e esses

⁵⁵⁴ Ver: Leenhardt, 1997 (1947) e Crapanzano, 1979.

⁵⁵⁵ Vale dizer ainda que tardiamente que essas águas carregam certamente também a conotação de sangue, de modo que se quer saber as águas que ela compartilha, quais são as águas nas quais ela se banha e bebe, ou seja, qual é sua família. Se a talha que guarda as águas representa o corpo, a água que vai dentro dela deve remeter ao sangue. Juana Elbein havia já proposto essa flexibilidade do significante sangue para o candomblé. (Ver: Santos, 2008)

aspectos tendem a ser relacionados ao bom ou mau desempenho do cuidado com as coisas de santo.

A entrada nesse cuidado com as coisas de santo, ou o cuidado com o *òrìṣà*, é frequentemente detonada por crises pessoais, de modo que o culto ao *òrìṣà* pode ser pensado em última instância também como um cuidado de si. As formas variadas de atribuir qualidades⁵⁵⁶ aos *òrìṣà*, dependem não somente do que é repertoriado no sistema de caracterização deles, como também da experiência subjetiva de como lidar com a crise e de como articulá-la com eles. Assim, o cuidado de si no eixo relacional da vida civil se mescla e se articula com o cuidado de si e o cuidado com o *òrìṣà* e com os filhos de santos no eixo relacional do *candomblé*.

O cuidado de si, no mundo do *candomblé*, no terreiro, implica a reverência constante ao elo e à ascensão social pelo ganho de títulos, distinção etária e localização numa relação de familiares de santo.

Nos rituais religiosos, identifico, não somente o cuidado de si, mas identifico um culto ao eu. Não é somente *Lòògùn Èdẹ* e seu enredo específico que é cuidado nesse sistema, mas o *orí* individual. Crescer, adquirir maioria dentro desse sistema ou adquirir cargos no seio de uma família de santo significa ser reverenciado pelos "mais novos", ocasionalmente – o que depende do tipo de função assumida entre os cargos litúrgicos de uma família de santo – os mais novos prostrar-se-ão aos seus pés como o fazem para as divindades, para os assentamentos e *òrìṣà* manifestados por meio dos transes de seus filhos. As pessoas e seus postos relacionais são reverenciados pelas trocas de bênçãos e pela dependência constante do grupo para o reconhecimento dessas posições estatutárias.

O culto de si, ou culto do eu, encontra lugar explícito nas casas que assentam essa divindade de si que é o *orí*, ou seja, que materializam num assentamento semelhante ao do *òrìṣà* um assentamento para o seu eu íntimo, sua *cabeça interior* (na bibliografia chamada de *orí inú*). Mais que isso, mesmo nas casas onde esse assentamento não é regular – só é feito para quem tem essa necessidade específica (geralmente diagnosticada pela ideia de disfunções mentais, psicológicas, desequilíbrios emocionais) –, ainda assim, tem o ponto alto do culto à cabeça individual, o culto ao *orí*: o *bori*. E, para além dele, há tacitamente o respeito à posição privilegiada da cabeça.

⁵⁵⁶ Na acepção de características e não *qualidades de santos*.

Nesse ritual chamado *bori*, obrigatório em toda iniciação, a família de santo toda (pelo menos idealmente) estará reunida para cuidar de um de seus filhos, não do seu *òrìṣà*, mas de sua cabeça absolutamente individual e pessoal. Nesse momento, não é Ode Nire, filha de *Lóògùn Ede* que está sendo cuidada, mas Joana D'Arc que será enunciada e propiciada para receber todas as rezas, cuidados e apelos para que seu eu interior se abra e aceite por bem a relação (idealmente) favorável com o seu regente, *òrìṣà*. O *òrìṣà* é um outro que compõe com Joana D'Arc uma filha de santo: Ode Nire. No *candomblé*, nada se faz pela pessoa sem a aceitação prévia de seu *orí*. O *òrìṣà* nada pode contra a vontade de *orí*.

Seria então uma pessoa compósita? A palavra "compósita" remete a dois elementos justapostos. Neste sentido, entendo que não há noção de pessoa compósita, pois a pessoa iniciada precisa ter o *orí* (pessoal, íntimo) aceitando e se relacionando com o *òrìṣà*. Há sempre um *si* que se destaca do *òrìṣà*, mas que se relaciona com ele, podendo-se dizer que chega a um estado superior de *si* pois incorporou a relação com o *òrìṣà*. O *orí* também é divindade e é tratado como tal, sua principal distinção com relação ao *òrìṣà* é o fato dessa divindade ser de caráter absolutamente pessoal, enquanto o *òrìṣà*, seja qual for, é mãe ou pai de todos os seres humanos, mesmo não sendo o primeiro regente de um *orí*. A regência do *òrìṣà* é tida como uma regência mais ampla, de fenômenos "da natureza", de fenômenos "do mundo".

Assim, há o pressuposto da ação individual e subjetiva de aceitar e estabelecer relação com o *òrìṣà*, mesmo que a aceitação seja reivindicada mediante consultas oraculares por se tratar de uma aceitação tão íntima que não é necessariamente consciente – que não necessariamente pode ser respondida pela vontade imediata (ou cognoscível do ponto de vista do sujeito). Assim as formas de aceitação e relacionamento com o *òrìṣà* sofrem uma variação dada e produzida nas experiências individuais enquanto a relação íntima com o *orí* depende em grande medida da participação da comunidade e da mãe ou do pai de santo que se colocará em interlocução com essa divindade na presença (ideal) de seu filho sobre cujo *orí* se realiza o culto.

O intuito contudo de localizar nessa religiosidade um sistema cosmológico relativamente coeso dificulta a percepção de que o que ele tem de mais coeso é a dinâmica de variabilidade que o constituiu enquanto grupo. Não obstante, é notório como em meio a todas essas variações há uma religião estruturada que ultrapassa gerações e possibilita toda a rede extra-terreiro de relações sociais e trocas de saberes.

A esse respeito, vale apontar que na década de 1980, Karin Barber, ao realizar seu estudo em solo nigeriano, concluía sobre a religiosidade yorubana que sua "fragmentação"⁵⁵⁷ adviria do sistema também fragmentar de *oríkì*. Seu principal interesse nesse estudo é o fenômeno que ela observa tanto em campo quanto na bibliografia sobre a proliferação, mistura e o fracionamento dos deuses⁵⁵⁸. Para isso, ela tenta desvendar os mecanismos por meio dos quais essa variedade divina é estabelecida.

Os *òrìṣà* yorubanos dificilmente podem ser apreendidos sem se levar em conta a textualidade específica dos gêneros orais por meio dos quais eles/elas são criados, mantidos e por meio dos quais se pode comunicar com eles/elas⁵⁵⁹. (Barber, 1990: 313)

Haveria para essa autora, duas facetas principais da religião yorubana. A primeira delas é o vasto e colorido registro das personalidades divinas – que nas etnografias brasileiras encontram, como pudemos ver no caso de *Lódògùn Èdẹ*, um formato semelhante – que são constantemente variáveis e não parecem constituir um problema de incoerência para aqueles que pertencem a esses cultos. A segunda faceta seria a indeterminação constante e ampla dessas personalidades dos deuses. Ela observa que nas narrativas oriundas de uma mesma cidade nigeriana, ou mesmo de um mesmo grupo de culto essa variação da personalidade é significativa e apresenta frequentemente inconsistências até mesmo sobre o gênero⁵⁶⁰ de um *òrìṣà*. Ela relata um grande número de *òrìṣà* sobre os quais se dizem serem "o mesmo" e ao mesmo tempo "não exatamente o mesmo". Algumas vezes, *òrìṣà* tratados como pai e filho, mãe e filho e em outros contextos, tornam-se esposo e esposa⁵⁶¹.

Em muitos momentos diferentes ao longo desta pesquisa, ouvi que "por ser filho de *Ògún*, *Lódògùn Èdẹ* seria pai de *Ọ̀ṣọ̀ṣì*, ou mais velho que ele⁵⁶², ou que *Lódògùn Èdẹ*

⁵⁵⁷ *Fragmentation* em expressão da própria autora, porém por mim frequentemente utilizada também, parece-me interessantemente similar com o caso brasileiro.

⁵⁵⁸ No original: "fractions of gods are stablished", ver: Barber, 1990: 313.

⁵⁵⁹ Minha própria tradução da passagem: "Yoruba *òrìṣà* can scarcely be apprehended without taking into account the specific textuality of the oral genres through which they are created, maintained and communicated with." (Barber, 1990: 313).

⁵⁶⁰ Com meus grifos e no original: "This multiplication is attended by marked inconsistency in the accounts given of the characters of the *òrìṣà*, their relations to other *òrìṣà* and even their gender." (Barber, 1990: 313)

⁵⁶¹ A importância desse dado praticamente me obriga a transcrever as sentenças no original: " *òrìṣà* said by one devotee to be parent and child, by another to be man and wife; *òrìṣà* said to be siblings or to be married to each other and yet at the same time to be 'no different from' each other." (Ibidem)

⁵⁶² Dado colhido em entrevista com Aleksander Alves Reis, filho de *Lódògùn Èdẹ*, atualmente tem 33 anos de iniciado (Ver referência completa ao final).

não era filho de *Ọsun*, mas seu esposo, e que se transformava durante a noite em mulher e por isso nunca dormia com ela⁵⁶³.

O problema das inconsistências, tão bem apresentado por Karin Barber, geralmente fica às margens das tentativas de sistematizar esses conhecimentos e, por vezes ainda, dissimulado numa narrativa coesa que apresenta dados particulares de forma generalizada. Barber também aponta isso nos registros indicando que os dados de inconsistências são às vezes tomados por erros, ou diferenças regionais. Mas, do ponto de vista dos dados, em minha opinião, o que temos são inconsistências constantes.

Para lidar com essas inconsistências, Karin Barber optou por estudar detidamente os *oríkì*, que seriam versos cantados pelas mulheres dos cultos para a enunciação e propiciação cerimonial dos *òrìṣà*. Por meio de sua também fragmentação característica e poética, Barber conclui que decorre daí, do formato de canto de enunciação dos poemas para os *òrìṣà*, a complexidade das características e inconsistências sobre a definição e a personalidade deles.

O caso brasileiro guarda uma particularidade própria da forma como se processam os gêneros orais para a expansão do candomblé. O yorubá usado é precário e os *oríkì* apresentam variações também na pronúncia e, embora relevantes na propiciação dos *òrìṣà*, não são o cerne de caracterização deles.

Do meu ponto de vista, não é somente a oralidade da comunicação ou uma origem poética, como o quer Barber, que funda a fragmentação. Entendo que estamos lidando com a fragmentação estrutural ou, em meus termos, com uma estrutura de repertório de qualidades e de *òrìṣà* que é plástica, na qual há elementos estabilizantes, mas cuja estabilização não impossibilita as inconsistências. A inconsistência talvez seja o seu mais constante fenômeno. Presente a inconsistência, as variabilidades estarão sempre presentes.

Nesse sentido, Karin Barber estaria correta ao tomar a fragmentação como fenômeno mesmo para o caso brasileiro, mas se equivocaria ao sublinhar que a fragmentação adviria principalmente da forma poética e oral dos *oríkì*.

Apesar de toda a inconsistência e variabilidade, o que é certo, de meu ponto de vista, é que a relação subjetiva com os *òrìṣà* é total para o adepto. A vida em seus múltiplos

⁵⁶³ Dado colhido em entrevista realizada com o senhor Odési de *Lóògùn Edẹ*, iniciado em Salvador em 23 de abril de 1950 por senhor Pequeno da Conceição da Praia (Ver referência completa ao final).

aspectos passa a ser implicada pela boa relação que se tem com o santo e com a vida de santo. Cada um dos casos descritos mostra a preeminência desse cuidado e a constante preocupação em driblar o mundo social não-adepto em função das obrigações que essa religiosidade impõe.

Se a sistematização de tipos psicológicos ou a classificação dos elementos é relevante enquanto fenômeno e justificativa para essa religiosidade, a dimensão pessoal, subjetiva e total da vida do sujeito adepto são de suma importância e dão o sentido amplo para a adesão na longa duração ao culto. Por fim, o culto ao *òrìṣà* é também uma estratégia de cuidado consigo mesma, é a possibilidade última de reestabelecer de outro modo uma vida satisfatória.

As relações mantidas entre adepta e *òrìṣà* têm pelo menos dois feixes principais:

O primeiro deles é a identificação relativamente flexível entre adepta e *òrìṣà* – cada sujeito elenca dentro de sua história os indícios que aprendeu relacionam-no à história ou às características relacionadas ao seu santo;

O segundo é que a relação com o *òrìṣà* não é estável e dada, ela é uma negociação constante entre agradar e não desagradar muito de forma a ser agraciada e não punida pelo *òrìṣà*. A relação também é constantemente atualizada de modo que o *òrìṣà*, embora por vezes esteja numa relação de identificação com sua filha, em momentos consideráveis, ele é um outro agente inclusive sobre a própria filha. Assim, as negociações (e também as "punições") que a adepta mantém com o *òrìṣà*, entre outras coisas, atualiza a relação, confirma o canal, reestabelece o elo.

Essa dinâmica relacional entre adepta e *òrìṣà* reverbera na própria religião que não existe somente de forma abstrata, mas que é atualizada na prática tanto interna do culto – sua liturgia (aspectos sobre o qual Latour⁵⁶⁴ também faz falar a partir dos dados de Patrícia de Aquino) – quanto na prática da vida cotidiana que é também significada por meio da relação com os *òrìṣà*, suas cobranças (crises) ou suas bênçãos (emprego, sucesso, prosperidade, amor).

Se recusei a ideia de Goldman sobre a centralidade da experiência do transe como o lugar do aprendizado no santo, da construção da noção de pessoa e da relação com o *òrìṣà*, concordo que o transe é seguramente um dos momentos do aprendizado que mais

⁵⁶⁴ "Três séculos mais tarde, no Rio de Janeiro contemporâneo, mestiços de negros e de portugueses obstinam-se em dizer, no mesmo tom, que suas divindades são, ao mesmo tempo, construídas, fabricadas, 'assentadas' e que são, *por consequência*, reais." (Grifos originais. Latour, 2002: 20)

fortemente propicia a identificação com o *òrìṣà*. É o momento de potencialização, eu diria, do ápice da identificação entre adepta e *òrìṣà* – é nesse momento que a pessoa se esvai em *òrìṣà*, que será louvado e tratado como divindade pela comunidade (ainda que os maus tratos aos *òrìṣà* não sejam tão incomuns quanto se poderia imaginar).

Se recusei a ideia de um repertório de personagens ou personalidades aos quais os adeptos se identificam, conforme a análise de Rita Segato, não é porque desconsidero a importância de sua análise sobre as identificações dos adeptos com os *òrìṣà*. É porque, ao adotar a perspectiva de análise voltada para as narrativas dos adeptos sobre suas relações com os *òrìṣà*, foi possível visibilizar que os adeptos não se identificam com os *òrìṣà* como se fossem cópias de suas personalidades em alguma medida estáveis⁵⁶⁵, mas sim, estabelecem um processo de identificação que nunca é a produção de uma identidade fixa, nem a sua relação com o *òrìṣà* se esgota no processo de identificação. É um contínuo processo de relacionamento com o santo que é pensado (e vivido) como um agente, como uma alteridade, com a qual se pode conflitar, desentender, negociar e reinterpretar. Estes processos não dependem apenas do aprendizado das tradições, mas dependem das formas de subjetivação que estão sempre sendo informadas e respondendo também à vida civil cotidiana.

Mas se posso dizer que a história dos homens repete a história dos *òrìṣà*, não é como se as vidas dos homens fossem a cópia das vidas do *òrìṣà*, e muito menos supor que ocorra a produção de identidades estáticas entre adepto e *òrìṣà*, seja no aprendizado, seja na forma ritual do transe. A história dos *òrìṣà* não é revivida exclusivamente nas danças e no momento de transe, ela é revivida além e aquém do momento ritual do transe. É revivida a partir da subjetividade da adepta na forma que depende de um *eu* que articula o "si" tal como lhe aparece no cotidiano da vida civil, ou tal como lhe aparece no cotidiano da vivência na casa de santo, nas danças, nas relações com outros pais e filhos de santo e ao *eu* tal como interpreta as características do *òrìṣà* e os seus desejos. Se a adesão à vida de filha de santo implica a adesão a uma noção de pessoa no eixo das identificações com os *òrìṣà* e no eixo das relações com os *òrìṣà*, há sempre um *eu*, uma subjetividade que articula a vida religiosa com a vida cotidiana. Daí a minha ênfase e conclusão sobre a dupla idéia de "cuidado de si", facilmente visível nas narrativas biográficas das adeptas e adeptos, e a presença nos terreiros do culto a *orí*, o *bori*.

⁵⁶⁵ Pressuposto da autora que acaba requerendo os demais santos do enredo de uma pessoa para justificar as inconsistências e resistências ao modelo explicativo (a "carruagem regida pelo motorista").

Focalizei, nesta tese, as narrativas biográficas de filhas e filhos de santo aqui analisadas. Do ponto de vista dessas narrativas biográficas, a interpretação pelas adeptas e adeptos dos desejos dos *òrìṣà* e das formas de negociação possíveis são fortemente marcadas pelas formas de interpretação e problematização de acontecimentos do "si" dos adeptos a partir de acontecimentos na vida cotidiana.

As narrativas apontam como variam as formas em que uma mesma filha de santo articula os acontecimentos da vida cotidiana aos desejos do *òrìṣà* e outros acontecimentos que parecem similares (inclusive à entrevistadora) em que não articula. Comparando-se as diversas narrativas aqui apresentadas, fica nítido como são diversas as escolhas dos entrevistados que são filhos do mesmo *òrìṣà Lóògùn Èdẹ*, sobre a escolha de aspectos reconhecidos como aspectos do *òrìṣà*, mas qualidades de personalidade que merecem atenção para uma filha de santo, não são necessariamente as mesmas identificadas por outra, preferências de cores atribuídas ao *òrìṣà*, podem, dentro de certos limites compartilhados, ser outras no ponto de vista de outro filho de um mesmo santo.

O regime de aprendizado nesse sistema, embora se baseie de fato na oralidade acontece em grande medida também na observação silenciosa, na experiência prática e corporal – os odores, as folhas, as velas, os panos, as cores, todas as coisas são signos e para serem devidamente significados precisam ser aprendidos, mas a regra dos segredos e a potência das palavras faladas (e escritas⁵⁶⁶) faz delas muito econômicas em seus usos. O aprendizado é que produz a dimensão estabilizadora do mundo do candomblé. Mas o aprendizado também se inscreve no processo de vida, as histórias contadas pela tradição admitem variabilidade de ensino e variabilidade de interpretações subjetivas dos adeptos sobre suas relações com o *òrìṣà*. Assim, a história se repete, sempre sendo atualizada, modificada e adequada.

Se a história dos *òrìṣà* se repete é no sentido de estar sempre sendo posta em ato. Em outras palavras, ela está constantemente sendo modificada, atualizada e ressignificada pelas experiências subjetivas dos adeptos. É neste sentido, que argumento que as adeptas e adeptos na relação com os *òrìṣà* estão sempre a realizar um processo de

⁵⁶⁶ Vale lembrar o receio expresso por mãe Aninha de escrever nas cartas as fórmulas sagradas das quais sua filha Agripina dependia para manter seu sacerdócio quando apartada da mãe no Rio de Janeiro. (Ver: Santos [Tobiobá], 2007)

classificar, ou seja, um “classement” e não a repetir uma classificação rígida e estável de características dos *òrìṣà*, de suas atribuições, e de seus desejos.

A dinâmica do aprendizado no candomblé, que é tido geralmente como uma tradição oral, é também, e em grande medida, um processo relacional que extrapola a dimensão das trocas verbais. É na prática do convívio e da experiência com o *òrìṣà*, na comunicação com ele, no seu trato constante é que se aprende sobre ele. Em uma frase: é com o *òrìṣà* que se aprende sobre ele.

O repertório da tradição admite sempre a inconsistência e as interpretações e acionamentos dos adeptos admitem, dentro de certos limites estabelecidos pelo espaço público, da opinião compartilhada, variabilidade pois são acionados pelas experiências subjetivas. Se há estabilização das histórias dos *òrìṣà*, elas não são sempre as mesmas, mas somente podem se parecer e continuar, porque elas são continuamente modificadas e ressignificadas.

VOCABULÁRIO

É importante notar que o vocabulário abaixo não se destina a estabelecer somente um paralelo de traduções com as línguas africanas, mas oferecer também um auxílio a como esses verbetes são significados pelo povo de santo (principalmente dos de candomblé *ketu*) no Brasil durante o período desta pesquisa.

Abí – Saiote masculino usado pelo *òrìṣà Šángó*, feito com umas largas tiras cujas terminações nas barras são em formato de delta.

Abian – Candidato à iniciação. Frequenta a casa, mas ainda não tomou a primeira obrigação, ou seja, não é um iniciado embora participe do cotidiano da vida de santo respeitando os limites impostos por sua condição de não-iniciado. Cada etapa impõe limites de acesso.

Adê – coroa e título honorífico daqueles que descendem de uma família real.

Adé – expressão usada para designar homossexual masculino.

Adjá, àdíjà – instrumento metálico composto por uma ou mais sinetas.

Adóṣù ou *adoxu* – filho ou filha que passou pelo processo de iniciação, ficou recluso, raspou a cabeça e recebeu um composto de elementos chamado *oṣù* que contém *àṣẹ* secreto e é colocado no topo da cabeça da inicianda.

Àgbà – Mais velhos, antigos, pessoa idosa.

Àiyé ou *ayé* – terra e às vezes refere-se ao universo conhecido. Augras sugere a seguinte definição: "*Aiê* é o mundo físico, concreto, a vida de todos os seres que povoam a terra." (Augras, 2008:56) Pessoalmente, acho mais interessante pensar *àiyé* como o universo físico em oposição ao mundo sobre natural (ver *Òrún*).

Ajoiê – ver *Èkéjì*.

Alafin corresponde a Rei. (Alafin Oyó, rei de Oyó)

Amalá – comida típica feita para o *òrìṣà Šángó* a base de quiabo.

Ara – corpo, corpo físico.

Assentar òrìṣà – reunir os elementos necessários para objetificar o *òrìṣà* a ser cultuado naquele composto final. Implica o uso de elementos básicos combinados de acordo com o que requer cada *òrìṣà*. Pode levar pedras, ferramentas forjadas, recipientes de barro,

porcelana, cada uma das combinações passará por banhos de compostos de ervas maceradas, cânticos, enfim, rituais que trazem o *òrìṣà*, sua energia para aquele objeto onde a pessoa para quem ele foi *feito* irá cultuá-lo e oferecer-lhe alimentos, presentes.

Ayabá, Ìyába, iabá ou ainda *iyàgbà* – *Òrìṣà* do sexo feminino. Senhora idosa. Segundo Augras⁵⁶⁷, a palavra *ayaba* em yorubá significaria rainha, o que também faz sentido mediante os nossos dados uma vez que as *òrìṣà* do sexo feminino são tidas por rainhas, frequentemente usam coroas como um de seus adereços. A última expressão talvez advinha da relação que se faz entre o útero e o *igbá*, ou seja, a cabaça ou recipiente representado por uma sopeira nos assentamentos, mas usualmente seria a junção de *mãe* com *idosa*, gerando a idéia de uma ancestral feminina. A relação da feminilidade com esses recipientes já foi notada por Juana Elbein dos Santos (2008), Pierre Verger (In: Moura, 1994:13-72), Augras (2008) e de fato é usado nas representações litúrgicas às *òrìṣà* do sexo feminino.

Àwa – nós.

Awó – segredo.

Aṣe ou *àṣe* – força nem sempre visível. Esse conceito segue em anexo com discussão própria uma vez que foi muitas vezes estudado por outros autores.

Bori – um ritual no qual se oferece comida à cabeça, que também é divindade. É um ritual de fortalecimento individual de onde se encontra uma energia única do sujeito.

Bàbàlòrìṣà ou *bàbálòrìṣà* – Palavra advinda do yorubá, significa pai do *òrìṣà*, traduzida e usada em português como pai de santo.

Catunar - é fazer curas, ou seja, marcas feitas pela navalha em algumas partes do corpo onde são ‘plantados’ os *àṣe* durante um processo de iniciação.

Dobale – prostrar-se com o peito ao chão diante de um mais velho ou de um *òrìṣà*, gesto peculiar às filhas e filhos de um *òrìṣà* do sexo masculino.

Doburu – Pipoca. Comida de *Ọmọlu*, Obaluaiye.

Èèwọ – interditos, coisas evitáveis. Sinônimo yorubá do bantu *quizila*. Às vezes é usado para dizer que algo não é bom, não faz bem ou faz mal. Outras vezes refere-se a coisas interditadas e que não fazem mal, apenas são sagradas e em certos contextos evitadas. É bom lembrar que as coisas proibidas, salvo exceções, são proibições muitas vezes

⁵⁶⁷ 2008:59.

idiossincráticas determinadas pelo *òrìṣà* da pessoa, pelos *òrìṣà* de mais velhos relacionados à pessoa iniciada, determinadas pelo seu caminho, *odù**, ou pelo jogo de búzios. Alguns ainda adquirem suas interdições mediante outros oráculos como o jogo de frutas ou cebolas em rituais específicos.

Os ewós, bastante conhecidos como quizilas, são interdições reláticas, por exemplo, ao consumo de alimentos, ao uso de cores, à adoção de condutas, à prática de virtudes. (Ribeiro e Sàlámì, 2011: 34)

Èbò – pode ser usado para falar de qualquer oferenda.

Ègbẹ – refere-se à comunidade, a um grupo de pessoas.

Egbonmi – minha irmã ou meu irmão mais velho. Usa-se num sentido geral para designar todos os mais velhos que cumpriram com a obrigação dos 7 anos. A obrigação dos 7 anos pode ser cumprida fora de data, geralmente, atrasada.

Egun – espíritos de pessoas falecidas. Às vezes, ilustres, às vezes, falecidos somente. O sentido positivo ou negativo da palavra muda conforme o contexto do uso como pode-se observar ao longo das entrevistas.

Ejẹ ou *èjẹ* – sangue. Soa como "àṣẹ" e às vezes têm conotações muito parecidas. Ver definição de *àṣẹ*.

Èkéjì ou *ajoiê* – A palavra yorubana designa o numeral segundo⁵⁶⁸. No candomblé, no Brasil, refere-se à mulher que não entra em transe, mas passa pela iniciação específica para seu cargo.

Èlẹda ou *Eledá* – criador de cada indivíduo específico, na acepção de Verger (2000:91, nota 18), em seus termos: "uma espécie de anjo da guarda". É um princípio coletivo, segundo Monique Augras, que esboça sua definição como uma potência ou força da natureza, um símbolo social, um modelo de comportamento (Augras. 2008:60-1). *Eledá* também é tido como o *òrìṣà* principal da pessoa, é um conceito que guarda certa imprecisão e às vezes é usado como sinônimo de "anjo da guarda" de cada um. Alguns pais de santo entrevistados disseram se tratar do conjunto de *òrìṣà* de uma pessoa. Por exemplo, uma pessoa que como eu fez *Lódògùn Èdẹ*, *Ọ̀ṣọ̀ṣì*, *Ọ̀ṣun*, *Ògún*, *Ìyánsàn* e outros, tem esse conjunto de *òrìṣà* como seu *eledá*.

Emí – sopro, hálito, respiração.

⁵⁶⁸ Ver: Beniste, 2011: 210.

Erukere ou *irukere* – parte de rabo de cavalo usado como adorno ou ferramenta por reis nigerianos e por *Ọ̀ṣọ̀ṣì* e *Ìyánsàn*.

Èsẹ̀ – pernas.

Fazer santo – expressão usada para simplificar o processo de iniciação de uma pessoa rodante. Dependendo do contexto pode ser aplicada ao ato de assentar um *òrìṣà*.

Gbe – significa língua, idioma, origem jeje (mas também ewe, fon e adja⁵⁶⁹).

Humbona ou *humbona* – primeira filha ou filho de santo iniciado por uma mãe ou pai de santo. Nome usado principalmente na nação jeje.

Hundeme - é sinônimo de quarto de *àṣẹ*. Ver *roncô*.

Igbá – Cabaça. No candomblé, diz-se de vasilhame. Muitas vezes usado como sinônimo para um assentamento, onde é feito o *òrìṣà*. Mantém relação simbólica com um útero, talvez por servir de acolhimento do *àṣẹ* implantado que será um *òrìṣà*. (Sobre a relação do *igbá* com a feminilidade, ver Juana Elbein dos Santos, cap. V).

Ika (ou *Ikako*) – prostrar-se aos pés de um mais velho ou de um *òrìṣà*, gesto peculiar às filhas e aos filhos de *òrìṣà* do sexo feminino. Não é o equivalente do *dobale* porque é um gestual que simboliza cuidado com os seios da *Ìyába**.

Ìyá – Significa mãe. Segundo Vivaldo da Costa Lima:

A palavra *Ìyá* – mãe – em iorubá possui vários sentidos, inclusive o classificatório dos sistemas familiares. *Ìyá* é a mãe biológica, mas também qualquer parente feminino da geração dos pais – as irmãs da mãe ou do pai e suas *primas*, para empregar o termo de parentesco de uso no Brasil. Prefixada a uma palavra outra qualquer, como no caso de *ìyálórìṣà*, denota uma relação genitiva entre os dois termos – a "mãe que tem", "que possui" o *òrìṣà*. (In: Moura, 2004:80)

Ìyálórìṣà – palavra de origem yorubá, significa mãe do *òrìṣà*, frequentemente substituída por mãe de santo. Diz-se da sacerdotisa do culto aos *òrìṣà*. Pessoa que inicia outras pessoas no culto aos *òrìṣà* e está habilitada a *fazer um santo*.

Ìyámi Oṣorongá – Minha mãe ancestral. Mãe do pássaro da noite. Representa o poder das feiticeiras e é acima de tudo o poder feminino. Interessante artigo sobre ela de Pierre Verger tenta uma mais rica descrição: *Grandeza e decadência do culto de Ìyàmi Ọ̀ṣòròngà (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yorùbá* (Moura, 1994).

⁵⁶⁹ Ver: Parés, 2007.

Ìyàwó – literalmente esposa. Diz-se da pessoa que foi iniciada como sacerdotisa (ou sacerdote) de um *òrìṣà*. Depois de completados os anos de maturidade e feita a obrigação de 7 anos, a noviça passa a ser considerada *egbonmi*.

Iwa – caráter. Tido também como uma divindade de si.

Obì – noz-de-cola. *Cola acuminata - Sterculiaceae* (Ver: Beniste, 2011: 556).

Oboró – *Òrìṣà* do sexo masculino.

Odara – Lindo, belo, maravilhoso. Também pode se referir a uma qualidade de *Éṣù*.

Ode – De fora, do espaço externo, do mato.

Ode – Caçador.

Odù – caminho, destino. Às vezes usado para referir-se a uma história sagrada conservado pelas pessoas iniciadas no culto a *Ifá*. Os caminhos regem praticamente tudo na vida de santo e são aferidos por meio do jogo de búzios uma vez que o jogo de *Ifá* não foi facilmente acessível aos brasileiros ao longo do último século. Diz-se que a iniciação e preparação da pessoa para a leitura desse oráculo requer um longo convívio. Vale lembrar que são 256 histórias, 256 caminhos diferentes que são memorizados. O jogo de búzios reduz-se a 16 caminhos que podem e são combinados para aperfeiçoar sua mensagem.

Ojiji ou *òjiji* – sombra, fantasma, outro *eu* invisível e imaterial.

Ojúbọ – assentamento coletivo - ou seja, que não pertence a uma só pessoa, mas a uma coletividade - de um *òrìṣà*. A palavra yorubana designa altares, segundo Beniste, "local de uma casa onde são reverenciados os ancestrais de uma família ou suas divindades particulares." (Beniste, 2011: 567)

Okan ou *ọkan* – coração.

Orí – cabeça.

Orò – preceito secreto e sagrado. Uma fórmula mágica, uma técnica ou uma história, uma qualidade secreta de um *òrìṣà*.

Orógbó ou *orobô* – Semente de fruto africano geralmente usada para *Şángó*. *Garcinia gnetoides* (Segundo Beniste, 2011: 593).

Òrún – mundo espiritual, ou céu na acepção de imaterial. Augras: "*Orun* é todo o resto, o mundo sobrenatural, que inclui a terra, envolvendo-a. Será traduzido por 'além' ou 'outro mundo'." (Augras, 2008:56)

*Ossanyin*⁵⁷⁰, *Òsónyìn*⁵⁷¹ ou *Òsányìn* – *òrìṣà* das folhas.

Oyè ou *oiê* – título, nome da obrigação de sete anos. No dicionário yorubá-português, Beniste diz: "Citar os títulos que as pessoas possuem é muito comum, ignorá-los pode ser considerado ofensa". (Beniste, 2011:602)

Quelê – colar grosso feito com várias pernas de miçangas de vidro das cores ou da cor do *òrìṣà*, enfeitado por alguns fechos de coral ou vidro também das cores do *òrìṣà*. O *kélé* representa o momento de consagração daquele corpo ao *òrìṣà* para o qual está sendo feita a obrigação de iniciação. Representa a pessoa do *òrìṣà* naquele corpo.

Quizila – "Em Angola, o *Quimbanda* [sacerdote] preside a todas as cerimônias do culto, e desempenha ainda funções sacerdotais. Dita preceitos que são observados como verdadeiros tabús. É a *quijila*, preceito proibitorio de actos ou alimentos. Sobreviveu no Brasil, com a significação de repugnância, horror, desconfiança, etc., e dahi as expressões: *quigila, quizila, inquizilar...*" (Ramos, 1937:361)

Roncó – é sinônimo de quarto de *àṣe*, *hundeme* ou camarinha, quarto no qual se recolhem as *iyàwó*.

Sacudimento – *ẹbọ* no qual em geral são usadas folhas que são batidas ou passadas sobre um corpo, um ambiente, um objeto.

Şèrẹ ou *xérim* de *Şángó* – instrumento de cabaça ou metálico, lembra e funciona como um chocalho que se roda e chacoalha no ar.

Şire ou *xirê* – roda de dança. Também significa brincar (Santos, 1995:122)

Trocar águas – significa mudar de família de santo. Talvez porque nesse processo, as quartinhas que acompanham os *òrìṣà* recebam nova água quando chegam ao novo *ilê axé*.

Vodum – divindade ou força invisível do mundo espiritual. Vocabulário de nação *jeje*.

⁵⁷⁰ Grafia de mãe Stella de *Òṣóṣì*.

⁵⁷¹ Grafia de José Flávio Pessoa de Barros (foi, em vida, antropólogo e *bàbálórìṣà*).

LISTA DE ENTREVISTADOS

Foram consultadas para esta pesquisa as seguintes pessoas⁵⁷²:

Paulo Aurélio Carvalho Lopes, *Ọḍe Kamboasi*. Iniciado por senhor Antônio de *Ọṣọ̀ọ̀sì*, em 1990. Inaugurou casa em sociedade com Pai Joel Mariano Borges de *Oṣagiyàn*⁵⁷³. Com esse *bàbàlòrìṣà* me iniciei no candomblé em 14 de maio de 2009.

José Zeferino Aquino. Pai Zezito de *Ọṣun* e ogan Sérgio de *Ọṣọ̀ọ̀sì*. Senhor Zezito de *Ọṣun* é filho de senhor Severiano Santana Porto de *Lóògùn Eḍe*, fundador do Ilé *Àṣe Kalé Bokun*, localizada na cidade Plataforma, BA. Tempo de entrevistas gravadas: 2 horas e 13 minutos.

Ajoie Nicea Santos, filha carnal de *egbonmi* Nidinha de *Yemojá*, neta portanto de Mestre Didi. Ajoie suspensa e confirmada pela *Ọṣun* de sua bisavó, a falecida *iyálòrìṣà* Senhora (Maria Bibiana do Espírito Santo) do *Ile Aṣe Opo Afonjá* de São Gonçalo do Retiro, Salvador.

Tom Avanza de *Oya* (*Oya Nirefe*) nasceu em 08 de setembro de 1975 em Linhares, ES. Iniciado em 03 de dezembro de 1993, por Pedrinho de *Ọṣọ̀ọ̀sì*, *Ile Aṣe Lamike Ọḍe*, por Pedro Alves Pereira, conhecido na Cidade Ocidental, GO (local de seu ilê), por Pedrinho de *Ọṣọ̀ọ̀sì* (*Ọḍe Mifá Feun*). Pedrinho também foi entrevistado. Tempo de entrevistas gravadas com Tom de *Oya* foram 7 horas. Pedrinho de *Ọṣọ̀ọ̀sì* teve 2 horas e 49 minutos de entrevistas gravadas, portanto, ambos totalizaram: 9 horas e 49 minutos.

Regina Lúcia de *Yemojá*, *iyálòrìṣà* do *Ilé Aṣe Opo Afonja* de Coelho da Rocha, Rio de Janeiro. Foi iniciada pela *iyálòrìṣà* Cantulina na mesma casa da qual hoje é matriarca.

Marco Reis de *Lóògùn Eḍe* (pai Marquinho), nascido em 10 de junho de 1966, foi iniciado no Rio de Janeiro para *Lóògùn Eḍe* em 19 de julho de 1987 por mãe Iara de *Ọṣun*, na Casa Branca de *Ọṣun*, RJ. Atualmente filho de santo de mãe Regina Lúcia de *Yemojá*, de Coelho da Rocha, Rio de Janeiro. Cultua *Lóògùn Eḍe* atualmente em seu próprio templo, *Asé Omon Aladê*, RJ. Tempo de entrevistas gravadas (incluindo David D'Ávilla): 6 horas e 20 minutos.

⁵⁷² Todos os dados aqui contidos foram disponibilizados pelas próprias pessoas entrevistadas. Os dados não são sempre equivalentes, por exemplo, para alguns os nomes sagrados são interditos, e alguns preferiram não disponibilizar o endereço completo de suas casas de culto por razões diferentes. Alguns não puderam ser contactados novamente para a composição final destes dados.

⁵⁷³ Os *bàbàlòrìṣàs* Antônio de *Ọṣọ̀ọ̀sì* e Joel de *Oṣagiyàn* eram, à época das entrevistas feitas a pai Aurélio, filhos do *bàbàlòrìṣà* Ayr de *Ọṣàlá*, da Casa Pilão de Prata de Salvador – BA.

David d'Ávilla da Costa Junior, *Airá Deyi*, nascido em 16 de fevereiro de 1975, iniciado por *Ìyá Regina Lúcia de Iyemanjá, Ilé Àṣẹ Opo Afonjá, RJ*, em 17 de março de 1998. Cultua *Şángó* atualmente no Asé Omon Aladê.

Júlio César Moronari, nascido em 03 de junho de 1969, iniciado por Judith Mendes de *Òşàlá* em junho de 1984 no Ilé Àṣẹ Oxalufã. Após falecimento da *iyálórìşà*, seguiu suas obrigações com senhor Hilton Pinto de Almeida Filho (pai Fomotinho de *Ọya*). Atualmente dirige sua própria casa de santo, *ẹgbẹ Onigbadamu*, em Lago Azul, no Residencial Alvorada, quadra 209, lote 33, Novo Gama, GO. Tempo de entrevistas gravadas: 3 horas.

Wanderlei de *Airá*, filho de Regina Bangboşe. Tempo de entrevista gravada: 2 horas e 05 minutos.

Railda Rocha Pitta, *Ọşun Lade*, Valparaíso, DF. Iniciada pela *iyálórìşà* Agripina Souza, fundadora e primeira *iyálórìşà* do Ilé Axé Opô Afonjá de Coelho da Rocha, Rio de Janeiro. Tempo de entrevistas gravadas: 1 hora e 7 minutos.

O *bàbàlòrìşà* Raimundo de *Ọşun*, de Valparaíso, DF, foi também consultado. Iniciado pela *iyálórìşà* Railda Rocha Pitta, indicada acima.

Miguel Archanjo Nunes de Sá de Aganju, nascido em 10 de março de 1938, foi iniciado em 04 de setembro de 1971 pela *iyálórìşà* Agripina Souza, co-fundadora e primeira *iyálórìşà* do Ilé Àṣẹ Opo Afonjá de Coelho da Rocha, Rio de Janeiro.

Iyaegbe Ely Archanjo de *Ọşun*, nascida em 31 de agosto de 1943, foi iniciada pela *iyálórìşà* Railda Rocha Pitta de *Ọşun*.

André Gomes Rabello de *Ọşòòsì*, *Ọde Walle*, iniciado pela *iyálórìşà* Cleia Lucia Bezerra (de *Yemojá Ogunté*) em 06 de fevereiro de 1985 no Ilé Axé de *Yemojá Ogunté* localizado em Planaltina⁵⁷⁴, DF.

Alan Baloni de *Ògún* nasceu em 21 de julho de 1979 em Brasília, DF. Foi iniciado em 02 de abril de 1988 pelo senhor Clodomir de Gun/Aziritobossi, na casa Kwé Djóom Aveji Da, da nação Jeje-Mahi. Senhor Clodomir de Gun é descendente do Zoogodô Bogun Malê Rundó, Salvador, BA. Alan Baloni é filho biológico de mãe Amélia de *Ọşun* filha, por sua vez, da Casa Branca do Engenho Velho. Tempo de entrevista gravada: 2 horas e 25 minutos.

⁵⁷⁴ Quadra 06.

Kassius Bruno de *Lóògùn Èdẹ*, iniciado em 2010 depois de 8 anos de convívio em casa de santo. Filho de santo da *iyálòrìṣà* Neide de *Airá* que é, por sua vez, irmã mais nova do barco de Paulo Aurélio Carvalho Lopes, ambos filhos de santo de senhor Antônio de *Ọ̀ṣọ̀ṣì*.

Fabio Seabra de *Lóògùn Èdẹ*. Tempo de entrevistas gravadas: 5 horas e 18 minutos.

André Luiz Reis de *Lóògùn Èdẹ*, *Ọdẹ Omi Kami*, nascido em 09 de janeiro de 1975, confirmado *aṣogun* de *Airá* em 26 de julho de 2008, pela *iyálòrìṣà* Neide de *Airá*, cuja casa está sendo finalizada em Lago Azul, Novo Gama, GO.

Mauro de *Ọ̀ṣun Yeye Pondá*, iniciado por senhor Valdomiro Baiano em 10 de janeiro de 1989 no *Àṣẹ Baru Lepé*, no Parque Fluminense, Duque de Caxias, Rio de Janeiro. Atualmente *bàbàlòrìṣà* do *Ilé Alákétu Àṣẹ Ọ̀ṣún Ìyámi Ypondá*, em São Gonçalo, Rio de Janeiro. Tempo de entrevistas gravadas: 2 horas e 30 minutos.

Jorge Caribé de *Lóògùn Èdẹ*, filho de Caribé de *Ọ̀ṣọ̀ṣì*, tem dado continuidade à sua vida de santo junto ao *Ilé Àṣẹ Opo Afonjá* de Coelho da Rocha, sob auspício da *iyálòrìṣà* Regina Lúcia de *Yemojá*. Tempo de entrevista gravada: 1 hora e 52 minutos.

Júlio César de *Lóògùn Èdẹ*, filho de Hilton de *Ìyánsàn* que é por sua vez filho de santo da *iyálòrìṣà* Lauricéia de *Ọ̀ṣọ̀ṣì*. Essa senhora é filha de santo de *Ìyá Nitinha* de *Ọ̀ṣun*, do Engenho Velho. Tempo de entrevista gravada: 3 horas.

Odési de *Lóògùn Èdẹ*, iniciado em Salvador em 23 de abril de 1950 por senhor Pequeno da Conceição da Praia, filho de *Ọ̀ṣun* do axé fundado por dona Katita de *Ọ̀ṣun* e Joana d'Ogun um templo de *Ijexá* em Rio Vermelho. Tempo de entrevista gravada: 1 hora e 04 minutos.

Milton Carlos Goulart do Prado, nascido em 29 de julho de 1961, foi iniciado para *Logun* por mãe Edza de *Obaluaiye* em 18 de novembro de 1969. Tempo de entrevistas gravadas: 9 horas e 15 minutos.

Alexandre Fiore Cheuen de *Lóògùn Èdẹ*, nascido em 13 de janeiro de 1968, no Rio de Janeiro, iniciado por Deusa de *Ọ̀gún* na casa Reino de Oxá Oko em 08 de abril de 1989. É *bàbàlòrìṣà* atual do *Ilé Àṣẹ Igbá Omi*. Atualmente é filho de santo de Marco de *Ìyánsàn*, patrono do *Ilé Axé Ifefé Oya* e filho de santo de senhor Paulo da Pavuna. Tempo de entrevistas gravadas: 04 horas.

Wanderson Flor do Nascimento, Tata Nkosi Nambá, 34 anos de idade, Foi iniciado aos 02 anos de idade, no ano de 1979. Filho de santo de Lembatocy, mãe Vanda de Lemba, da casa: Nzo ria Nkisi Ndandalunda, SP.

José Flávio Pessoa de Barros (*in memoriam*) filho de santo de Ìyá Nitinha de *Ọ̀sun* da Casa Branca do Engenho Velho. Não me autorizou a gravar nossas conversas, mas tornou-se por um período o co-orientador desta tese.

Lúcio Sanfilippo de *Lóògùn Ede*, nascido dia 18 de maio de 1971 e iniciado em 31 de março de 2005 pelo *bàbálòrìṣà* José Flávio Pessoa de Barros, no Ilê Omim. Tempo de entrevista gravada: 52 minutos.

Carlinhos de *Lóògùn Ede* iniciado aos 20 anos de idade. Tempo de entrevista gravada: 01 hora e 19 minutos.

Ọde Nire, Joana D'Arc do Nascimento, iniciada em 06 de junho de 1960 por Ọde Koyasi. Atualmente, filha de santo de mãe Helena de Becem, também do bairro de Mesquita, do Rio de Janeiro. Tempo de entrevista gravada: 1 hora e 58 minutos.

Leila Tovianski Lyra. Nascida em 19 de agosto de 1944, foi iniciada por Valéria Ondina Pimentel, Mãezinha em 1º de setembro de 1971, na casa Agba Ile Cruz do Divino Ase Opo Afonjá, Rio de Janeiro. Mãezinha (Iwin Tonan) foi a quarta *iyálórìṣà* do Ilé Àṣe Opo Afonjá de São Gonçalo, Salvador, BA. Leila atualmente tem sua própria casa o Ile N'la Ase Ologun Ede, na rua Lopes da Cruz, 284, no Méier, Rio de Janeiro, RJ. Tempo de entrevista gravada: 2 horas e 30 minutos.

Aleksander Alves Reis, Ọde Omi Leti, nascido em Valença, no Rio de Janeiro, a 12 de dezembro de 1967, iniciou-se em 28 de setembro de 1978 no Ilé Àṣe de *Omolu* por José Carlos Ferreira, Iji Fonan, que era filho de santo de Marina de *Ọ̀sányìn*. Atualmente, é filho de santo de senhor Marcos de *Ọ̀sun*, do Rio de Janeiro. Tempo de entrevista gravada: 02 horas e 53 minutos.

Valterzídio dos Santos, nascido na Bahia, em 18 de setembro de 1940⁵⁷⁵, foi iniciado por senhor Enoque Cardoso dos Santos, um homem que teria vindo da África e que era conhecido como Enoque Pé de Boi, de Ajunsu. Seu nome de santo teria sido Agaifolé. Tempo de entrevista gravada: 02 horas e 11 minutos.

⁵⁷⁵ Seu documento de identidade consta a data de 18.09.1938 por razões por ele explicadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABIMBOLA, Wande. *The Yoruba concept of human personality*. In: *La notion de personne em afrique noire*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Cientifique. 1981 (1971).
- ABREU, Martha e VAINFAS, Ronaldo. *Entrevista com João José Reis*. Rio de Janeiro: Revista *Tempo*. Vol. 6, nº 12, 2001, pp. 255-260.
- ANSPACH, Mark Rogin. *À charge de revanche: figures élémentaires de la réciprocité*. Paris: Éditions du Seuil. 2002.
- AUGRAS, MONIQUE. *O duplo e a metamorfose: A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 2008 (1983).
- BAPTISTA, José Renato de Carvalho. *Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no Candomblé*. Revista *Mana* 13(1): 7-40. 2007.
- BARBER, Karin. *Como o homem cria deus na África Ocidental: atitudes dos Yoruba para com o orixá*. In: Moura, Carlos (org.). *Meu sinal está no teu corpo*. São Paulo: Edicon-EdUSP, 1989.
- _____. *"Oriki", Women and the Proliferation and Merging of "orixá"*. Africa: Journal of the International African Institute, vol. 60, n. 3, 1990, pp. 313-377.
- BASCOM, William. *Ifa Divination: Communication between Gods and Men in West Africa*. Indianapolis: Indiana University Press, 1991 (1969).
- _____. *Sixteen Cowries: Yoruba divinations from Africa to the New World*. Indiana University Press, 1993 (1980).
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras. 2001 (1957).
- _____. *Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine)*. In: *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. 1981 (1971).
- BENISTE, José. *Dicionário Yorubá-Português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- _____. *As águas de Oxalá: Àwọn Omi Òṣàlá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006 (2001).

_____. *O jogo de búzios: um encontro com o desconhecido*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008 (1999).

BIRMAN, Patrícia. *Relações de gênero, possessão e sexualidade*. Rio de Janeiro: UERJ. Physis – Revista de Saúde Coletiva, vol. 1, n. 2, 1991.

_____. *Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo*. Florianópolis: UFSC. Revista Estudos Feministas, vol. 13, n. 2, 2005.

BRANDÃO, Carlos R. *A Festa do Santo de Preto*. Fundação Nacional de Arte, 1985.

CAILLÉ, Alain. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2002 (2000).

_____. *Présentation: De la reconnaissance – Don, identité et estime de soi*. Revue du M/A/U/S/S, n° 23. Premier semestre, 2004.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas. 2004.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008 (1948).

CARVALHO, José Jorge de. *Uma visão antropológica do esoterismo e uma visão esotérica da antropologia*. Brasília: Série Antropologia, n° 406. 2006.

CASTILLO, Lisa Earl e PARÉS, Luis Nicolau. *Marcelina da Silva e seu mundo: Novos dados para uma historiografia do candomblé Ketu*. Salvador: Afro-Ásia, n. 36, 2007, 111-151.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, Instituto Estadual do Livro, 1977.

COSSARD, Gisèle Omimdarewá. *Awó: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

CRAPANZANO, Vincent. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press. 1980.

_____. *Preface*. In: Leenhardt, M. *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

DELEUZE, Gilles. *Cinéma Cours 42* du 24.05.1983, disponível em: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=244

- DOMINGUES, Petrônio. *Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos*. Niterói: Revista Tempo, v. 12, n. 23. 2007.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes. 1996 (1912).
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: EdUSP. 2000 (1994).
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Éditions Gallimard. Folio essais, 1977.
- _____. *Ser afetado*. In: Cadernos de campo nº 13, Ano 14, São Paulo: USP, 2005.
- GELL, Alfred. *Art and agency: na anthropological theory*. Oxford: Clarendon Presse, 1998.
- GODELIER, Maurice. *L'énigme du don*. Librairie Arthème Fayard, 1996.
- GOLDMAN, Marcio. *Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica*. In: *Etnográfica*, maio 2006 a, vol. 10 nº. 1, p. 161-173. ISSN 0873-6561.
- _____. *A possessão e a construção ritual da pessoa no Candomblé*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museo Nacional/UFRJ. 1984.
- _____. *Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil*. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, 2011, v. 54 nº 1.
- _____. *Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos*. In: *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006b.
- GRIAULE, Marcel. *Conversations with Ogotemmêli: Na introduction to Dogon religious ideas*. London: Oxford University Press, 1965.
- HOLBRAAD, Martin. *Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana*. *Mana* 9(2): 39-77, 2003.
- KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim. *Espaços desvelados: a dinamicidade dos festejos do Rosário em Catalão-GO*. Rio de Janeiro: UERJ. *Revista Espaço e Cultura*, n. 21, 2007.
- KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002 (1947).

LATOUR, Bruno. *Não congelarás a imagem: ou como não desentender o debate ciência-religião*. In: Mana, vol.10, no.2. Rio de Janeiro, 2004.

_____. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(it)iches*. Bauru: EDUSC, 2002 (1984).

LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo: La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Páidos, 1997 (1947).

LÉPINE, Claude. *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé kétu de Salvador*. São Paulo: Tese de doutoramento, USP. 1978.

_____. *O inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss*. São Paulo: Ática, 1974.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A eficácia simbólica*. In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. *Introdução à Obra de Marcel Mauss*. In: Mauss, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Vol. II. São Paulo: EdUSP, 1974 (1947).

_____. *Raça e História*. In: Os pensadores, São Paulo: Abril Cultural. 1980b (1950).

LIMA, Luís Filipe de. *Oxum: a mãe da água doce*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupo*. Salvador, Corrupio, 2003 (1972).

_____. *Organização do grupo de candomblé. Estratificação, senioridade e hierarquia*. In: Moura, Carlos (Org.). *O culto aos òrìṣà, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004 (1972).

LOPES, Nei. *Logunedé: santo menino que velho respeita*. Rio de Janeiro. Pallas. 2002.

LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África: Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: O Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MAUSS, Marcel. *Análise e explicação da magia*. In: Sociologia e antropologia. Vol. I. São Paulo: EdUSP, 1974.

_____. *Ensaio sobre a dádiva*. In: *Sociologia e Antropologia*. Vol. II. São Paulo: EdUSP, 1974 (1947).

MAUSS, Marcel e HUPERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac e Naïfy, 2005 (1899).

MEDEIROS, José Araújo de. *Candomblé*. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2009 (1957).

OLIVA, Anderson. *A invenção dos iorubás na África Ocidental: reflexões e apontamentos acerca do papel da tradição oral na construção da identidade étnica*. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 27, p. 141-180. 2005.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Petrópolis: Vozes, 2007 (1917).

PANTOJA, Selma. *O Brasil colônia no acervo do Arquivo Histórico Nacional de Angola*. São Paulo: Revista de História, FFLCH-USP, 1999, pp. 123-131.

_____. *Conexões e identidades de gênero no caso Brasil e Angola, Sécs. XVIII-XIX*. Em: <http://www.casadasafricas.org.br/wp/wp-content/uploads/2011/08/Conexoes-e-identidades-de-genero-no-caso-Brasil-e-Angola-secs.-XVIII-XIX.pdf> (Acessado em 20.09.2012).

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Ed. Unicamp. 2007.

PRANDI, Reginaldo. *As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia ou O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras*.⁵⁷⁶ In: *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*. BIB-ANPOCS, São Paulo, n. 63, 1o semestre de 2007, pp. 07-30.

_____(org.) *Caminhos de odu: Os odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007 (1998).

_____. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, HUCITEC: EdUSP, 1991.

RABELO, Miriam. *A possessão como prática: Esboço de uma reflexão fenomenológica*. Rio de Janeiro: Mana, vol. 14 n. 1. 2008, pp. 87-117.

⁵⁷⁶ O segundo título é como o artigo está disponível na internet, mas dado seu conteúdo significativo, optei por expor suas duas versões para reflexão.

RAMOS, Arthur. *As Culturas Negras no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

_____. *Introdução à Antropologia Brasileira*. Vol. I. Rio de Janeiro: Coleção Estudos Brasileiros da C.E.B. 1943.

_____. *Introdução à Antropologia Brasileira*. Vol. II. Rio de Janeiro: Coleção Estudos Brasileiros da C.E.B. 1947.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma Africana no Brasil*. São Paulo: Editora Oduduwa. 1996.

ROCHA, Agenor Miranda. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro - A nação Ketu: origens, ritos e crenças*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.

RODRIGUES, Nina. *O anismismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006 (1896-1900).

_____. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008 (1906).

SALAMI, Yunusa Kehinde. *Predestinação e a metafísica da identidade: um estudo de caso iorubá*. In: Revista Afro-Ásia, número 035, UFBA, Salvador, 2007.

SALÁMÌ, Síkírù e RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a ordem do universo*. São Paulo: Editora Oduduwa. 2011.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. *História de um terreiro nagô*. São Paulo: Max Limonad, 1988.

SANTOS, João Batista dos. [Tobiobá]. *21 cartas e um telegrama de mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filhinha, 1935-1937*. Afro-Ásia, 36 (2007), 265-310.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a Morte*. Petrópolis. Vozes. 2008 [1977].

_____. *Pierre Verger e os resíduos coloniais: o "outro" fragmentado*. In: Religião e Sociedade, São Paulo, Cortez e Tempo Presença. CER/ISER 13/2, 1982. Texto extraído da internet. SECNEB.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. Curitiba: Projeto CENTRHU. 1995 (1992).

_____. *Òşósi: O Caçador de Alegrias*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2006.

SEGATO, Rita Laura. *A vida privada de Iemanjá: fragmentos de um discurso político para compreender o Brasil*. Série Antropologia nº 73. Brasília, 1988.

_____. *Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da antropologia frente ao sagrado*. Brasília: Universidade de Brasília. Série Antropologia nº86. 1989.

_____. *Santos e Daimones*. Brasília: Universidade de Brasília. 2005.

SILVA BENTO e SILVA JR. (Maria Aparecida e Hédio). *Campanha em defesa da liberdade de crença e contra a intolerância religiosa*. Realização: CEERT – Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades. Folheto informativo CEERT/SESC SP/SEPPPIR/INTECAB, setembro, 2004.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Crítica antropológica pós-moderna e a construção textual da etnografia religiosa afro-brasileira*. In: *Cadernos de Campo*, São Paulo: Departamento de Antropologia da USP, ano 1, n. 1, pp. 47-60. 1992.

_____. *O antropólogo e sua magia: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: EdUSP. 2006 (2000).

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SODRÉ, Muniz e LIMA, Luís Filipe de. *Um vento sagrado: História de vida de um advinho da tradição nagô-kêtu brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad. 1996.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012 (2010).

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, Editora da Unicamp. 2006 (1988).

_____. *Porcos e celulares; uma conversa com Marilyn Strathern sobre antropologia e arte*. Por Alessandra Simoni, Guilherme Cardoso, Luisa Pessoa de Oliveira e Rodrigo Bulamah. Revista Proa, nº 02, vol. 01, Campinas, Editora da Unicamp. 2010.

TACCA, Fernando de. *Imagens do Sagrado*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

VARELLA, João Sebastião das Chagas. *Cozinha de Santo: Culinária de Umbanda e Candomblé*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, 1991.

VERGER, Pierre Fatumbi. *A sociedade eḡbe Òrun dos Àbìkú, as crianças nascem para morrer várias vezes*. Salvador: Afro-Ásia, n. 14. 1983, pp. 138-160.

_____*Artigos*. São Paulo: Corrupio, 1992.

_____*Etnografia religiosa iorubá e proibidade científica*. Discussão com Juana Elbein dos Santos. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, Iser-Cer, n.8, 1982.

_____*Fluxo e refluxo: Do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de todos os santos dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987 (1968).

_____*Grandeza e decadência do culto de Ìyàmi òṣòròngà (Minha mãe feiticeira) entre os Yorubá*. In: Moura (org.). "As senhoras do pássaro da noite." São Paulo: EdUSP, 1994 (1965).

_____*Noção de pessoa e linhagem familiar entre os Iorubás*. In: Moura, Carlos Eugênio (org.). Editora Axis Mundi. 2002 (1971).

_____*Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba*. In: *La notion de personne em afrique noire*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Cientifique. 1981 (1971).

_____*Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*. São Paulo: EdUSP, 2000 (1957).

_____*Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio. 2002 (1951).